

Op eigen poten

Ethiek rond grote grazers¹

**Jozef Koulartz, Henk van den Belt,
Bart Gremmen en Irene Klaver**

Wereldwijd is het met de biodiversiteit slecht gesteld. Ook in het dichtbevolkte Nederland, met zijn intensieve agrarische en zijn expansieve chemische sector, is het tempo van de achteruitgang en verarming van de natuur onrustbarend. Als medeondertekenaar van de Conventie inzake Biologische Diversiteit (1992) heeft Nederland de verplichting op zich genomen dit probleem serieus ter hand te nemen. Om het tij te keren heeft er in het natuurbeleid een omslag plaatsgevonden van een defensieve naar een offensieve aanpak, waarin het accent is verlegd van natuurbescherming naar natuurontwikkeling. In de nieuwe aanpak spelen twee processen een sleutelrol: men wil ruim baan geven aan de abiotische dynamiek van wind en water, en men wil tevens de biotische dynamiek bevorderen door het uitzetten van herbivoren.

Onder de herbivoren wordt een belangrijke plaats ingenomen door de zogenaamde 'grote grazers'. Het gaat bij deze categorie uitdrukkelijk niet om hoefdieren die wild zijn in Nederland, zoals reeën, edelherten en wilde zwijnen, maar om gedomesticeerde soorten die van wilde hoefdieren zijn afgeleid, met name runderen, paarden, schapen en geiten. De konikpaarden en Heckrunderen nemen als halfwilde plaatsvervangers van uitgestorven soorten binnen de groep der grote grazers een aparte positie in. De uit Polen afkomstige konikpaarden zijn vrij laat en oppervlakkig gedomesticeerd, waardoor ze als goede vervangers van de uitgestorven tarpan, het Europese wilde paard, kunnen doorgaan. Heckrunderen zijn het resultaat van de pogingen van de gebroeders Heinz en Lutz Heck in de jaren twintig om het uitgestorven oerrund uit verschillende Europese runderrassen terug te kruisen.

Op dit moment wordt in Nederland ongeveer 50.000 hectare begraasd. Het leeuwendeel hiervan is in het bezit van Staatsbosbeheer, Natuurmonumenten en de provinciale landschappen. De begrazing wordt uitgevoerd met zo'n 2.500 runderen, 1.600 paarden, 5.500 schapen en 185 geiten.² Bekende gebieden met veel grote grazers zijn de Oostvaardersplassen, de Slikken van Flakkee en Imbosch/Loenermark.

Conform de 'driesporenbenadering' voor de realisatie van de Ecologische Hoofdstructuur, zoals uiteengezet in het overheidsrapport *Ecosystemen in Nederland* (1995), kunnen er drie regimes voor het beheer van grote grazers onderscheiden worden. In nagenoeg- en begeleid-natuurlijke eenheden (spoor A) dienen ze als 'ecologische vervangers' van inmiddels verdwenen of uitgestorven herbivoren, die essentieel zijn voor de (biotische) procesgang in duurzame ecosystemen. In half-natuurlijke eenheden (spoor B) worden grote grazers vooral ingezet als natuurlijke 'maai- en snoeimachines' waarmee specifieke vegetatiepatronen kunstmatig gefixeerd worden vanwege de doelsoorten die daarvan afhankelijk zijn. In multifunctionele eenheden (spoor C), waarin sprake is van 'meekoppeling' met andere functies, zoals agrarische productie, intensieve recreatie, waterwinning of commerciële bosbouw, functioneren grote grazers als traditionele 'landbouwhuisdieren'.

Sporen	A	B	C
Natuurdoeltypen	Nagenoeg- & begeleid-natuurlijk	Half-natuurlijk	Multi-functioneel
Beleidsdoelstellingen	Natuurlijkheid via processen	Verscheidenheid via patronen	Meekoppeling via reguliere landbouw
Functies	Ecologische vervangers	Maai- & snoei-machines	Landbouwhuisdieren

In dit artikel ligt alle nadruk op spoor A, omdat zich hier de voornaamste problemen met grote grazers voordoen. De dieren kunnen hier hun rol van 'ecologische vervanger' beter vervullen naarmate ze zich natuurlijker of wilder gedragen en dus aan een zeker proces van 'de-domesticatie' worden onderworpen. Dit stuit op wettelijke bezwaren. De voornaamste juridische obstakels worden gevormd door de *Verordening Identificatie en Registratie van Runderen* (1991), de *Destructiewet* (1994) en bovenal de *Gezondheids- en Welzijnswet voor Dieren* (1992), waarin een individuele zorgplicht voor dieren gestipuleerd wordt, die op gespannen voet staat met de ecologische functie van grote grazers in nagenoeg- en begeleid-natuurlijke gebieden. Behalve op

juridische bezwaren stuit het beheerregime ten aanzien van grote grazers in deze gebieden ook op publieke weerstand, van de kant van boeren en bezoekers, maar vooral van de kant van de dierenbescherming, die zich met de laatstgenoemde wet in de hand vooral verzet tegen het terughoudende beleid inzake bijvoeding en veterinaire bijstand.

Publieke weerstand

Die weerstand manifesteerde zich in alle hevigheid gedurende de strenge winter eind 1995 en begin 1996, toen vooral boeren op bijvoeding van de grote grazers in de Oostvaardersplassen aandrongen. De kwestie leidde zelfs tot Kamervragen en in augustus 1996 ontbrandde hierover op de Forumpagina van de Volkskrant tussen bio-ethicus Rono Tramper en Tom Bade, de secretaris van de Stichting Kritisch Bosbeheer, een discussie die een aantal verontwaardigde lezersbrieven uitlokte. Op 23 november liet NRC Handelsblad veehouder Piet Kostlijk aan het woord. 'Het gaat niet om wilde dieren, maar om landbouwhuisdieren', liet hij weten:

'Staatsbosbeheer voert ze in de winter niet bij, ook al is er niets te eten. Hierdoor verliezen de dieren 30 tot 40 procent van hun lichaamsgewicht. Daarna staan ze in het voorjaar voor de grote krachtsinspanning van de geboortes, waarbij tientallen dieren sterven.'

Ook was Kostlijk van mening dat er bij de kuddes paarden veel te veel hengsten lopen. Hun wilde, agressieve gedrag zou tot een hoge sterfte onder de pasgeboren veulens leiden van naar schatting 30 tot 40 procent. 'Als zo'n veulen nog niet kan staan, wordt het onder hun hoeven vertrap. Soms vlucht de merrie in paniek weg als de kudde op hol slaat en daarna vindt ze haar pasgeboren veulen nooit meer terug.' Op dit verhaal volgde opnieuw een aantal boze ingezonden brieven.

Ook de dierenbescherming liet zich in deze discussie niet onbetuigd. In een geheel aan begrazing gewijd nummer van *Bosbouwvoorlichting* beschrijft D.W. van Liere de ontwikkeling waarbij dieren aan hun lot worden overgelaten, en waarbij crepeergevallen alleen geholpen zouden moeten worden als ze zich binnen een voor het publiek toegankelijk gebied of in veterinair kwetsbare locaties begeven, als ronduit zorgelijk. Deze ontwikkeling heeft geleid tot een aantal problemen waarmee de Landelijke Inspectiedienst Dierenbescherming al een aantal jaren wordt geconfronteerd. 'De dieren hebben bijvoorbeeld verwondingen, verblijven in volledig onderstroomde velden, kampen met een hoge recreatiedruk, verhongeren, verdrinken of vinden de dood ingesnoerd in een omrastering of tijdens het werpen.' Grote gra-

zers zijn vaak niet goed in staat om natuurlijke omstandigheden het hoofd te bieden. 'Rundvee en diverse schapenrassen zijn door selectie afhankelijk gemaakt van menselijke zorg. De afhankelijkheid betreft onder andere de hulp bij het werpen van het jong, de benodigde voedselkwaliteit, de verzorging van de uiers, de vacht of de klauwen en de afname van melk.' De overlevingskansen worden niet alleen bepaald door genetische, soort- of rassen specifieke eigenschappen, maar ook door de levenservaringen van het dier. 'Het welzijn van een rund dat alleen een malse wei en stal kent, zal eerder bedreigd worden dan van een rund van hetzelfde ras dat bekend is met terreinvarianties.'³ Alles bij elkaar kan dit leiden tot chronische stress, waardoor de kans op ziekte, verwonding of onaangepast gedrag toeneemt. Daar komt nog bij dat ook de situatie in grootschalige terreinen verre van natuurlijk is. De dieren worden in omrasterde gebieden systematisch in hun migratie beperkt en er zijn geen predatoren die zieke dieren uit hun lijden verlossen.

Beheerders aan het woord

Om ook de andere kant van de medaille te belichten, willen we een aantal mensen aan het woord laten die beroepshalve dagelijks met grote grazers werken. Jan Griekspoor, faunabeheerder in de Oostvaardersplassen, lijkt niet wakker te liggen van de publieke verontwaardiging over de behandeling van grote grazers in zijn gebied. Vergelijken met de van oorsprong in het wild levende edelherten en reeën, doen de uit natuurparken en dierentuinen afkomstige Heckrunderen en konikpaarden het volgens Griekspoor prima. Hij geeft toe dat de Heckrunderen met aanloopproblemen te kampen hadden, maar die zijn inmiddels stapje voor stapje overwonnen.

Het is, aldus Griekspoor, gezien de grootschaligheid en onoverzichtelijkheid van het terrein, eenvoudigweg ondoenlijk alle dieren permanent in de gaten te houden. Bovendien is het onwenselijk om bij de eerste de beste sneeuwvlok te gaan bijvoeren, of om bij wat moeilijker omstandigheden meteen te gaan ontwormen of preventief te gaan enten tegen allerlei ziekten. Het mag geen luilekkerland worden; enige druk op de dieren bevordert dat die eigenschappen naar boven komen, die het best bij het klimaat, het terrein en de voedselsituatie passen. Wanneer je niet aanvaardt dat dieren binnen een bepaald gebied sterven, wanneer je ervoor zorgt dat ze op tijd hun natje en droogje krijgen, dan ondermijn je hun vermogen tot zelfredzaamheid, dan planten ze zich ongebreideld voort en moet je op een gegeven moment noodgedwongen tot afschieten overgaan.

Een 'uitval' van 10 tot 15 procent van de dieren, bijvoorbeeld als ge-

volg van zeer streng winterweer, wordt dan ook acceptabel gevonden. Maar een 'crash', waarbij het grootste deel van de kudde het loodje legt, zal men zeker proberen te voorkomen, ook al is zo'n gebeurtenis in de vrije natuur verre van ongewoon. Bovendien wordt een dier, waarvan men constateert dat het in nood verkeert, in overleg met een dierenarts uit zijn lijden geholpen, tenminste als het niet meer overeind kan komen, niet meer eet, sociaal niet meer meedoet en zich niet meer kan verdedigen. Het is afwachten of afmaken. Oplappen is bij dieren, die sinds 1983 aan verwildering zijn blootgesteld, nagenoeg ondoenlijk. 'Je kunt er niet zomaar een touwtje om doen.' Bij verdoven en vangen loop je grote risico's. De dieren beschadigen zichzelf en raken in de stress. Een eenmalige actie valt nog wel te overwegen, maar een dagelijks of wekelijks terugkerende behandeling kan niet, zo leert de ervaring.

Ook al probeert men onnodig lijden zo veel mogelijk te voorkomen, het beleid in de Oostvaardersplassen is afgestemd op het welzijn van de populatie, niet op dat van het individuele dier. De populatie kan erbij gediend zijn dat je niet bijvoert, terwijl dat voor individuele dieren heel verkeerd kan uitpakken. Maar moet je dan maar, omdat je bijvoorbeeld twee slechte beesten hebt, de hele populatie gaan bijvoeren, om vervolgens na een of twee jaar te moeten vaststellen dat je met een overschot zit. 'Dan hebben twee slechte dieren het beleid bepaald.'

Griekspoor keert het verwijt van de dierenbescherming dat men dieren te snel en te gemakkelijk aan hun lot zou overlaten om en stelt met enige nadruk dat je juist welzijnsproblemen creëert door telkens maar weer in te grijpen. Door bijvoeren groeit een populatie voortdurend in omvang, en als gevolg van die 'onnatuurlijke' groei nemen ook zaken als parasietenbelasting en stress almaar toe. Wanneer je niet accepteert dat dieren in het terrein doodgaan, dan moet je ze vangen en afvoeren. Je moet dan bijvoorbeeld een paard dat al tien jaar of meer in een gebied loopt in een trailer duwen en naar het slachthuis transporteren, met alle ellende vandien. Het is nog maar de vraag of dat beter is dan een dier te laten sterven of af te schieten op de plek waar het geboren is. 'Dus als je het ethisch bekijkt, als je er dieper over nadenkt, dan is het best moeilijk om te zeggen dat het voor het dier beter is om nu maar in te grijpen, ook al lijkt dat in eerste instantie wel het geval.'

Ook Renee Meisner, kuddecoördinator van Stichting Ark, die momenteel circa vijftig terreinen beheert, betreurt het wanneer een zieke of oude koe, die jarenlang in een bepaald gebied geleefd heeft, uit de groep gelicht en in een veewagen naar een slachthuis afgevoerd wordt. 'Laat haar dan maar netjes doodgaan in dat bosje dat ze zelf heeft uitgezocht. Dat vind ik dan netter tegenover die koe.'

Qua welzijn, meent Griekspoor, hebben zijn dieren het beter getrof-

fen dan het gemiddelde landbouwhuisdier. Een koe bij een boer wordt 4 tot 5 jaar oud en dan is het op, terwijl de Heckrunderen 15 tot 16 jaar oud worden. De konikpaarden hebben het in vergelijking met manegepaarden geweldig. 'Ze hoeven niet hoog te springen of hard te lopen. Ze hoeven alleen maar in leven te blijven.'

Vanwaar dan toch die schier eindeloze stroom van klachten van de kant van de dierenbescherming en ook van de kant van boeren en bezoekers? De terreinbeheerders die we interviewden, wijten dit aan onbegrip. Terwijl de terreinbeheerders in principe geen verschil maken tussen van oorsprong gedomesticeerde dieren zoals Heckrunderen en konikpaarden enerzijds en wilde dieren zoals edelherten en reeën anderzijds, doet het publiek dat heel uitdrukkelijk wel. Omdat een Heckrond op een koe en een konikpaard op een rij- of manegepaard lijkt, denken mensen dat je daar dan ook heel anders mee om zou moeten gaan dan met wilde dieren. 'Een paard doodschieten is in de menselijke beleving toch heel iets anders dan een hert doodschieten', aldus Griekspoor, 'terwijl het in principe eigenlijk precies hetzelfde is.'

Vanwege de hoge aaibaarheidsfactor eist het publiek een apart regime voor konikpaarden. 'Voor veel mensen is het paard een pluchen dier', stelt Johan Bekhuis, terreinbeheerder in de Millingerwaard, 'terwijl wij die dieren toch willen benaderen zoals we een ree of een haas benaderen.' De omwoners klagen voortdurend dat de konikpaarden in ons terrein niet geroskamd worden, dat ze met klitten in hun haren rondlopen, dat de hengsten af en toe een flinke trap naar elkaar uitdelen enzovoort. Een aantal mensen uit Kekerdome heeft zich volgens Bekhuis persoonlijk over de dieren ontfermd. Die maken dagelijks een rondje met de fiets door het terrein en melden wanneer er naar hun mening iets mis is.

Bekhuis noemt een incident waarbij hij zich onder druk van de publieke opinie heeft laten verleiden tot een voorbarige actie met noodlottige gevolgen. Het ging om een van de hengsten die als gevolg van een bijtewond met een flinke etterbuil rondliep. Had hij zelf mogen kiezen, dan had hij de zaak op zijn beloop gelaten. Maar het regende telefoontjes, 'en op z'n laatst word je een beetje murw van al die publieke aandacht'. Dus werd er een dierenarts bijgehaald. Het dier liet zich niet vangen en de arts was gedwongen het dier met een schot te verdoven. Dat ging goed totdat de kudde in beweging kwam en de hengst mee ging hobbelen, de rivier in liep en verdronk. 'Achteraf denk je dan: ik had niet moeten ingaan op wat de mensen zeggen. Wat is nu een zweer? Dus je zit altijd te schipperen tussen wat je zelf nodig vindt en wat andere mensen nodig vinden.'

De publieke opinie wordt door de terreinbeheerders als een permanente belemmering ervaren. De Oostvaardersplassen vormen het

boegbeeld van natuurontwikkeling, stelt Griekspoor, het terrein heeft een voorbeeldfunctie en heel Nederland kijkt als het ware over de schouder van de beheerder mee. Je moet volgens Griekspoor oppassen dat je puur onder druk van de publieke opinie gedwongen wordt om heel snel de trekker over te halen. Ook met de Millingerwaard zit men in de etalage, aldus Bekhuis, er hoeft maar iets te gebeuren en je krijgt er een telefoontje over. 'Je krijgt de wind van voren, continu.' Alles draait uiteindelijk om draagvlak, 'en dat krijg je niet voor elkaar als je de kont tegen de krib gooit en dwars gaat liggen'. Dat is ook de mening van Griekspoor. Je moet iemand die meldt dat er ergens een veulentje loopt niet afschepen met de boodschap:

'Tja mevrouw, dat is de natuur en over een week is het wel dood. Dan gaan ze nog een keer kijken, en daar loopt het weer, en nog een dag later beweegt het alleen nog zijn pootjes. Daar win je niks mee. Wat je daarmee creëert, is een stuk aversie.'



Individualisme versus holisme

Wanneer we de opvattingen van de kuddebeheerders vergelijken met die van boeren, bezoekers en dierenbeschermers, dan blijkt het voornaamste meningsverschil te draaien om de vraag of en in hoever grote grazers in natuurgebieden (nog) gedomesticeerd of (al) wild zijn. Terwijl het ene kamp de uitgezette paarden en runderen als gedomesticeerde dieren beschouwt, waarvoor de individuele zorgplicht onverkort van kracht behoort te zijn, meent het andere kamp dat deze die-

ren – ook ethisch gezien – in niets verschillen van de allang in het wild levende herten en reeën. De vraag is nu of de milieufilosofie ertoe kan bijdragen deze patstelling te doorbreken. Dat lijkt op het eerste gezicht niet erg waarschijnlijk. De milieufilosofische discussie weerspiegelt namelijk tot op grote hoogte het sterk gepolariseerde debat tussen dierenbeschermers aan de ene en natuurbeschermers aan de andere kant.

Rond 1980 ontbrandde een felle strijd tussen individualistisch georiënteerde dierethici en holistisch georiënteerde eco-ethici. Voor die tijd heerste de verwachting dat een adequate milieu-ethiek zich vanzelf zou ontwikkelen in het verlengde van de dierethiek. Immers, zowel in de dierenbevrijdingstheorie van Peter Singer als in de dierenrechtentheorie van Tom Regan werd de traditionele moraal vanwege haar antropocentrische uitgangspunten als 'chauvinistisch' en 'speciesistisch' terzijde geschoven. Nu de mens eenmaal van zijn exclusieve morele voetstuk was gestoten, was dan niet de tijd rijp voor een morele rehabilitatie van de rest van de levende natuur? Nog in 1983 betoogde Regan dat zijn individualistisch georiënteerde *rights-based view* volledig aan de wensen van de natuurbeschermers tegemoet zou komen. Immers, 'wanneer we gepast respect tonen voor de rechten van individuen die samen de biotische gemeenschap vormen, zou die gemeenschap dan ook niet beschermd worden?'

Deze retorische vraag was gericht aan het adres van Baird Callicot, die een holistische eco-ethiek heeft ontwikkeld, waarin de biotische gemeenschap in moreel opzicht centraal staat. In 1980 had Callicot in een uiterst polemisch artikel, *Animal liberation: A triangular affair*, de verhoudingen met de dierethici op scherp gesteld. Zo'n agressieve manoeuvre was, zoals hij later verklaarde, nodig om de eco-ethiek nadrukkelijk op de kaart te zetten, tegen de destijds heersende indruk in dat de milieu-ethische vragen wel afdoende door de bestaande dierethiek van Singer en Regan zouden kunnen worden beantwoord.

Als *locus classicus* van de eco-ethiek geldt het intellectuele testament van de in 1948 overleden Amerikaanse bosbouwkundige en wildbeheerder Aldo Leopold, *A sand county almanac*. De opvattingen van Leopold, bekend onder de naam *land ethic*, zijn vooral door Callicott tot een samenhangende en wijsgerig verantwoorde eco-ethiek uitgewerkt. De 'land ethic', stelt Leopold, 'changes the role of *homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it'.⁵ Deze ethiek houdt volgens Leopold moreel respect voor de overige leden van de landgemeenschap in ('animals and plants' maar ook 'soils and waters!'), maar vooral respect voor deze gemeenschap als zodanig. Dit komt pregnant tot uitdrukking in de samenvattende formule van de landethiek, haar morele grondregel of 'categorisch imperatief': 'A thing is right when it tends to preserve the integrity, stabi-

lity, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.⁶

Het denken van Leopold is sterk door de wetenschap van de ecologie beïnvloed. Aanvankelijk speelde hij in navolging van Frederic Clements met de gedachte van het natuurlijk milieu als een superorganisme, waarvan de soorten de organen en de individuen de cellen vormen. Later nam hij de zogenaamde *community ecology* van Charles Elton als richtsnoer. Biotische gemeenschappen werden door Elton als uitgebreide voedselketens voorgesteld. Elke soort bezet daarin een '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 ecosysteemecologie van Arthur Tansley, die de ecologie van een descriptieve en comparatieve wetenschap in de traditie van het klassieke natuurhistorische onderzoek voorgoed in een exacte wetenschap naar het voorbeeld van de moderne natuurwetenschappen omvormde. Uitgaande van de premisse dat energie als dé pasmunt van de huishouding der natuur beschouwd moet worden, wist Tansley de ecologie namelijk op de thermodynamica der open systemen aan te sluiten. Volgens Callicott is het uiteindelijk Tansleys ecosysteemmodel 'which informs the cardinal practical precepts of the land ethic'.⁷

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 energievelden of lokale perturbaties in energiestromen. Uit deze visie volgt dan ook volgens Callicott 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 munststuk, 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. Trofische asymmetrieën vormen de kern van de biotische gemeenschap. Dat lijkt onjuist, onrechtvaardig. Maar zo is de biotische gemeenschap nu eenmaal georganiseerd.⁸

Vanuit holistisch perspectief hebben we volgens Callicott de 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 exoten en gedomesticeerde soorten en de hieruit voortvloeiende ontwrichting van populaties inheemse, wilde dieren.

Vandaar dat Callicott de preoccupatie van dierethici met gedomesticeerde dieren ongemeen fel afwijst. Deze dieren zijn, aldus Callicott, menselijke voortbrengselen, levende artefacten, die geen moreel respect verdienen en die vanuit ecologisch gezichtspunt zelfs als een 'plaag' beschouwd moeten worden: runderen noemt hij bijvoorbeeld 'hoofed locusts' (sprinkhanen met hoeven). Ze vormen volgens Callicott een even grote of nog grotere bedreiging voor de natuur dan een vloot 'four-wheel-drive off-road vehicles'. De klacht van dierethici dat het 'natuurlijk gedrag' van kippen en kalveren in de intensieve veehouderij op wrede wijze wordt aangetast is onzinnig omdat ze zo'n gedrag 'net zomin als tafels en stoelen' vertonen. Omdat ze opgefokt zijn tot volgzzaamheid, meegaandheid, stompzinnigheid en afhankelijkheid, is de poging deze dieren te bevrijden bij voorbaat tot mislukken gedoemd.

Een ander zwak punt van de individualistische dierethiek is dat zij geen enkele grond erkent om het redden van zeldzame of bedreigde dieren voorrang te geven boven het redden van algemeen voorkomende exemplaren. Het laatste exemplaar van een soort heeft volgens Regan niet meer recht op onze morele zorg en aandacht dan een willekeurig (landbouw)huisdier.

Ten slotte maken de dierethici in moreel opzicht ook geen onderscheid tussen inheemse en uitheemse soorten. Het is in hun ogen ontoelaatbaar jacht te maken op exoten, ook wanneer ze een verwoestende invloed hebben op inheemse populaties. Jacht is voor dierethici sowieso taboe, terwijl eco-ethici onder bepaalde omstandigheden bejaging willen toestaan, bijvoorbeeld waar herten bij het ontbreken van natuurlijke predatoren als wolven de neiging hebben om de *carrying capacity* van hun biotoop te overschrijden, hetgeen vervolgens tot degradatie van het ecosysteem kan leiden. In zulke gevallen moet de mens noodgedwongen de rol van toppredator op zich nemen en het populatieoverschot afschieten (*culling*).

Het is volgens Callicott een bewijs voor hun 'ecologische ongeletterdheid' dat dierethici een zorgplicht voor individuele dieren bepleiten, ongeacht het feit of deze dieren wild of tam, zeldzaam of veel voorkomend, inheems of uitheems zijn. Omdat de biotische gemeenschap meer is dan de som van haar leden, kan van zo'n algemene zorgplicht ten aanzien van individuele dieren geen sprake zijn.

'De landethiek kent uitdrukkelijk geen gelijke morele waarde toe aan alle leden van de biotische gemeenschap; de morele waarde van indivi-

duen [met inbegrip, let wel, van menselijke individuen] is relatief, afhankelijk van de specifieke relatie van elk tot de collectieve entiteit die Leopold "land" noemde.⁹

De dierethici verzetten zich tegen zo'n holistische visie, waarin individuele dieren niet meer zijn dan tijdelijke vehikels van genetisch materiaal en slechts als 'koren op de evolutionaire molen' dienen.¹⁰ Ze menen dat individuele dieren niet opgeofferd mogen worden ten behoeve van de soort, de leefgemeenschap of het ecosysteem. Het is naar hun oordeel een misvatting te denken dat onze morele verantwoordelijkheid ten opzichte van soorten, gemeenschappen en ecosystemen groter is dan die ten opzichte van individuele dieren. Dergelijke entiteiten zijn abstracties; in tegenstelling tot individuele dieren hebben zij geen hart en longen, kunnen zij geen pijn lijden of plezier beleven en bezitten ze ook niet zoiets als een eigen welzijn.¹¹

Op Callicotts aanval reageerde Regan in *The case for animal rights* met het verwijt dat de eco-ethici zich schuldig maken aan 'environmental fascism' voor zover zij de rechten van individuen ondergeschikt maken aan de vermeende belangen van het grotere geheel waarvan ze een integraal deel vormen. 'Environmental fascism and the rights view are like oil and water', constateerde Regan, 'they don't mix.'¹² En één jaar later karakteriseerde Mark Sagoff, een medestander van Callicott, de relatie tussen dier- en eco-ethiek als 'bad marriage, quick divorce'. Het gaat natuurbeschermers allereerst om het behouden van natuurlijke processen, aldus Sagoff, en processen als natuurlijke selectie betuigen nu eenmaal weinig respect voor de 'rechten' van individuele dieren.¹³

De theorie der concentrische cirkels

Met deze slagenwisseling leek het lot van de milieu-ethiek beslist en leek zij onherroepelijk af te stevenen op een definitieve scheiding der geesten: terwijl de dierethici zich beklagden over de morele ongevoeligheid van de eco-ethici voor dierenleed, hekelden de eco-ethici het *Bambi-syndroom* van de dierethici. Net als in de politieke discussie tussen voor- en tegenstanders van introductieprogramma's dreigde ook het gesprek in de ethische discussie tussen individualisten en holisten definitief af te breken. Maar reeds enkele jaren na zijn frontale aanval ondernam Callicott een poging om het gestrande huwelijk te redden en bood hij de dierethici een 'olijftak' aan.

In een artikel uit 1988, *Animal liberation and environmental ethics: Back together again*, onderscheidde Callicott verschillende gemeenschappen die als concentrische cirkels om elkaar heen liggen: de

gemeenschap van mensen, de gemengde gemeenschap van mensen en gedomesticeerde dieren, en ten slotte de wijdere biotische gemeenschap die ook wilde dieren 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 biotische gemeenschap. Zo'n hiërarchische ordening maakt het volgens Callicott mogelijk om morele aanspraken tegen elkaar af te wegen en conflicten zo op systematische wijze op te lossen.

Met deze theorie van concentrische cirkels kwam Callicott niet alleen tegemoet aan de morele bekommernis van dierethici met gedomesticeerde dieren, maar dreigde hij eveneens de deur open te zetten voor de terugkeer van de traditionele ethiek, waarin de mens uiteindelijk de maat aller dingen is. Om deze voor de hand liggende tegenwerping te ontkrachten stelde Callicott dat de nieuwere verplichtingen die uit de grotere gemeenschap voortvloeien repercussies moeten hebben voor de oudere verplichtingen uit 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.'¹⁴

Met deze clause probeerde Callicott de deur naar het antropocentrisme weer dicht te gooien maar deed hij tegelijk afbreuk aan de idee van een hiërarchische ordening, waarmee conflicten op systematische wijze opgelost zouden kunnen worden. De vraag hoe verschillende morele claims in concreto tegen elkaar afgewogen kunnen worden, wordt door Callicott niet beantwoord.

Een poging om op die vraag wel een duidelijk antwoord te formuleren is te vinden in het boek *Environmental justice* van Peter S. Wenz. De milieufilosoof Wouter Achterberg noemt dit 'de meest uitgewerkte en waardevolle poging ethische principes te formuleren en te rechtvaardigen voor de oplossing van belangenconflicten tussen mensen en andere natuurlijke entiteiten'.¹⁵ Net als Callicott rangschikt ook Wenz onze morele verhoudingen volgens concentrische cirkels. Morele verplichtingen ontstaan volgens Wenz in de context van werkelijke of

mogelijke interacties. Hoe hechter onze relaties met anderen, hoe groter het aantal en de bindende kracht van de verplichtingen ten opzichte van die anderen.

Wenz onderscheidt globaal twee typen verplichtingen: negatieve en positieve rechten. Negatieve rechten, zoals het recht op leven, vrijheid en eigendom, dienen ons van inmenging door anderen te vrijwaren. Positieve rechten daarentegen verlangen dat we anderen bijstaan bij het verkrijgen van elementaire zaken als voeding, huisvesting, scholing en medische zorg. Zij zijn volgens Wenz niet beperkt tot mensen maar strekken zich ook uit tot gedomesticeerde dieren; ze nemen echter wel in aantal en in kracht af naarmate anderen verder van ons af staan. Negatieve rechten hebben een groter bereik dan positieve rechten en strekken zich ook uit tot wilde dieren. In tegenstelling tot positieve rechten worden zij doorgaans niet geringer naarmate we ons van het centrum naar de periferie bewegen.

In Wenz' theorie van concentrische cirkels verkeren gehouden en gedomesticeerde dieren in een ietwat paradoxale positie. Voor zover ze van ons afhankelijk zijn dragen we een zekere verantwoordelijkheid voor hun gezondheid en welzijn. Maar domesticatie en gevangenschap moeten in het algemeen beschouwd worden als schendingen van hun negatieve recht op vrijheid. 'Daarom zou het merendeel van deze dieren, nadat hun aantallen (bijvoorbeeld via selectieve sterilisatie) tot ecologisch aanvaardbare niveaus gereduceerd zijn, in de vrije natuur geherintroduceerd moeten worden.'¹⁶ Eenmaal verwilderd kunnen deze dieren geen enkele aanspraak meer maken op positieve rechten. Dat zou namelijk volgens Wenz tot absurde consequenties voeren, zoals het verlenen van veterinaire bijstand aan dieren in het wild.

Wilde dieren hebben dus uitsluitend negatieve rechten. Anders dan bij positieve rechten het geval is, boeten deze rechten niet aan kracht in wanneer we ons van de binnenste naar de buitenste cirkel verplaatsen. Wat volgens Wenz wel verandert is de rangorde tussen de verschillende negatieve rechten. In de omgang tussen mensen geniet het recht op leven doorgaans de voorrang boven het recht op vrijheid. Dat geldt ook voor de omgang tussen mensen en dieren. Net zomin als wij vrij zijn om elkaar het leven te benemen, mogen we dieren doden, behalve wanneer dat nodig is om te overleven, bijvoorbeeld bij gebrek aan voedsel of bij gevaarlijke confrontaties. Maar in de omgang tussen dieren in het wild is het precies omgekeerd en komt het recht op vrijheid vóór het recht op leven. Anders zou men ook nu weer tot absurde consequenties komen en zou men de wolf zijn vrijheid moeten ontnemen om het recht op leven van het schaap te waarborgen. Kortom: mensen moeten dieren vrij laten en zich ook niet bemoeien met de relatie tussen predatoren en prooidieren.

Wenz rondt zijn verhaal af met een beschouwing omtrent die elementen van ons natuurlijk milieu die aan de morele aandacht van de dierethici ontsnappen omdat deze elementen niet beschikken over een (zelf)bewustzijn en evenmin gevoelens van lust en onlust kennen. Dergelijke elementen, zoals lagere organismen en planten, die Wenz in de buitenste cirkel situeert, bezitten weliswaar positieve noch negatieve rechten; we hebben echter wel de morele plicht evolutionaire processen die (op de lange duur) de biodiversiteit bevorderen zo veel mogelijk ongestoord te laten verlopen. We moeten, aldus Wenz, voorkomen dat ecosystemen hun vitaliteit verliezen en dat soorten verdwijnen.

De poging van Callicott en Wenz om de individualistische dierethiek en de holistische eco-ethiek via een theorie van concentrische cirkels met elkaar te verzoenen, loopt in feite uit op een soort boedelscheiding: de dierethiek gaat over de gezondheid en het welzijn van gedomesticeerde en gehouden dieren, de eco-ethiek over wilde dieren als leden van de biotische gemeenschap en als onderdelen van het ecosysteem. Het voordeel van dit voorstel is dan ook dat het een eind belooft te maken aan de onvruchtbare strijd tussen twee partijen die elkaars legitimiteit over en weer voortdurend betwisten en het alleenrecht inzake de milieu-ethiek voor zichzelf opeisen. Maar die belofte kan niet worden waargemaakt, omdat de discussie zich nu verplaatst van de vraag wat er in moreel opzicht dient te prevaleren, het individu of het grotere geheel, naar de vraag waar de scheidslijn tussen gedomesticeerd en wild, of – meer algemeen – tussen cultuur en natuur, nu precies getrokken moet worden. En het is, zoals al eerder bleek, juist deze onderliggende vraag die de gemoederen in het debat over de introductie van grote grazers in natuurgebieden sterk verdeeld houdt. Vallen deze dieren onder de gedomesticeerde soorten of kunnen ze vergeleken worden met wilde soorten als herten, reeën en bevers? In het eerste geval geldt de individuele zorgplicht, in het tweede geval niet. In de volgende paragraaf zullen we deze vraag nader bestuderen en een voorstel formuleren waarmee de impasse in het debat tussen dieren- en natuurbeschermers doorbroken kan worden.

Natuur versus cultuur

Conform de door Callicott en Wenz bepleite boedelscheiding aangaande het morele verkeer met gedomesticeerde en wilde dieren, trekt het gros der eco-ethici een scherpe grens tussen cultuur aan de ene en natuur aan de andere kant. Het gaat eco-ethici vooral om het behouden en beschermen van 'echte', zo veel mogelijk 'ongerepte', niet door mensenhand beroerde, natuur. Het argument van de echtheid of authenticiteit van de natuur wordt echter niet alleen door eco-ethici aan-

gevoerd maar wordt vaak ook door hun tegenstanders aangegrepen. Zij ondersteunen hun pleidooi voor een individuele zorgplicht namelijk meer dan eens door erop te wijzen dat er van echte of authentieke natuur in een bepaalde situatie of een bepaald gebied geen sprake is of kan zijn.

Een voorbeeld hiervan levert de discussie over de vraag welke handelwijze gepast is jegens zieke zeehonden of verlaten zeehondenbaby's uit het Waddengebied. De Deense bioloog Svend Thougard verdedigt in deze discussie het standpunt dat, nu het de zeehond in de Waddenzee weer meer voor de wind gaat, verzorging van zieke of verlaten exemplaren niet langer noodzakelijk is, en dat opvang en weer uitzetten van zulke dieren zelfs schadelijk is voor de populatie, bijvoorbeeld vanwege genetische verzwakking. In Denemarken krijgen aangeboden zeehondenbaby's ('huilers') thans een spuitje. Lenie 't Hart, directeur van de zeehondencreche in Pieterburen, verdedigt daarentegen dat er sprake blijft van een zorgplicht voor deze dieren:

'Niet iedereen hoeft over te lopen van dierenliefde, maar dat je zo'n kwetsbaar diertje opzettelijk doodt... Ik vind dat de mens een zorgplicht heeft voor de dieren. Nu er geen echte wilde natuur meer is – en de Waddenzee is allang geen wilde natuur meer met al onze vervuiling en verstoring – moeten we de kwetsbare dieren helpen.'¹⁷

Dit argument – dat er van echte natuur allang geen sprake meer kan zijn – speelt ook een rol in een ander karakteristiek moreel conflict tussen dieren- en natuurbescherming. In 1993 protesteerde de organisatie PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) heftig tegen het in valstrikken vangen van verwilderde varkens op Hawaï. Deze varkens zijn de schrik van de natuurbeschermers omdat ze de laatste resten tropisch regenwoud in afgelegen bergstreken met de eigen inheemse vogel- en slakkensoorten verwoesten. PETA argumenteert echter dat Hawaï niet langer 'natuurlijk' is na de introductie van vele exotische soorten: 'Thus by claiming that Hawaï is not part of nature anymore, PETA feels justified in giving greater ethical weight to the suffering of individual mammals than to the survival of entire, endemic species.'¹⁸

In deze conflicten draait het om de vraag waar de grens tussen cultuur en natuur precies getrokken dient te worden. De uiteenlopende beoordelingen ten aanzien van die grenslijn vertonen een opvallende gelijkenis met de spreekwoordelijke tegengestelde inschattingen van een optimist en een pessimist. Dezelfde feitelijke toestand laat de optimist verklaren: 'Het glas is nog half vol', en de pessimist: 'Het glas is al half leeg'. Op soortgelijke manier zal een dierethicus van een bepaald

natuurgebied zeggen: 'Dit stuk natuur is al zozeer door de mens beïnvloed dat we de dieren die er leven niet aan hun lot mogen overlaten', en zal een eco-ethicus over hetzelfde gebied beweren: 'Met dit stuk natuur zijn we al behoorlijk op weg naar een nagenoeg-natuurlijke natuur zodat we de dieren met een gerust hart aan hun lot kunnen overlaten.' Dit welles-nietes spelletje beheerst ook de vraag naar de status van de grote grazers zelf. Terwijl de ene partij de grote grazers als gedomesticeerde dieren beschouwt, waarvoor de individuele zorgplicht onverkort behoort te gelden, is de andere partij de mening toegedaan dat deze dieren wel degelijk vergeleken mogen worden met de allang in het wild levende herten, reeën en bevers, die het zonder zorgplicht moeten stellen.

Beide partijen beschouwen de verhouding tussen natuur en cultuur als een absolute tegenstelling, en verschillen slechts van mening omtrent de grens daartussen: kunnen we hier of elders nog wel van 'echte' en 'ongerepte' natuur spreken of is die natuur al door menselijk ingrijpen zozeer gestempeld dat dergelijke predikaten hierop niet langer van toepassing zijn? Om de impasse, waartoe de discussie over deze vraag telkens weer aanleiding geeft, te doorbreken, dient men het absolute natuurbegrip vaarwel te zeggen en zich in plaats daarvan te richten naar een relatief natuurbegrip. De haarscherpe scheidslijn tussen natuur en cultuur maakt dan plaats voor een hybride middengebied, een breed continuüm van mengvormen, waarin dus niet meer sprake kan zijn van 'het een of het ander', maar wel van 'meer of minder'.

Voor een dergelijke perspectiefwisseling levert de eco-ethicus Holmes Rolston een nuttige aanzet. Rolston benadrukt dat we verschillende betekenissen van het begrip 'natuurlijk' zorgvuldig moeten onderscheiden om niet hopeloos in onze argumentaties verstrikt te raken. Volgens een eerste betekenis houdt 'natuurlijk' in: 'overeenkomstig de natuurwetten'. In deze betekenis is elke menselijke en niet-menselijke activiteit natuurlijk. Noch het bijvoederen van grote grazers, noch het verorberen van het uitgestrooide voedsel door deze dieren gaat in tegen de natuurwetten. Volgens een tweede betekenis is het begrip 'natuurlijk' uitsluitend van toepassing op spontane gebeurtenissen in de wilde natuur. In deze betekenis worden alle weloverwogen menselijke activiteiten en hun bedoelde en onbedoelde gevolgen als kunstmatig of artificieel beschouwd. Aangezien alle handelingen van mensen in deze opvatting de spontane gang van de natuur onderbreken, is het voor natuurbeschermers onmogelijk om natuurlijk te handelen.

Is het volgens de eerste betekenis dus onvermijdelijk natuurlijk te handelen, volgens de tweede betekenis is dat juist onmogelijk. Veel denken over natuurlijkheid wordt dan ook heen en weer geslingerd

tussen het onvermijdelijke en het onmogelijke. Om deze impasse te doorbreken introduceert Rolston een derde betekenis van natuurlijkheid, die verenigbaar is met menselijk beheer. Volgens deze betekenis wordt natuurlijkheid als iets relatiefs en gradueels opgevat: sommige ingrepen zijn meer, andere minder natuurlijk. Wanneer we van deze betekenis uitgaan hoeven we herstelde natuur niet direct af te doen als onecht of *fake*. Zeker, vergeleken met oorspronkelijke, ongerepte natuur is er sprake van verminderde natuurlijkheid, maar wat er aan natuurlijkheid overblijft is daarom nog niet illusoir. De loop van de natuurlijke historie is weliswaar door menselijk ingrijpen onderbroken, maar herstelde natuurlijke processen zijn toch als betrekkelijk natuurlijk te beschouwen.

Rolston probeert zijn punt met de volgende vergelijking duidelijk te maken:

'A broken arm, reset and healed, is relatively more natural than an artificial limb, though both have been medically manipulated. The arm, decades later, is not a "reasonable illusion" of a pristine arm. Except for hairline bone scars it may be indistinguishable from the arm nature gave. Likewise with a restored forest or range, the historical genesis has been partially interrupted. But henceforth, deliberately put back in place, spontaneous nature takes over as before. Trees blow over in storms, coyotes hunt ground squirrels, lightning causes burns, natural selection resumes.'¹⁹

In zijn bloemlezing *De bewoonde wereld* komt ook Kóos van Zomeren tot de conclusie dat 'natuur' nog het beste als een bij uitstek relatief begrip beschouwd kan worden.

'Zij is nooit volmaakt, je hebt er alleen maar meer of minder van. Een zomertaling is meer natuur dan een muskusrat, een muskusrat is meer natuur dan mijn hond, mijn hond is meer natuur dan ik en ik, nou ja, ik ben toch altijd nog meer natuur dan mijn schrijfmachine. Een voordeel van deze benadering is dat we verschil kunnen maken tussen mensenwerk en mensenwerk. Het verschil tussen een boerensloot en een asfaltweg is een levende salamander. En het verschil tussen een boerensloot van 1960 en een boerensloot van nu is een broedende zomertaling.'²⁰

Rolstons voorstel om natuurlijkheid eerder als een relatieve dan als een absolute categorie te beschouwen heeft het voordeel dat menselijk beheer en natuurlijkheid elkaar niet per se uitsluiten. Toenemende natuurlijkheid staat niet gelijk aan afnemend menselijk ingrijpen. Het

beheer verdwijnt niet maar verandert van vorm. We moeten ten aanzien van de natuur de teugels laten vieren, maar dat vereist eerder meer dan minder rij- en stuurmanskunst.²¹

De-domesticatie als leerproces

Door het denken in termen van grenzen te vervangen door een denken in termen van graden kan bovendien beter recht worden gedaan aan het dynamische karakter van de-domesticatieprocessen, waarbij dieren zich stapje voor stapje van een door en door cultureel naar een meer en meer natuurlijke context bewegen. Hoewel de uitkomsten van dergelijke processen altijd ongewis zijn, mag er niet – onder het motto ‘eens gedomesticeerd, altijd gedomesticeerd’ – op voorhand van worden uitgegaan dat ‘verwildering’ slechts verwaarlozing en verwezing oplevert, zoals de dierenbeschermers vrezen. Van de andere kant kan het streven de natuur haar eigen gang te laten gaan en de dieren op hun eigen benen te laten staan ook niet betekenen dat men de zaken totaal op hun beloop laat en de dieren compleet aan hun lot overlaat. Deze suggestie wordt in maatgevende beleidsdocumenten wel gewekt door de aanbeveling om in nagenoeg-natuurlijke gebieden te volstaan met eenmalige inrichtingsactiviteiten, waarna alleen extern beheer geoorloofd is en men dus van elke vorm van intern beheer dient af te zien. Met het bewust inleiden van een de-domesticatieproces onder grote grazers wordt een experiment in gang gezet met onvoorspelbare gevolgen en onbekende morele risico's. Het betreft een langdurig leerproces, niet alleen voor de dieren, die het vermogen moeten ontwikkelen om zich onder bepaalde omstandigheden zo veel mogelijk zelf te redden, maar eveneens voor de betrokken beheerders en beleidsambtenaren alsook het grote publiek.

Bij de-domesticatie als leerproces speelt ervaring op verschillende niveaus een belangrijke rol. Het vergt bijvoorbeeld enige ervaring om te weten wat men wel of niet kan doen in bepaalde situaties. Zo ging men in de Oostvaardersplassen aanvankelijk uit van het ‘deskundige advies’ om de paarden twee keer per jaar te bekappen, maar ervaring leerde snel dat dat niet nodig was. Hoefgroei blijkt zich na verloop van tijd aan te passen aan de aard van het terrein. De hoef breekt dan tijdens droge perioden vanzelf op de goede plek af. Aangezien er nog maar korte tijd ervaring is opgedaan met de-domesticatie, zijn er tal van problemen waar men nog geen duidelijke kijk op heeft. Het is bijvoorbeeld moeilijk een juiste inschatting te maken van de sterftetekansen van grote grazers. In deze situatie zou men terug kunnen grijpen op ervaringen uit het verleden. Zo baseert H. Prins zich op historische bronnen over de veehouderij in de Middeleeuwen om zicht te krijgen op de

levensverwachtingen van Heckrunderen en konikpaarden in grote natuurgebieden. Een van de conclusies van Prins is dat bijvoeding in de winter minder gunstig is dan men misschien zou verwachten. Wintersterfte wordt hierdoor wel verlaagd maar zij kan ook het risico van een verhoogde (ziektegerelateerde) zomersterfte met zich meebrengen.²²

Behalve door dergelijke analogiestudies kunnen de beheerders hun ervaring ook uitbreiden door regelmatig overleg met collega's. Dit kan resulteren in scholingsmateriaal ten behoeve van beleid en beheer en bovendien in voorlichtingsmateriaal voor bezoekers en omwonenden. Ook ten aanzien van het grote publiek geldt dat ervaring bijdraagt aan begrip voor de-domesticatie. Niet elke afwijking van het manegepaard-model impliceert verwaarlozing. Goede voorlichting kan ook hier een helpende hand bieden. Ten slotte moet er ook meer ervaring worden opgedaan met de uiteindelijke effecten van begrazing en betreding in het algemeen. Recent onderzoek suggereert dat natuurlijke begrazing slechts op beperkte schaal bijdraagt aan optimale natuurlijkheid en biodiversiteit.²³

De theorie van de ethische cartografie

De opvatting van de-domesticatie als een langdurig leerproces, waarbij men dieren als het ware dwingt om van de gemengde naar de biotische gemeenschap te verhuizen, impliceert dat er geen scherpe grens getrokken kan worden waar onze zorgplicht ten aanzien van individuele dieren definitief ophoudt en waar alleen de soort, de leefgemeenschap of het ecosysteem nog morele relevantie bezit. In plaats van een haar-scherpe scheidslijn is er bij geïntroduceerde dieren dan ook eerder sprake van een tussengebied, een middenzone, waarover de 'moresdictie' noch door de individualistische dierethici, noch door de holistische eco-ethici eenzijdig en exclusief geclaimd kan worden. De overgang van een absoluut naar een relatief natuurbegrip heeft dan ook tot gevolg dat we tegelijkertijd nog een andere overgang moeten voltrekken en van een monistische naar een pluralistische ethiek moeten overstappen. Die stap werd op overtuigende wijze gezet door Christopher Stone.²⁴

Stone verzet zich met kracht tegen het monistisch karakter van de heersende milieu-ethiek. Deze is telkens weer op zoek naar die ene maatstaf waaraan het relatieve gewicht van de verschillende morele claims kan worden afgemeten, om vervolgens een systeem van prioriteiten te kunnen ontwerpen. Volgens Stone is het, gezien het enorme verschil in complexiteit tussen individuen, soorten, gemeenschappen en ecosystemen, simpelweg onmogelijk om conflicterende aanspraken als het ware binnen eenzelfde metriek stelsel tegen elkaar af te wegen.

De heersende milieu-ethiek deelt haar monistisch karakter met de traditionele ethiek, waarvan zij juist afstand wil nemen. Dat het moreel monisme binnen de traditionele ethiek zo weinig discussie heeft opgeroepen, hangt samen met haar onderwerp: personen en hun onderlinge relaties. Problematisch wordt een dergelijk monisme pas op het moment dat allerlei exotische entiteiten de morele arena betreden: toekomstige generaties, doden, embryo's, dieren, bomen, rotsen, robots et cetera. Het antwoord van het gros der milieu-ethici op deze uitdaging luidt 'moreel extensionisme': men rekt het traditionele raamwerk zover op dat het behalve personen en hun relaties ook dergelijke exotische entiteiten omvat.

Christopher Stone noemt deze pogingen 'geforceerd' en pleit ervoor om de nieuwe uitdaging het hoofd te bieden door het morele monisme in te ruilen voor een moreel pluralisme. Hij weigert te aanvaarden dat alle morele activiteiten in alle contexten onderworpen zijn aan een enkel overkoepelend principe (of samenstel van principes) zoals Kants categorische imperatief, Bentham's 'greatest good for the greatest number' of Leopolds 'integrity, stability and beauty of the biotic community'. Stone neemt afscheid van extensionistische metaforen, zoals Singers beeld van de uitdijende cirkel of Callicots beeld van de jaarringen van een boom. In plaats daarvan introduceert hij de metafoor van de kaart.

Om te beginnen moet men volgens Stone van een bepaald gebied ten minste twee empirische kaarten maken. De eerste kaart heeft betrekking op de actuele situatie, waarin men bijvoorbeeld tot de introductie van grazers wil overgaan. Zo'n kaart beschrijft zaken als de grootte van het terrein, de bodemgesteldheid, de aanwezige flora en fauna, het voorkomen van cultuurhistorische landschapselementen of landschapsstructuren et cetera. De tweede kaart toont hoe het terrein er in de nabije of verre toekomst naar verwachting uit zal zien, bijvoorbeeld op grond van ecologische prognoses of van bepaalde inrichtingsmaatregelen. Zo kunnen de verschuivingen in beeld gebracht worden die met een zekere waarschijnlijkheid in het terrein zullen optreden.

Deze empirische kaarten dienen als basis voor een reeks ethische kaarten die op verschillende niveaus van complexiteit betrekking hebben. Bij een kaart waarin het individuele dier centraal staat tast je een gebied af op eigenschappen als bewustzijn, intelligentie, begrip van de situatie en vermogen tot lijden. Bij een kaart voor soorten speur je naar zaken als zeldzaamheid, broed- en paargedrag, omvang van de populatie en genetische variabiliteit. Bij een kaart voor ecosystemen gaat het om kwesties als stabiliteit, persistentie en energiestromen.

Om tot een volledig overzicht van de ethische situatie in een bepaald gebied te komen, moeten deze (transparante) kaarten over elkaar

heen gelegd worden. Dat heeft het voordeel dat alle moreel relevante claims op voet van gelijkheid behandeld kunnen worden en doet dus recht aan het dynamische karakter van introductieprogramma's. Ethische kartering kan de blik scherpener voor de complexiteit en gelaagdheid van de morele problematiek op het hybride middenveld tussen cultuur en natuur en kan onder de betrokkenen de nodige sensibiliteit aankweken voor de precare afwegingen waar zij gezamenlijk voor staan. Zo'n project dwingt dieren- en natuurbeschermers om met elkaar rond de tafel te gaan zitten en zich serieus in elkaars standpunten te verdiepen.

Stones voorstel tot ethische kartering heeft dus een communicatieve functie, waarvan het belang niet onderschat moet worden. Maar Stone denkt met dit voorstel meer te kunnen bereiken dan strijdende partijen met elkaar in gesprek te brengen. Ethische kartering zou ook handvatten kunnen bieden om in concrete situaties tot een verantwoorde beslissing te komen. Om dat plausibel te maken, onderscheidt Stone per ethische kaart twee soorten variabelen, waarvan de eerste betrekking heeft op de 'substantie' en de tweede op de 'textuur'. Onder substantieve variabelen verstaat Stone de principes die op een gegeven complexiteitsniveau van toepassing zijn, terwijl de texturele variabelen betrekking hebben op de logische operatoren, waarmee men van geval tot geval tot een afweging tussen deze principes kan komen. We zullen beide soorten variabelen kort de revue laten passeren.

Respect voor potentiële wildheid

Ten aanzien van de substantieve variabelen roept Stones voorstel een interessante vraag op. Van de drie ethische kaarten, die in dit voorstel onderscheiden worden, kunnen er namelijk slechts twee op ondubbelzinnige wijze aan een milieu-ethische positie gekoppeld worden. Bij de kaart voor individuen gelden de principes uit de dierethiek, zoals het respect voor de intrinsieke waarde van dieren (in de dierenrechten-theorie van Regan) of de eis tot het voorkomen van onnodig lijden (in de dierenbevrijdingstheorie van Singer). Bij de kaart voor ecosystemen prevaleren de principes uit de eco-ethiek, zoals de plicht om biodiversiteit in stand te houden en natuurlijke processen zo min mogelijk te verstoren. Bij de kaart voor soorten of populaties raken we enigszins in de problemen en valt er niet zo eenvoudig een principe of stel principes aan te wijzen als bij de andere kaarten. Het gaat hierbij om een fel omstreden middengebied dat door beide kampen in het debat telkens weer eenzijdig geannexeerd dreigt te worden.

De dierethici ontkennen doorgaans de morele relevantie van soorten of populaties en claimen dat grote grazers net als gehouden of gedo-

mesticeerde dieren onder de individuele zorgplicht (horen te) vallen. Op hun beurt lijken ook de eco-ethici weinig oog te hebben voor de morele betekenis van soorten en populaties. Vanuit hun perspectief verschijnen grote grazers primair als middel ter completering van ecosystemen en ter bevordering van de natuurlijke procesgang daarbinnen. Die functie kunnen grote grazers beter vervullen naarmate hun gedrag een grotere natuurlijkheid vertoont. In hun hoedanigheid van 'ecologische vervangers' moeten grote grazers tot op zekere hoogte aan hun lot worden overgelaten en het dus zonder individuele zorgplicht stellen, een 'verwildering' waartegen de dierethici zich juist krachtig verzetten.

Om deze impasse te doorbreken en aan de touwtrekkerij tussen dier- en eco-ethici een einde te maken verdient het aanbeveling de zelfstandige morele betekenis van het niveau van soorten en populaties te benadrukken. Dat kan in het geval van de grote grazers door hun potentiële *wildheid* niet alleen te waarderen vanwege de effecten in het ecosysteem maar als doel in zichzelf. Respect voor potentiële wildheid kan dan als een apart principe aan het middelste niveau van complexiteit worden toegewezen. Dit principe moet ons inziens beschouwd worden als een belangrijk element waarmee een brug tussen dier- en eco-ethici geslagen kan worden.

Dit principe werd onder andere geformuleerd door Bryan Norton, een vooraanstaand pleitbezorger van een pragmatische en pluralistische milieu-ethiek. Norton is van oordeel dat onze interacties met dieren in het wild slechts op het niveau van de populatie of de soort een morele dimensie bezitten. De afwijzing van elke verantwoordelijkheid voor het individuele lot van deze dieren vloeit voort uit het respect dat ze als *wilde* dieren dienen te genieten. Wanneer we hun wildheid willen eerbiedigen, moeten we ons volgens Norton niet bemoeien met hun leven, lijden en sterven: 'We value them, but we value their wildness more; to respect their wildness is, in effect, to refrain from placing a *moral* value on their welfare or their suffering.'²⁵

In de praktijk van het beheer, zo bleek uit onze interviews, speelt dit principe al een zekere rol. Zowel in de Oostvaardersplassen als in de Millingerwaard worden de grote grazers weliswaar primair gezien als onderdeel van het ecosysteem en gewaardeerd om de soortspecifieke effecten die zij in het terrein teweegbrengen; hun aanwezigheid voorkomt dat de gebieden dichtgroeien en bewerkstelligt de variatie die nodig is willen bepaalde planten en dieren er zich vestigen. Maar behalve als motoren van de biotische dynamiek in deze natuurterreinen, worden de grote grazers hier ook als 'doel op zich' gewaardeerd, zoals Jan Griekspoor ons letterlijk meedeelde. Meer nog dan Griekspoor onderstrepen Johan Bekhuis en Renee Meisner dat zij de-domes-

ticatie op zich als een waardevol proces beschouwen. Ze proberen met name de groep konikpaarden zo 'echt' mogelijk te houden, overeenkomstig het ideaal van de tarpan. Het gaat hierbij om een 'terugfokexperiment', waarbij men de genen van de boerenpaarden probeert weg te selecteren, onder het motto 'hoe primitiever hoe liever'. Vanwege de beperkte omvang van de Millingerwaard, kan het de-domesticatieproces hier echter niet volledig aan de natuurlijke selectie worden overgelaten. Men moet de natuur op dit punt noodgedwongen zo veel mogelijk 'nabootsen'. 'We selecteren door mensenhanden', stelt Meisner, 'door met de ogen van een wolf te kijken.'

Bij eco-ethici zal het principe van respect voor wildheid op een zekere instemming kunnen rekenen. De notie van wildheid kan immers zonder veel problemen beschouwd worden als een vertaling naar het niveau van de soort of de populatie van de notie van natuurlijkheid die zij zo hoog in het vaandel voeren. Maar ook voor dierethici moet het principe van respect voor wildheid zonder meer aanvaardbaar zijn. Hun kritiek op de omstandigheden waarin gehouden en gedomesticeerde dieren verkeren is immers in het algemeen gebaseerd op een vergelijking met de situatie van in het wild levende dieren in de vrije natuur. Ze ontkennen echter dat grote grazers zich momenteel in zo'n situatie bevinden en betwijfelen bovendien of zo'n situatie in Nederland überhaupt wel haalbaar is. Hier wreekt zich het in de milieu-ethiek gangbare denken in termen van een binaire tegenstelling tussen gedomesticeerd en wild, of meer algemeen tussen cultuur en natuur.

Ter overbrugging van de tweespalt tussen dier- en eco-ethici inzake grote grazers is het principe van respect voor wildheid dan ook niet voldoende als het niet wordt aangevuld met een tweede element: de relativisering van het onderscheid tussen natuur en cultuur, waarbij het denken in termen van het 'één' of het 'ander' plaatsmaakt voor dat in termen van 'meer' of 'minder'. Het gaat om *potentiële* wildheid: de-domesticatie is een dynamisch proces met een onzekere en onvoorspelbare uitkomst. Dat betekent enerzijds dat de dierethici tot het laatst toe een vinger in de morele pap houden maar anderzijds ook dat zij water bij de wijn zullen moeten doen. Hetzelfde geldt voor de eco-ethici. Zij beschouwen en beoordelen grote grazers als volwaardige onderdelen van natuurlijke systemen, en verbinden daaraan de consequentie dat er voor deze dieren geen morele verantwoordelijkheid bestaat. Ook zij ontkennen daarmee het dynamische karakter van de-domesticatieprocessen en de potentiële aard van de wildheid die daaruit voortkomt. Door de nadruk te leggen op het potentiële karakter van de wildheid van grote grazers in hun hoedanigheid van ecologische vervangers worden dier- en eco-ethici gedwongen elkaars recht van spreken inzake het beheer van deze dieren over en weer volmondig te erkennen. In

het experiment van de-domesticatie zijn dier- en eco-ethici tot elkaar veroordeeld!

niveaus van complexiteit	morele principes
individuele dieren en planten	dier-ethiek: intrinsieke waarde & welzijn
soorten en populaties	potentiële wildheid
complete ecosystemen	eco-ethiek: verscheidenheid & natuurlijkheid

De introductie van het principe van respect voor potentiële wildheid roept onmiddellijk de vraag op hoe dit principe zich verhoudt tot de gangbare principes uit de dier- en eco-ethiek. Of meer algemeen: hoe zijn in specifieke gevallen de gewichten tussen de verschillende complexiteitsniveaus en de daaraan gekoppelde morele principes precies verdeeld? Hoe is het mogelijk om hiertussen een zekere rangorde aan te brengen? Die vraag klemt temeer wanneer we het monistische antwoord afwijzen en dus afzien van de mogelijkheid de diverse, veelal conflicterende claims als het ware binnen één enkel metriek stelsel tegen elkaar af te wegen. Ter beantwoording van deze vraag wijst Stone op het tweede aspect waarin ethische kaarten van elkaar kunnen verschillen. Behalve het aspect van de substantie (de regels en principes) onderscheidt hij namelijk dat van de logische textuur.

Deontische operatoren

Ook ten aanzien van dit laatste aspect schiet het monisme volgens Stone tekort. Niet alleen gaan monisten er ten onrechte vanuit dat er slechts één principe (of set van principes) bestaat, met behulp waarvan morele problemen opgelost kunnen worden, maar zij menen bovendien, eveneens ten onrechte, dat deze oplossingen slechts geformuleerd kunnen worden in binaire termen als goed/slecht, recht/geen recht, plicht/geen plicht et cetera. Zo'n binaire denkwijze heeft volgens Stone een verstarrende en verarmende uitwerking op ons morele oordeelsvermogen.

Om hierin verandering te brengen en ons morele vocabulair soepeler en rijker te maken wendt Stone zich tot de deontische logica. Deze tak van logica analyseert normatieve uitspraken naar analogie van de

modale logica. De modale logica onderzoekt de relatie tussen de ontologische modaliteiten 'noodzakelijk', 'waarschijnlijk', 'mogelijk' en 'contingent'. Parallel aan deze ontologische modaliteiten kunnen de volgende deontische modaliteiten worden onderscheiden: 'verplicht', 'wenselijk', 'geoorloofd' en 'onverschillig'.

Ontologische modaliteiten	Deontische modaliteiten
Noodzakelijk	Verplicht
Waarschijnlijk	Wenselijk
Mogelijk	Geoorloofd
Contingent	Onverschillig

Stone gebruikt de deontische operatoren om duidelijk te maken hoe men tot een schaal zou kunnen komen, gaande van morele uitspraken met een zwakke naar uitspraken met een sterke bindingskracht. Zo'n schaal kan helpen om een rangorde aan te brengen tussen de principes die op de verschillende niveaus van complexiteit werkzaam zijn, waarbij die rangorde al naar gelang de specifieke context moet kunnen variëren.

Door middel van de deontische operatoren kan een brug geslagen worden van de ethische kaarten naar de basale natuurdoeltypen: in kleine (multifunctionele en half-natuurlijke) gebieden, waarin grote grazers als gehouden dieren beschouwd worden, moet aan morele principes op het niveau van individuen de grootste bindingskracht worden toegekend, terwijl het in grote (begeleid- en nagenoeg-natuurlijke) gebieden aanbeveling verdient een grotere bindingskracht te geven aan de morele principes op het niveau van populaties en ecosystemen. Dat de deontische logica een genuanceerder en rijker geschakeerd moreel vocabulair aanreikt dan dat waarvan de monistische ethiek zich doorgaans bedient, illustreert Stone aan de casus van de verdronken bizon. Deze casus, die in Amerika veel stof heeft doen opwaaien en de penen van menig milieu-ethicus in beweging heeft gebracht, wordt hier wat uitvoeriger belicht omdat hij aanleiding geeft tot een discussie over de aard en betekenis van het principe van respect voor potentiële wildheid.

The drowning bison

Last February (1983), in the middle of a cold morning, a bison bull plunged through the ice-covered Yellowstone River near Fishing Bridge in the center of the park and was unable to extricate himself. Water vapor steaming from its nostrils in the crisp air, the 2.000 pound animal struggled in vain, succeeding only in enlarging the hole. About 10:30 a.m. park employee Barbara Seaquist, a member of the Young Adult Conservation Corps, discovered the drowning bison and contacted park headquarters. A park ranger replied that the incident was a natural occurrence, and the bison should be allowed to sink or swim on its own. Meanwhile, several persons who had heard about the struggling beast appeared on the scene to photograph it.

By about 5:00 p.m., as dusk was settling on the bison's struggle for life, a party of nine snowmobilers approached the bridge. After learning from Seaquist that assisting the buffalo was against park policy, one of the snowmobilers, Glenn Nielson, a vice president of Husky Oil Company from Cody, Wyoming, became outraged. He was struck by what appeared to be the callous attitude of the photographers, who were merely filming the incident. "If you're not going to help it", Nielson said, "then why don't you put it out of its misery?"

The snowmobilers left the scene, and after a brief caucus four of them returned, Nielson carrying a sixty-foot orange nylon rope. Seaquist was gone when they returned, so they fashioned a loop, tied it around the animal's horns, and walking gingerly out on the ice, tried to haul the animal to safety. At this point Seaquist returned and repeated her request that nature be allowed to prevail. She also warned the four men that they were endangering their own lives by walking out onto the ice. They ignored her. According to Nielson the bison had almost made it out of the water when the rope broke. "The sad thing", he said, "is that he [the bison] knew we were trying to help. He laid his head at my feet just exhausted". As it grew too dark for the rescuers to see, the attempt was abandoned. The temperature fell to -20°F that night. In the morning the bison was dead, frozen into the ice. Coyotes and ravens soon descended on the animal. When the warmth of spring melted the river and freed the remainder of the carcass, a grizzly bear was observed feeding on the bison downstream. A shred of orange nylon rope was still fastened to its horns.

Upon his return to Cody, Nielson wrote a letter to the right-wing radio commentator Paul Harvey, describing what he felt was the Park Service's cruelty. Harvey seized on the dramatic incident and, in three venom-filled broadcasts, tore into the Park Service's policy of nonintervention, calling officials "knee-jerk ecologists". "It is not a scientific question, it is a moral one", Harvey said. "The reason Jesus came to earth was to keep nature from taking its course".

(Uit: Jim Robbins, Do not feed the bears?, *Natural History* (January 1984) 12, p. 14-16).

In deze casus maakt het nogal verschil hoe de oproep van de parkpolitie – ‘the bison should be allowed to sink or swim on its own’ – geïnterpreteerd wordt. Wordt de oproep van de parkpolitie opgevat als een verplichting dan is het redden van de bizon niet toegestaan en dus verboden. Men kan deze oproep echter ook anders en wellicht ‘letterlijker’ interpreteren, namelijk als verzoek toe te staan dat de bizon niet gered wordt. Zo’n verzoek impliceert niet dat men ook verplicht is de bizon niet te redden en dus evenmin dat het niet geoorloofd zou zijn de bizon wel te redden. Deze tweede interpretatie zal men in de monistische ethiek niet snel tegenkomen. Daar staat immers de vraag of iets al dan niet ‘moet’ centraal en interesseert men zich niet voor de vraag of iets ook ‘mag’, en of iets moreel wenselijk of moreel welkom is.

Deze tweede interpretatie spoort overigens ook met Nortons beoordeling van de onderhavige casus. In het geval van de verdrinkende bizon brengt hij namelijk een subtiele nuancering van zijn eerdere positie aan, die inhield dat we voor in het wild levende dieren geen individuele zorgplicht hebben:

‘Because the bison’s life has positive value, I do not take the general preference for wildness to require that we let the bison die in such cases. I would reason that while I have no moral obligation to save the bison, a general preference for saving things of ontological value might in this case override the minor cost to the authenticity of the struggle for existence.’²⁶

Wat is authentieke wildheid?

Met het argument van ‘de authenticiteit van de strijd om het bestaan’ werpt Norton een probleem op dat voor een nadere invulling van het principe van respect voor potentiële wildheid van vitaal belang is. Van het authenticiteitsargument zijn twee versies of varianten in omloop. Achter dit argument gaat in de eerste plaats vaak een beduchtheid voor het risico van het introduceren van ‘verkeerde’ genen in een populatie schuil, en verbergt zich in de tweede plaats dikwijls ook een heel ander soort angst, de angst namelijk voor gebrek aan oorspronkelijkheid, voor onechtheid.

De beduchtheid voor het gevaar van ‘genetische vervuiling’ speelt een rol bij de kritiek van de Amerikaanse filosoof en ornitholoog Robert Loftin op het verzorgen en oplappen van zieke of gewonde dieren in zogenaamde *wild animal hospitals*. In Florida neemt dit verschijnsel volgens Loftin inmiddels hilarische vormen aan. Zo onderging een gewonde adelaar een oogtransplantatie en kreeg een albatros een nieuw verenpak aangemeten. Ook probeerde men onder intense aan-



dacht van de media een zeeschildpad die door een haai verwond was chirurgisch van kunstmatige flippers te voorzien, een poging die mislukte omdat er te weinig been voor de aanhechting was. Maar stel dat de operatie met de zeeschildpad was gelukt en dat deze zijn weg naar de zee teruggevonden had, zou hij zich dan in de strijd om het bestaan hebben kunnen handhaven? En dan nog, was daarmee niet enkel het voortbestaan gerekt van 'maladaptieve' genen, die een zeeschildpad niet in staat stellen de aanval van een haai te vermijden?²⁷

In navolging van Loftin pleiten ook de Britse zoölogen Kirkwood en Sainsbury voor terughoudendheid, omdat elk ingrijpen huns inziens inbreuk pleegt op de werking van de natuurlijke selectie:

'Wild animals have always fought their own battles with competitors, parasites, infections, and with the rigours of the environment, and are what they are – anatomically, physiologically, behaviourally and immunologically – entirely because of this. The treatment of compromised individuals and thus giving the evolutionarily "less fit" (which, by definition is what wild animals that are sick or injured through natural causes are) a second chance, is no less an interference with natural selection than shooting the fit.'²⁸

Dat wilde dieren die door natuurlijke oorzaken ziek of gewond raken per definitie slecht aangepast zijn, zodat hun redding een inbreuk op de natuurlijke selectie betekent, lijkt zacht gezegd overdreven. Er bestaat immers ook nog zoiets als pech, waartegen geen genetische wapening mogelijk is. De verdrinkende bizon kan moeilijk worden voorgehouden dat zijn genetische make-up hem niet in staat stelde te voorkomen

dat hij ooit door het ijs zou zakken. En wat, om een voorbeeld van Jan Griekspoor aan te halen, te denken van een paard dat 'per ongeluk' met zijn nek klem raakt in de vork van een boom? Moet men dit dier laten creperen of afmaken om te verhinderen dat zijn nakomelingen opgescheept worden met genen die zo'n malheur niet weten te vermijden? Dat zou absurd zijn.

Deze voorbeelden maken duidelijk dat het ontoelaatbaar is om zieke of gewonde dieren per definitie gelijk te stellen aan evolutionair minder aangepaste. De Britse dierethicus Gill Aitken gaat in zijn kritiek op Kirkwood en Sainsbury nog een stap verder. Hij meent dat 'natuurlijke' selectie niet kan betekenen: selectie zonder enige invloed van de mens, tenminste niet in een wereld die zozeer het onuitwisbare stempel van onze soort draagt. Wilde dieren leven nu eenmaal in 'selectieomgevingen' waarin mensen en menselijke invloeden prominent aanwezig zijn. Het gaat niet aan om het verzorgen van zieke of gewonde wilde dieren als per se strijdig met de 'natuurlijke' selectie te brandmerken. Zo het oplappen van individuele dieren al als zodanig moet worden aangemerkt, dan geldt dit predikaat volgens Aitken gelijkelijk voor al onze activiteiten, inclusief het beheren van een natuurreservaat of het herintroduceren van een verdwenen diersoort. Herintroductie van soorten en revalidatie van individuele dieren bevinden zich in dit opzicht in hetzelfde schuitje.²⁹

Deze kritiek op het authenticiteitsargument moet ter harte worden genomen, zeker als het gaat om een nadere invulling van het principe van respect voor 'potentiële' wildheid. De-domesticatie blijft mensenwerk, waarbij telkens opnieuw moet worden ingeschat hoe 'natuurlijk' de selectie ter plaatse verloopt. Dat geldt vooral in gebieden zoals de Millingerwaard, waarin men vanwege de beperkte omvang gedwongen is de natuur na te bootsen en bij de selectie 'met de ogen van een wolf' te kijken. Het spreekt vanzelf dat het risico van fouten en vergissingen bij een dergelijke exercitie voortdurend op de loer ligt. Dieren die men op het oog te zwak achtte om een strenge winter gezond en wel door te komen, zo vertelde ons Jan Griekspoor, bleken daar toch heel goed in te slagen, terwijl omgekeerd dieren die heel krachtig oogden de lente uiteindelijk niet haalden.

In de tweede versie van het authenticiteitsargument draait het, om met de Amerikaanse *restoration ecologist* Joel S. Brown te spreken, om een essentieel, persoonlijk of cultureel verlangen om oorspronkelijke populaties te handhaven. Hij geeft hiervan het volgende voorbeeld:

'North American beavers, *castor canadensis*, introduced into Europe may satisfactorily fill the niche and ecosystem of native European be-

avers, *castor castor*. However, for many the knowledge that a beaver seen in Europe is not authentic may detract from the aesthetic value of beavers.³⁰

Een ander voorbeeld betreft de herintroductie van de slechtvalk (*peregrine falcon*) in de oostelijke Verenigde Staten. Omstreeks 1965 was de daar tot dan toe bestaande ondersoort *anatum* uitgestorven. Naderhand werd een omvangrijk fokprogramma opgezet met het oog op herintroductie van de slechtvalk aan de oostkust, waartoe exemplaren uit Alaska, Canada, de westkust, Chili, Schotland en Spanje gebruikt werden, resulterend in een waarlijke mengelmoespopulatie. In 1974 werden de eerste jonge slechtvalken losgelaten en in 1991 was de populatie weer tot 60 paren gestegen, die echter niet meer zoals de oorspronkelijke ondersoort op bergkliffen maar nu bovenop wolkenkrabbers en torens in zoutmoerassen broeden. Loftin geeft het volgende, enigszins cynische commentaar:

'Everyone seems pleased, but it is worth noting that the falcon flying free in the East today is not an example of restoration of what once was but rather of introduction of another bird, of the same species to be sure, but with a somewhat different genetic makeup and different behavior patterns. What we have are facsimile falcons. So long as people, especially reporters, cannot tell the difference, it does not seem to matter.'³¹

De kritiek die voor de eerste variant van het authenticiteitsargument gold, is ook – en wel met verhevigde kracht – van toepassing op de tweede. Het streven naar echte, ongerepte 'oer'natuur leidt tot absurditeiten. Welke historische referentie moet men aanhouden? Moet men zich oriënteren op de Middeleeuwen omdat de mens toen nog in harmonie met de natuur zou leven? Of moet men veel verder teruggaan, zoals de preciezen onder de natuurontwikkelaars voorstaan, bij voorkeur naar het laatste interglaciale tijdperk, toen de mens nog niet over afstandswapens (zoals de werpspeer en de pijl en boog) beschikte en dus niet in staat was zijn natuurlijke vijanden aan zich te onderwerpen of te vernietigen? Ook hier wrekt zich weer het denken in termen van grenzen in plaats van hybriden, van apartheid in plaats van co-evolutie.

Vooraf ten aanzien van het beheer van de grote grazers kan zo'n manier van denken al snel tot bepaalde problematische ingrepen leiden. Zo worden in de Slikken van Flakkee dieren gecastreerd omdat hun horens verkeerd om staan of omdat ze ergens een vlek hebben die niet past in het heersende authenticiteitsideaal. Dergelijke problematische

ingrepen dreigen ook in de Millingerwaard, waar men probeert de groep konikpaarden, overeenkomstig het ideaal van de tarpan, zo 'echt' mogelijk te houden, onder andere door de genen van de boerenpaarden zo veel mogelijk weg te selecteren.

Gezien de problemen met de beide versies van het authenticiteitsargument is het onverstandig om het principe van respect voor potentiële wildheid uitsluitend of zelfs maar in de eerste plaats te definiëren in termen van de natuurlijke selectie of een historische referentie. In plaats daarvan verdient het aanbeveling de potentiële wildheid van dieren af te meten aan hun vermogen om zichzelf in een bepaald gebied te redden. Alleen voorzover ze dat vermogen versterken, kunnen handelingen die mogelijkwijs ten koste van individuele dieren gaan, ethisch gerechtvaardigd worden. Dit voorstel is echter nog zeer rudimentair en onuitgewerkt, en vraagt dus om een nader onderzoek, waarin behalve ethische overwegingen ook empirische (ethologische, populatiedynamische, dierecologische en fysiologische) bevindingen betrokken zullen moeten worden.

Respect voor potentiële wildheid impliceert in onze visie een *vertrouwen* in zelfredzaamheid. Omdat het begrip 'wildheid' vaak ambigue reacties oproept en gevangen blijft in een dichotome relatie met domesticatie, pleit de Engelse sociaal-antropoloog Tim Ingold ervoor de tegenstelling wild-gedomesticeerd te zien in termen van vertrouwen en dominantie. Vertrouwen houdt volgens hem een speciale combinatie van autonomie en afhankelijkheid in. Iemand vertrouwen betekent dat je verwacht dat die persoon op een bepaalde manier zal handelen. Zo gauw als je die verwachting echter dwingend oplegt, door het stellen van verplichtingen of voorwaarden, schend je het gestelde vertrouwen en tracht je de ander te domineren. In die zin houdt vertrouwen ook altijd een element van risico in.³² Het zo veel mogelijk elimineren van dit risico is een karakteristiek element van domesticatie, of, zoals Ingold het prefereert te noemen, van domineren. In Ingolds visie is wildheid niet iets buiten de 'cultuur' maar veronderstelt juist een vertrouwen in het andere, hetgeen een zekere betrokkenheid bij en bekendheid met dat andere inhoudt. Streven naar potentiële wildheid van grote grazers houdt zo gezien niet in dat men ze maar aan hun lot overlaat, maar betekent dat men op grond van voldoende kennis vertrouwt op hun vermogen tot zelfredzaamheid.

Tot slot

Met dit artikel werd niet zoiets als een 'spoorboekje' beoogd, waarin beschreven staat hoe men in specifieke situaties precies moet handelen. Zo'n spoorboekje is een kwestie van casuïstiek, waarbij men van

geval tot geval de in een praktijk gangbare regels opspoorde en die regels vervolgens in verband probeert te brengen met algemeen geldende principes. Die methode stuit echter op problemen bij een praktijk in wording, zoals de introductie van grote grazers, omdat er dan veelal sprake is van onduidelijkheid over de regels en van onenigheid over de principes die hier van toepassing zijn. In die situatie moet men een stap terug doen en zich bezinnen op nieuwe kaders waarbinnen casuïstiek pas met vrucht beproefd kan worden. Voor zo'n kader hebben we in dit artikel de voornaamste bouwstenen en voegmiddelen willen aanleveren: een dynamische in plaats van een statische visie op de-domesticatie, een relatief in plaats van een absoluut natuurbegrip, een pluralistische in plaats van een monistische ethiekopvatting, een nadruk op graden in plaats van grenzen, en vooral het principe van respect voor potentiële wildheid.

Noten

1. Dit artikel werd geschreven in het kader van het NWO-stimuleringsprogramma Ethiek en Beleid. Het is gebaseerd op: J. Keulartz, H. van den Belt, B. Gremmen, I. Klaver en M. Korthals, *Goede tijden, slechte tijden: Ethiek rondom grote grazers*, NWO, Den Haag 1998.
2. Zie H. Kamf (eindred.), *Gezondheid en welzijn van grote grazers in natuurgebieden*, Veterinaire Begeleidingscommissie Natuur, Den Haag 1996.
3. D.W. van Liere, De zorg voor geïntroduceerde dieren, *Bosbouwvoorlichting* 35 (1996) 7, p. 106.
4. T. Regan, *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley 1983, p. 362.
5. A. Leopold, *A sand county almanac*, Oxford University Press, Londen 1949, p. 204.
6. Idem, p. 224.
7. J.B. Callicott, *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*, SUNY Press, Albany 1989, p. 89.
8. Idem, p. 91.
9. Idem, p. 28.
10. Zie R. Vrijenhoek, Natural processes, individuals, and units in conservation, in: B. Norton e.a. (red.), *Ethics and the ark: Zoos, animal welfare, and wildlife conservation*, Smithsonian Institution Press, Washington en Londen 1995, p. 74-93.
11. Zie D. Jamieson, Zoos revisited, in: B. Norton e.a., 1995, p. 52-67.
12. Regan, 1983, p. 362.
13. M. Sagoff, Animal liberation, environmental ethics: Bad marriage, quick divorce, in: M.E. Zimmerman e.a. (red.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1993, p. 84-94.
14. Callicott, 1989, p. 59.
15. W. Achterberg, *Samenleving, natuur en duurzaamheid*, Van Gorcum, Assen 1994, p. 181.
16. P.S. Wenz, *Environmental justice*, State University of New York Press, Albany 1988, p. 152.
17. R. Biersma, Genoeg geknuffeld: Waddenzee te klein voor zeehondencreche Pieterburen, *NRC Handelsblad* 18 januari 1997.

18. M. Soulé, The social siege of nature, in: M. Soulé en G. Lease, *Reinventing nature: Responses to postmodern deconstruction*, Island Press, Washington DC 1995, p. 156.
19. H. Rolston, Biology and philosophy in Yellowstone, *Biology and Philosophy* 5 (1990), p. 245.
20. K. van Zomeren, *De bewoonde wereld: Een bloemlezing uit ons landschap*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1998, p. 8.
21. Dat laatste kan verhelderd worden met behulp van een aan de civilisatietheorie van Norbert Elias ontleende analogie. Elias onderscheidt ruwweg twee fasen in het westers civilisatieproces. In de periode van 1200 tot 1750 moeten mensen leren spontane gedragingen te vermijden door de opwellingen ertoe krachtig te onderdrukken. In de periode daarna wordt van mensen verwacht dat ze hun spontane gedrag niet simpelweg bedwingen maar op 'beheerste' wijze tot uiting brengen, een vorm van zelfbeheersing die Elias ooit als 'controlled decontrolling of emotional controls' heeft aangeduid. Naar analogie hiervan zou men ten aanzien van natuurontwikkeling kunnen spreken van een 'controlled decontrolling of ecological controls'. Deze formule maakt duidelijk dat de creatie van speelruimte voor spontane natuuruitingen geen ongecontroleerd proces kan zijn, maar een nieuwe, minder rigide en meer flexibele vorm van natuurbeheersing vraagt.
22. Zie H. Prins, Sterfte van runderen in natuurgebieden, *De Levende Natuur* 3 (1998), p. 108-115.
23. Zie J.G. de Molenaar, De werking van begrazing, *Bosbouwvoorlichting* 35 (1996b) 7, p. 97-100; en W.K.R.E. van Wingerden e.a., *Gedomesticeerde grote grazers in natuurterreinen en bossen, deel II: De effecten van begrazing*, Wageningen 1997.
24. Chr. Stone, *Earth and other ethics: The case for moral pluralism*, Harper en Row, New York 1987.
25. B. Norton, Caring for nature: A broader look at animal stewardship, in: Norton e.a., 1995, p. 105.
26. Idem, p. 120.
27. R.W. Loftin, The medical treatment of wild animals, *Environmental Ethics* 7 (1985), p. 231-239.
28. J.K. Kirkwood en A.W. Sainsbury, Ethics of interventions for the welfare of free-living wild animals, *Animal Welfare* 5 (1996), p. 239.
29. G. Aitken, Conservation and individual worth, *Environmental Values* 6 (1997), p. 443.
30. J.S. Brown, Restoration ecology: Living with the prime directive, in: M.L. Bowles en C.J. Whelan (red.), *Restoration of endangered species*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 364.
31. R.W. Loftin, Captive breeding of endangered species, in: Norton e.a., 1995, p. 167.
32. T. Ingold, From trust to domination: An alternative history of human-animal relations, in: A. Manning en J. Serpell (red.), *Animals and human society: Changing perspectives*, Routledge, Londen en New York 1994, p. 1-23.