Preadvies

ten behoeve van het jaarsymposium van de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek (NVBe) op 16 mei 2019

Natuur binnen of buiten het hek?

Over de spanning tussen natuurbeheer en veehouderij en de grens tussen natuur en cultuurland

Martin Drenthen

Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek NVBe

NATUUR BINNEN OF BUITEN HET HEK?

Over de spanning tussen natuurbeheer en veehouderij en de grens tussen natuur en cultuurland

Martin Drenthen

Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek

Preadvies uitgebracht t.b.v. het jaarsymposium van de
Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Martin Drenthen

Natuur binnen of buiten het hek?
Over de spanning tussen natuurbeheer en veehouderij en de grens tussen natuur en cultuurland

Preadvies uitgebracht t.b.v. de jaarvergadering van de
Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek
op 16 mei 2019 door M. Drenthen – Utrecht: NVBe
ISBN: 978-90-809012-6-1
Trefwoorden: ethiek, natuurbeheer, veehouderij, milieuethiek, dierethiek
Omslagontwerp en lay-out binnenwerk: Ger Palmboom
Foto omslag: Marcel Bresser

Copyright 2019, M. Drenthen - Nijmegen
Alle rechten voorbehouden. Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande toestemming van de auteur.

INHOUDSOPGAVE

Samenvatting 1

1. Inleiding 5

2. Een veelheid aan natuurbeelden 17

3. Dierethiek versus ecologische ethiek: de theorie van concentrische cirkels 25

4. Natuurbeheer als midden tussen zorg en terughoudendheid . 41

5. Een boerenethiek als derde stem in het gesprek 49

6. De uitdaging van samenleven met wilde dieren. 57

7. Over hekken als communicatiemiddelen 69

8. Conclusie 77

Referenties 81

Over de auteur 87

Over de NVBe 89

SAMENVATTING

In dit preadvies ga ik aan de hand van twee kwesties, die met elkaar verband houden, in op de spanningen tussen veehouderij en natuurbeheer.

De eerste kwestie gaat over de nadelige invloed van veehouderij op de natuur en biodiversiteit en hoe vanuit de ethiek over de verhouding tussen veehouderij en natuur gedacht kan worden. Ik zal deze kwestie benaderen in verschillende fases.

In hoofdstuk 1 start ik met een algemene schets van de problematiek. In hoofdstuk 2 bespreek ik vervolgens drie natuurbeelden die in Nederland gangbaar zijn: het functionele, het arcadische en het wildernis natuurbeeld.

In hoofdstuk 3 leg ik uit hoe deze verschillende natuurbeelden in relatie staan met de dierethiek en de ecologische ethiek. Ik gebruik hiervoor de theorie van de concentrische cirkels, die stelt dat wij mensen onderdeel zijn van verschillende gemeenschappen die in elkaar zijn ingebed. In elk van deze gemeenschappen geldt een eigen ethiek. In de praktijk heeft dit denken geleid tot een boedelscheiding tussen dierethiek en milieuethiek. Dierethiek heeft betrekking op de zorg voor organismen die van ons afhankelijk zijn, ecologische ethiek gaat juist over de plicht om de natuur zoveel mo-

gelijk met rust te laten. Deze boedelscheiding heeft gevolgen voor de manier waarop we vandaag de dag praten over de scheiding tussen natuur aan de ene kant en het halfnatuurlijke cultuurlandschap, waarin mensen en (huis)dieren samenleven, aan de andere kant.

In hoofdstuk 4 laat ik zien hoe natuurbeheerders in Nederland een brug weten te slaan tussen de twee gescheiden benaderingen. In de praktijk zorgen traditionele natuurbeheerders voor de kwetsbare natuur. Herwilderaars maken daarentegen zelfredzame natuur. Beide groepen erkennen echter dat kwetsbare natuur vraagt om zorg. En ook dat robuuste natuur vraagt om terughoudendheid. Natuurbeheerders zoeken in feite steeds naar een spanningsvol midden tussen enerzijds de zorg voor wat kwetsbaar is en anderzijds terughoudendheid ten aanzien van robuuste natuur.

In hoofdstuk 5 gebruik ik dit idee en breid het uit met een derde perspectief. Een goed begrip van de relatie tussen natuurbeheer en veehouderij heeft immers niet alleen oog voor de spanningen binnen de natuurethiek. Het houdt ook rekening met een derde ethisch perspectief, dat ik boerenethiek noem. In dit hoofdstuk laat ik zien hoe onze verhouding tot het landschap getekend wordt door drie complementaire ethische perspectieven, die elk een antwoord proberen te geven op een ander moreel appèl van de natuur. Een evenwichtige ethiek van het landschap kenmerkt zich door een vruchtbare spanning tussen deze drie perspectieven.

De tweede kwestie gaat over de invloed van natuur op veehouderij en over conflicten tussen wilde dieren en gehouden vee.

Op basis van de bespreking van de spanning tussen dierethiek en natuurethiek, ga ik in hoofdstuk 6 verder in op de vraag hoe mensen moeten samenleven met wilde dieren wanneer er geen heldere scheiding bestaat tussen wilde natuur en cultuurlandschap. Ik introduceer de soevereiniteitsbenadering van Donaldson

en Kymlicka en laat zien hoe hun benadering, beter dan de traditionele dierethiek, in staat is onze verhouding tegenover wilde dieren te duiden. Zeker als wilde dieren onze zeggingsmacht over het landschap uitdagen door in ons eigen territorium door te dringen. Wat betekent het voor ons mensen om te leven in een landschap waarin ons territorium overlapt met die van andere soevereine wezens? Ik laat zien dat dit vraagt om een begrip van het landschap als een ruimte die niet alleen door verschillende soorten wordt bewoond en gebruikt maar ook geïnterpreteerd. Landschap heeft niet alleen voor ons, maar ook voor andere soorten betekenis. En die betekenissen kunnen van elkaar verschillen. Dat besef zou ons gevoelig moeten maken voor de manier waarop we voortdurend met andere soorten communiceren, ook wanneer we ons daar niet van bewust zijn.

Tenslotte ga ik in hoofdstuk 7 in op de rol van hekken en andere barrières in het landschap. Ik meen dat deze niet zozeer als scheidingen moeten worden opgevat, maar veeleer als communicatiemiddelen die kunnen helpen bij conflictarm samenleven met wilde dieren.

1. INLEIDING

We leven in het Antropoceen, zo wordt gezegd: het tijdperk waarin de invloed van de mens op de planeet dusdanig groot en ingrijpend is, dat de mensheid welhaast als een geologische kracht kan worden gezien. Door de groei van de wereldbevolking, in combinatie met de groei van de mondiale economie, is haast geen plek op aarde meer onberoerd gebleven. Al in 1989 schreef de Amerikaanse activist en auteur Bill McKibben het invloedrijke boek *The End of Nature* (McKibben 1989), waarin hij beweerde dat natuur als een van de mens onafhankelijk domein niet langer bestaat. Voor McKibben betekende 'het einde van natuur' het einde van ongerepte wildernis. Kennelijk is natuur alleen 'echt' als ze niet door de mens is beïnvloed. Maar dit wildernisdenken, dat ook tegenwoordig nog ons denken bepaalt, is zelf uiterst problematisch. Het veronderstelt namelijk dat er een radicale scheiding bestaat tussen 'echte natuur' en het mensenland. Maar ook zonder een dergelijk radicaal onderscheid is het duidelijk dat de dominantie van de mens rampzalig uitpakt voor die wilde soorten die normaal in relatieve onafhankelijkheid van de mens leven. We bevinden ons momenteel midden in de zesde massa-extinctie, het huidige tempo van uitsterven van soorten wordt geschat op 100 tot 1.000 keer hoger dan wat het van

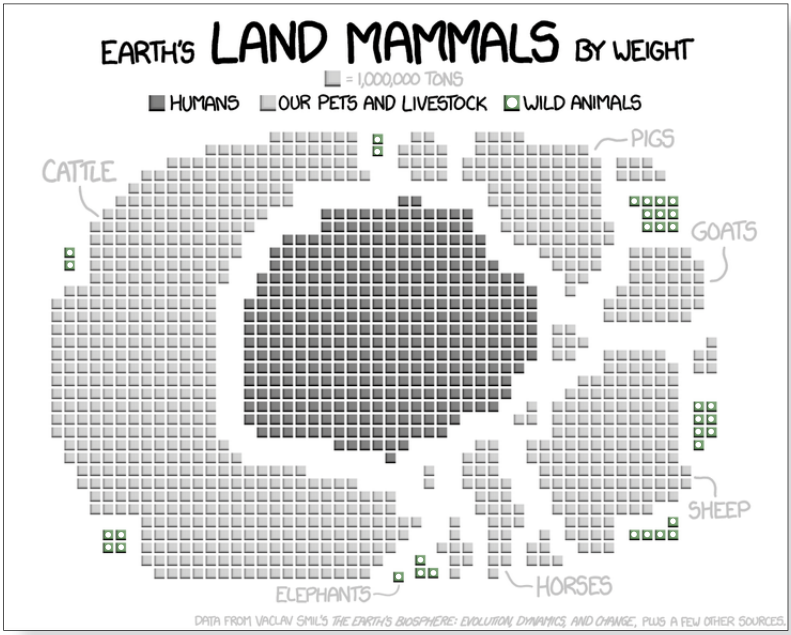
nature zou zijn (De Vos et al., 2015). De invloed van de mens op de mondiale biodiversiteit is daarmee vergelijkbaar met die van de meteoriet die een einde maakte aan het tijdperk van de dinosaurussen. Wilde dieren sterven uit door habitatvernietiging, overbejaging, milieuvervuiling, invasieve exoten en klimaatverandering, maar de hoofdoorzaak van al deze factoren is menselijke overbevolking, voortdurende bevolkingsgroei en overconsumptie, vooral door de rijken (Ceballos, Ehrlich & Dirzo 2017). En het is niet alleen de mens zelf die een bedreiging vormt voor de natuur, ook door de mens gehouden dieren doen een flinke duit in het zakje.

De impact van veehouderij op natuur

Die intensieve veehouderij wordt gezien als één van de hoofdoorzaken van habitatverlies van wilde dieren en planten. De overweldigende impact van de mens en de veehouderij op de natuur wordt misschien wel het meest helder geïllustreerd door een overzicht dat de ronde doet op internet (gebaseerd op gegevens uit Vaclav Smils boek *The Earth's Biosphere* (Smil 2002), waarin de totale biomassa van alle mensen en gehouden dieren is afgezet tegen de totale biomassa van wilde, niet-gehouden zoogdieren op aarde (figuur 1).

De wereldwijde veehouderij kan als één van de belangrijkste oorzaken worden gezien van zowel de klimaatcrisis als ook de biodiversiteitscrisis. Ook in Nederland staat de biodiversiteit onder druk. In 2017 bleek uit een studie dat in de voorbije decennia meer dan de helft van de totale biomassa aan insecten is verdwenen (Hallmann et al. 2017); ook met de vlinders (Van Strien et al. 2019) en de weidevogels (Bouma 2019) gaat het snel achteruit. Het Nederlandse platteland is veranderd in een zogenaamde groene woestijn, waar door verdroging, overbemesting en voedselgebrek nauwelijks nog wilde dier- en plantensoorten kunnen overleven. Er is dan ook alle reden om de wereldwijde productie en consumptie

van dierlijke eiwitten drastisch aan banden te leggen.



Figuur 1: De totale biomassa van alle mensen, gehouden dieren en wilde landzoogdieren. (Bron: https://imgs.xkcd.com/comics/land_mammals.png)

De impact van natuur op veehouderij

De impact van de intensieve veehouderij op de natuur roept allerlei ethische vragen op. Maar er bestaat ook een omgekeerd probleem. In een klein land als Nederland kruisen wilde dieren regelmatig ons pad, en dringen binnen in wat we als ons eigen leefgebied beschouwen. Wilde dieren kunnen ziektes zoals Afrikaanse Varkenspest overbrengen die een bedreiging kunnen zijn voor de veehouderij, en schapenboeren vrezen de terugkeer van de wolf. Dat leidt in toenemende mate tot conflicten met veehouders. Ook die conflicten

vragen om ethische reflectie.

Want terwijl er sprake is van een crisis in biodiversiteit, zowel op wereldschaal als in Nederland, gaat het met een aantal soorten juist wonderbaarlijk goed. Sommige dieren nemen hun toevlucht tot de steden, die langzaamaan groener worden, als vluchtheuvels in een verder doods landschap. Deze soorten blijken in staat om juist te profiteren van de veranderingen in het landschap, omdat ze opportunistisch en flexibel genoeg zijn om hun levensstijl aan te passen.

Door de geschiedenis heen hebben veel diersoorten de nabijheid van de mens opgezocht vanwege de voordelen die dit met zich meebracht zoals voedsel en onderdak. Huisdieren zijn natuurlijk al duizenden jaren lid van de gemengde gemeenschap van mens en dier. Ook veel niet-gedomesticeerde soorten hebben geleerd om dicht bij de mens te leven, soms geven ze zelfs de voorkeur aan steden boven de wilde habitat waarin ze zich ontwikkeld hebben. Deze zogenaamde liminale dieren (Donaldson & Kymlicka 2011) - dieren zoals ratten, vossen, meeuwen en duiven - hebben manieren gevonden om te floreren in de menselijke ruimte, gebruikmakend van de verschillende troeven die steden bieden. Daarnaast zijn er wilde dieren die altijd in de groene, weinig bewoonde gebieden woonden zoals herten, reeën, wilde zwijnen, die in aanvaring komen met de mens zodra ze de grenzen van die zogenaamde natuurgebieden oversteken en mensenland binnentrekken. Ze veroorzaken auto-ongelukken, trekken het akkerland in en doen zich daar tegoed aan voedselrijke gewassen of komen in onze tuinen waar ze onze zorgvuldig bijgehouden gazons en tuinen overhoophalen. En sommige van deze dieren verspreiden ziektes die onszelf of onze landbouwhuisdieren ziek kunnen maken, zoals vossenlintworm of vogelgriep.

Was de wilde gans enkele decennia geleden nog tamelijk

zeldzaam, sinds er in de jaren 70 enkele succesvolle initiatieven zijn genomen om de populatie te laten groeien, is er sprake van een opgaande lijn. De ironie wil dat de ganzen juist profiteren van intensivering van de landbouw: het kruidenrijke grasland van het boerenland van vroeger heeft bijna overal plaatsgemaakt voor eiwitrijk Engels raaigras dat efficiënter veevoer oplevert, maar dat behalve runderen ook de ganzen goed bevalt. De ganzen grazen op grote schaal op de graslanden die dienen als voer voor landbouwhuisdieren, en veroorzaken daarmee aanzienlijke schade voor de boer. Ganzen komen inmiddels in zulke grote aantallen voor, dat zelfs diverse natuurorganisaties enkele jaren geleden akkoord gingen met een plan om het aantal ganzen op het platteland terug te brengen middels afschot (Leistra 2014).

Ook met de wilde zwijnen gaat het goed. Het wilde zwijn mag in Nederland officieel alleen in de Veluwe, in Nationaal Park De Meinweg en sinds enkele jaren in Meerlebroek voorkomen, elders geldt het zogenaamde 'nulstandbeleid'. Weliswaar wordt de populatie in de Veluwe intensief beheerd – dat wil zeggen: elk jaar wordt 70 tot 90% van de populatie afgeschoten om gewasschade en verkeersoverlast te bestrijden – maar dat kan niet voorkomen dat de dieren zich steeds verder verspreiden over het land, of vanuit Duitsland en België binnenkomen. Ook in Brabant worden ze tegenwoordig gezien. Een woordvoerder van Natuurmonumenten zegt blij te zijn met de aanwezigheid van wilde zwijnen "omdat het echt een meerwaarde biedt voor de natuur."[1] Bestuurders geven aan dat het nulstandbeleid niet langer realistisch is en dat we zullen moeten leren omgaan met de aanwezigheid van deze dieren in grotere delen van het land, met alle gevolgen die dit heeft voor de verkeersveiligheid en landbouwgewassen. De opkomst van het wilde zwijn leidt tot onrust onder varkenshouders omdat wilde zwijnen de Afrikaanse varkenspest over zouden kunnen brengen. Bij een uitbraak

1 Geciteerd op https://www.jagersvereniging.nl/wilde-zwijnen-de-monitor/

zal 80 tot 90% van de wilde zwijnen sterven, en vergelijkbare percentages zijn mogelijk onder gehouden varkens. Maar zelfs als het lukt een uitbraak onder gehouden dieren te voorkomen, zal er door handelsbelemmeringen enorme economische schade optreden. Boerenorganisaties pleiten er daarom voor dat wilde zwijnen preventief moeten worden geschoten, om risico's van verspreiding van de ziekte voor hun sector te beperken. De Minister van Landbouw komt de boeren tegemoet door meer ruimte te maken voor het verkleinen van het aantal wilde zwijnen, maar geeft ook aan dat het risico op besmetting uit de natuur tot het ondernemersrisico behoort en natuurorganisaties betrokken moeten worden bij het vraagstuk (Schouten 2019). De Jagersvereniging vindt daarentegen juist dat de overheid veel strenger zou moeten zijn, en iedereen zou moeten verplichten om mee te werken. "Nu lijkt het alsof wij jagers alleen verplicht zijn het nulstandbeleid uit te voeren terwijl heel veel partijen hun verantwoordelijkheid niet nemen en zeggen zoek het maar uit hoe jullie dat doen."[2] Anderen wijzen erop dat recente gevallen van de Afrikaanse varkenspest in delen van België juist het gevolg zijn van het actief uitzetten van Oost-Europese wilde zwijnen voor de jacht, en niet komen door natuurlijke verspreiding van de ziekte onder wilde dieren. Zij pleiten voor een meer ontspannen benadering. Verspreiding van de ziekte zou voorkomen kunnen worden door vervoer van dierlijke producten uit besmette gebieden goed te controleren en burgers bewust te maken van de risico's van het meenemen van Oost-Europese worst naar Nederland.

Een ander voorbeeld is de das. In 1900 waren er nog 20.000 dassen in Nederland. Dat aantal daalde gestaag naar 2.200 in 1960. Begin jaren 80 werd een dieptepunt van 1.200 dassen bereikt. De belangrijkste oorzaak van deze dramatische daling was de jacht. Dassen eten insecten(larven) en muizen, maar kunnen ook schade veroorzaken aan gewassen, zoals granen, grasland en vooral maïs.

2 Idem.

Dassen werden daarom actief bestreden door boeren. In 1981 werd de Vereniging Das en Boom opgericht om uitsterven van de das in Nederland te voorkomen. Door verschillende werkzaamheden van de vereniging en maatregelen van de Rijksoverheid is de dassenstand geleidelijk hersteld. Zo werden er tussen 1987 en 2001 210 dassen uitgezet, verspreid over 26 locaties in Nederland. Er werden dassentunnels aangelegd en soms werden dassenburchten verplaatst, omdat dassen graag gebruikmaken van bestaande burchten die soms al eeuwen in gebruik zijn. De das kan weliswaar gewasschade veroorzaken, maar is als cultuurvolger bij uitstek relatief gemakkelijk te managen. Inmiddels is de stand weer gegroeid tot zo'n 6.000 exemplaren in 2017 (van Moll 2005) en staat de soort niet langer op de rode lijst van bedreigde soorten. Het dier geniet in Nederland nog wel de grootst mogelijke bescherming in de Wet Natuurbescherming. Met het herstel van de populatie zijn echter ook de oude sentimenten tegen het dier weer opgelaaid; boeren zien de das inmiddels weer als 'schadesoort' en de roep om 'beheer' wordt sterker. "Is het wel terecht dat we vele miljoenen besteden aan een soort die ons alleen maar overlast oplevert?", zo hoorde ik een boer onlangs verzuchten tijdens een workshop over faunabeheer.

Tot slot, de laatste jaren duiken ook nieuwe soorten op in onze landschappen, zoals de goudjakhals, de wasbeerhond en de wolf. Zij worden gezien als typische vertegenwoordigers van de wilde natuur. Deze en andere soorten herkoloniseren tegenwoordig het cultuurlandschap van West-Europa, waar ze nog maar enkele eeuwen eerder waren uitgeroeid. De spontane terugkeer van wilde dieren naar dichtbevolkte en grondig vermenselijkte landschappen roept vragen op over de relatie tussen mensen en wilde dieren.

De terugkeer van de wolf is misschien wel het meest spectaculaire voorbeeld van de terugkeer van de wilde dieren, en het is zeker het meest controversiële. De wolf werd in de 18e en 19e eeuw

uitgeroeid in grote delen van West-Europa, met slechts kleine populaties resterend in de gebieden achter het voormalige IJzeren Gordijn, in de Balkan en in afgelegen delen van Italië en Spanje. Door veranderd landgebruik, leegloop van het platteland, strikte wettelijke bescherming en een veranderende houding van de mens ten opzichte van de natuur, hebben wolven echter geleidelijk aan de gebieden gekoloniseerd waar ze eerder waren verdwenen. Na de val van de muur zijn wolven begonnen aan een terugkeer naar onze streken. In het jaar 2000 trokken Poolse wolven naar de Lausitz-regio in Duitsland, een relatief dunbevolkt gebied ten zuiden van Berlijn, bestaand uit boerenland, verlaten bruinkoolmijnen en militaire oefenterreinen. Van daaruit breidde de populatie zich geleidelijk uit naar het noordwesten. Inmiddels is de groeiende wolvenpopulatie aangekomen in delen van Denemarken, België en Nederland.

De verspreiding van wolven is een natuurlijk proces. Een wolvenroedel bestaat uit een mannetje en een vrouwtje (het zogenaamde alfa-paar), en de jongen van vorig jaar en het jaar daarvoor. Wanneer jonge wolven twee jaar oud zijn moeten ze de roedel verlaten en op zoek naar een eigen territorium. Daardoor zwerven elk jaar individuele jonge wolven vanuit roedels in Duitsland oostwaarts op zoek naar een geschikt leefgebied dat nog niet is bezet door soortgenoten. Zo zijn ze inmiddels ook aangekomen in de oostelijke delen van Nederland. Elk jaar worden meer individuele wolven waargenomen. De eerste wolf werd in Nederland waargenomen in 2013 langs de snelweg bij Duiven. In 2018 bezochten ten minste tien wolven Nederland. In januari 2019 verklaarde de Nederlandse regering officieel dat twee vrouwelijke wolven zich op de Veluwe lijken te hebben gevestigd. Eén teefje lijkt gezelschap te hebben van een mannetje, experts verwachten dat de eerste pups binnenkort geboren zullen worden.

De komst van de wolf leidt tot onrust. Vooral schapen-

houders vrezen het dier, omdat rondtrekkende jonge wolven het regelmatig hebben voorzien op onbeschermd gehouden schapen. De gezamenlijke provincies hebben begin 2019 een provinciaal wolvenplan aangenomen, met daarin uitgebreide afspraken over schadeafhandeling en financiering van preventiemaatregelen. Dit heeft de onrust echter niet helemaal weg kunnen nemen. Veel mensen vragen zich af of de wolf nog wel in ons landschap past. De directeur van Nationaal Park de Hoge Veluwe, Baron van Voorst tot Voorst, meent van niet; hij vindt dat de wolf bestreden moet worden omdat hij een bedreiging vormt voor de moeflons, oorspronkelijk uit Corsica afkomstige bergschapen die begin 20e eeuw zijn uitgezet voor de jacht, maar tegenwoordig in het park worden ingezet voor landschapsbeheer. De wolf zou slecht zijn voor de biodiversiteit, zo is zijn argument. Sommige schapenboeren voegen daar een andere overweging aan toe: dierenwelzijn. Als een wolf een schaap pakt, dan gaat dat vaak niet zachtzinnig; het schaap wordt soms aangevreten terwijl het nog leeft, wat met het nodige dierenleed gepaard gaat. Schapenboeren vragen zich af waarom de wolf eigenlijk belangrijker zou zijn dan hun schapen, en of overwegingen van dierenwelzijn niet juist zouden moeten leiden tot het weren ('beheren') van de wolf.

Een ethisch probleem

In al deze voorbeelden gaat het om overlast van soorten die terugkeren naar Nederland, ofwel direct als gevolg van actieve natuurbeschermingsmaatregelen en herintroducties, ofwel indirect omdat ze profiteren van veranderende omstandigheden. En in alle genoemde gevallen veroorzaken deze dieren overlast en schade aan gewassen, veroorzaken ze verkeersongelukken, verspreiden ziektes of vormen ze een bedreiging voor (landbouw)huisdieren. Het traditionele antwoord op overlast door de natuur bestond uit beheer

dan wel afschot. Maar dat antwoord is tegenwoordig niet langer vanzelfsprekend.

Er is in Nederland brede steun voor natuurbeschermingsmaatregelen, en uit talloze onderzoeken blijkt dat de dominante grondhouding van de Nederlander ten aanzien van de natuur tamelijk natuurvriendelijk is. Nog slechts enkele decennia geleden beoordeelden mensen de natuur als vanzelfsprekend op haar nut voor de mens. Tegenwoordig erkennen de meeste mensen dat de natuur ook een intrinsieke waarde heeft (Van den Born 2017; De Groot et al. 2011). De intrinsieke waarde van de natuur is in Nederland zelfs wettelijk vastgelegd in de Wet Natuurbescherming uit 2017.

Het probleem in al deze gevallen is dat er een conflict lijkt te bestaan tussen verschillende ethische perspectieven, namelijk de traditionele ethiek die de mens centraal stelt (antropocentrisme, naar het Griekse *antropos* voor 'mens'), tegenover het zoöcentrisme (naar het Griekse *zóon* voor 'dier') dat uitgaat van het belang van het individuele dier en het ecocentrisme dat uitgaat van het belang van het ecosysteem. In het antropocentrisme heeft alleen de mens een morele status, en hebben niet-menselijke organismen alleen een instrumentele waarde voor de mens. De zoöcentrische ethiek daarentegen gaat ervan uit dat ook niet-menselijke dieren een morele status hebben. De ecocentrische ethiek tenslotte, stelt de intrinsieke waarde van de natuur ofwel het ecosysteem als geheel centraal.

De antropocentrische ethiek legitimeert de veehouderij door erop te wijzen dat het doel – voedselproductie voor de mens – bijdraagt aan menselijk welzijn. Bovendien biedt het bestaanszekerheid aan mensen die werkzaam zijn in die sector. Maar de zorgen van de veehouder die vreest voor een uitbraak van de varkenspest hebben niet alleen betrekking op zijn eigenbelang, zoals de zorg om de toekomst van zijn bedrijf. Er spelen doorgaans

nadrukkelijk ook de zorgen om het welzijn en de gezondheid van zijn vee een rol, dat wil zeggen, overwegingen vanuit zoöcentrisch perspectief. De schapenboer vreest de dag dat hij in de wei schapen aantreft die door een wolf verscheurd zijn. De varkenshouder vreest de gevolgen van een uitbraak van de Afrikaanse varkenspest. En niet alleen omdat het een economisch probleem voor de toekomst van zijn bedrijf vormt, maar ook omdat het betekent ook dat zijn dieren ziek worden en zullen komen te overlijden, en dat zijn veestapel zal moeten worden geruimd, zelfs als zijn eigen dieren zelf niet ziek zijn.

En ten slotte is er de ethische bekommernis om de natuur zelf: de waarde van wilde dieren en de waarde van de natuurlijke ecologische processen waar deze dieren een rol in spelen. We waarderen ecosystemen om een mix van redenen, sommige daarvan zijn antropocentrisch – we beschermen de natuur zodat we haar duurzaam als hulpbron kunnen gebruiken, een deel ervan wordt gemotiveerd door een bekommernis om kwetsbare plant- en diersoorten, een deel omdat we het ecosysteem zelf waardevol vinden. Veel mensen menen dat het een kwestie van rechtvaardigheid is dat we de wolf toestaan om zijn plek in het landschap terug te veroveren, nadat we het dier honderdvijftig jaar geleden hebben uitgeroeid.[3] En datzelfde geldt voor de wilde zwijnen. Waar haalt de mens het recht vandaan, zo gaat een veelgehoord argument, dat wij wilde zwijnen preventief afschieten, enkel en alleen om de intensieve varkenshouderij te verschonen van het risico op ziekteuitbraken? Anderen wijzen erop dat wilde zwijnen er ook zelf dood aan kunnen gaan, en dat populatiereductie ook de verspreiding onder wilde zwijnen zelf zal bemoeilijken.

Sinds het klassiek geworden essay van Richard Routley 'Is There a Need for a New, an Environmental Ethics?' (Routley 1973), is

3 In 2012 bleek uit een enquête onder Nederlanders dat ongeveer 45% van de respondenten de komst van de wolf zou toejuichen, terwijl 32% tegen was en 23% een neutrale houding aannam (Intomart 2012).

het leeuwendeel van de milieuethiek erop gericht een alternatief te verwoorden voor het dominante antropocentrisme. Ook in de dierethiek heeft een antropocentrische benadering van het dier (gericht op de humane behandeling van dieren) geleidelijk plaats heeft gemaakt voor een meer diergerichte ethiek. Bovendien is er de laatste decennia relatief veel nagedacht over het conflict tussen de conventionele dierethiek die zich richt op de belangen en het welzijn van individuele dieren, en de ecologische ethiek die juist het ecosysteem centraal stelt en het individuele dier vooral als onderdeel van een groter geheel ziet. Veel minder aandacht is er voor die gevallen waarin de antropocentrische zienswijze wel degelijk relevant is. In de hierboven genoemde gevallen hebben we te maken met een botsingen tussen drie perspectieven: beide niet-antropocentrische perspectieven botsen daar met een mensgerichte ethiek, maar ook met elkaar. In dit preadvies wil ik nagaan hoe we kunnen nadenken over de spanning tussen de drie verschillende ethische invalshoeken als het gaat over de botsing tussen natuurbeheer en veehouderij.

2. EEN VEELHEID AAN NATUURBEELDEN

Om beter zicht te krijgen op het vraagstuk loont het om eerst te kijken naar de manier waarop er in Nederland doorgaans over natuurbeheer wordt gesproken. Sinds het rapport *Natuurbeelden en natuurbeleid: theoretische en empirische verkenningen* uit 2000 (Keulartz et al., 2000) begint de discussie over natuurbeheer in Nederland bij de bestaande diversiteit aan opvattingen en percepties over natuur. Sindsdien worden in het denken over natuur- en landschapsbeheer in Nederland doorgaans drie visies onderscheiden: het functionele, het arcadische en het wildernisbeeld (Keulartz et al 2000). Dit zijn ideaaltypische natuurbeelden, met elk een eigen beleidsdoelstelling en een eigen vorm van beheer. Elke benadering voorziet in een andere behoefte, en heeft zowel een bijbehorend ethisch uitgangspunt als een esthetisch en ecologisch uitgangspunt.

Het functionele natuurbeeld streeft naar een voor de mens nuttig en aangenaam landschap en wordt gedragen door een antropocentrische ethiek. Het arcadische natuurbeeld streeft naar een harmonieus samengaan van mens en natuur en wordt gedragen door een rentmeesterethiek. Een rentmeesterethiek dicht de mens een verantwoordelijkheid toe om zorg te dragen voor kwetsbare natuur en voor organismen die voor hun voortbestaan van ons afhan-

kelijk zijn. Het wildernisbeeld wordt gedreven door een landschappelijk ideaal met robuuste zelfredzame wildernis en een relatief bescheiden rol van de mens in landschapsbeheer.

Het conflict tussen natuurbeheer en veehouderij verschijnt in elk van deze perspectieven in een verschillend licht.

Het functionele natuurbeeld

Het functionele natuurbeeld richt zich op hoe productief het landschap is voor de mens. Vanuit deze visie werd tot voor kort alles wat niet bijdroeg aan de productiviteit van het landschap uit de weg geruimd door zogenaamde gewasbeschermers en de jacht op zogenaamde schadesoorten. Een dergelijke smalle invulling van het landschap stuit echter steeds meer op weerstand, omdat de maatschappelijke ideeën over de niet-instrumentele waarde van de natuur zijn veranderd. Het uitgangspunt van een functioneel natuurbeeld kan echter ook ruimer worden geïnterpreteerd. Landbouw is dan wel in de eerste plaats gericht op de productie van voedsel, maar als de maatschappij daarnaar vraagt en bereid is de prijs er voor te betalen, dan kunnen boeren ook andere zaken produceren: een aantrekkelijk landschap, of zelfs weidevogels.

Bovendien wordt tegenwoordig steeds vaker erkend dat het ook in het belang van de mens is om rekening te houden met de natuur. De biodiversiteit van de omringende natuur draagt bij aan het functionele boerenlandschap, denk aan de zogenaamde ecosysteemdiensten zoals bestuiving door wilde bijen, of het belang van gezond bodemleven voor de vruchtbaarheid van landbouwgrond.

Uitgangspunt van een functioneel natuurbeeld is echter eerst en vooral dat het landschap de mens moet dienen. Vanuit die visie is het verre van vanzelfsprekend dat we ook ruimte geven aan soorten die geen duidelijk nut hebben voor de mens. De aanhan-

gers van deze visie menen dat het onzinnig is om je met veel maatschappelijke kosten in te zetten voor het behoud van potentieel overlast gevende soorten wanneer die geen evident belang dienen voor de mens.

Het arcadische natuurbeeld

Het arcadische natuurbeeld neemt de verbinding tussen de agrarische activiteit van de mens en het overige leven op het landschap veel serieuzer. Het arcadische ideaal is een harmonieus samengaan van natuur en mens. Het historische agrarische landschap is ontstaan in een eeuwenlange wisselwerking tussen menselijke activiteiten en daarop reagerende natuurlijke processen. Dit heeft een kleinschalig landschap geproduceerd dat behalve aan de mens ook een habitat biedt aan vele kwetsbare soorten.

Veel landschappen in Europa zijn het resultaat van een lange geschiedenis van menselijke 'verstoringen' of, om het wat positiever uit te drukken, van een geschiedenis van honderden jaren relatief consistent landgebruik waarin de menselijke cultuur en niet-menselijke natuur in een dialectisch proces van wederzijdse beïnvloeding verweven zijn geraakt.

In het kleinschalige historische cultuurlandschap leven verschillende soorten samen. Aan de ene kant leven er die soorten die deel uitmaken van de menselijke samenleving en op de een of andere manier een nuttige bijdrage leveren aan het menselijke leven. Maar er leven ook meer autonome soorten die niet zozeer door de mens worden gebruikt, maar die zich aan menselijk grondgebruik hebben aangepast en in de marges van het cultuurlandschap weten te overleven.

De ethische benadering die ten grondslag ligt aan het arcadische ideaal van de klassieke natuurbescherming kan worden getypeerd als de zorg om de natuur voor zover die kwetsbaar is. In

deze arcadische visie wordt ervan uitgegaan dat de mens en de natuur wezenlijk verweven zijn, en dat het tegelijkertijd de ethische opgave van de mens is om zijn leven en zijn landgebruik zodanig in te richten dat er ruimte is voor andere, kwetsbare soorten. Het arcadische denken streeft naar een harmonieus samengaan van mens en natuur. Het streeft naar een vorm van bescheidenheid tegenover de natuur, waarin de mens zijn eigen landgebruik leert aanpassen aan de behoeften en belangen van de niet-menselijke bewoners van het landschap.

De klassieke natuurbescherming probeert vanuit deze basisgedachte de kleinschalige, traditionele landsgebruiksvormen voort te zetten die dusdanig oud zijn, dat organismen zich erop hebben kunnen instellen. Vanuit dit ideaal wordt natuur actief beheerd en wordt bijvoorbeeld bos wordt omgezet in heidevelden om aanwezige soorten te beschermen.

Het arcadische natuurbeeld gaat samen met een maatschappelijk ideaal waarin de mens zich laat matigen door de belangen en behoeftes van de natuur om hem heen: daarin past de boer zijn bedrijfsvoering aan zodat zijn productie niet ten koste gaat van soorten op zijn terrein, maar er juist mee probeert samen te werken. De behoeften van de niet-menselijke natuur stellen dan voorwaarden aan menselijke activiteiten. Voor boeren betekent dit ideaal dat ze streven naar landbouw die 'natuurinclusief' is. Dat willen zeggen: zij accepteren dat er ecologische grenzen zijn aan de bedrijfsvoering, en vertrouwen erop dat binnen die grenzen een gezond boerenbedrijf kan worden opgebouwd.

Probleem is dat het vermogen van een arcadisch landschap om indringers op te nemen, beperkt is. Het arcadische landschap is een historisch gegroeid cultuurlandschap waarin verschillende soorten min of meer symbiotisch met elkaar samenleven. Er is plaats voor cultuurvolgende soorten zoals weidevogels, de grutto

en de kieviet, en voor soorten die zich relatief makkelijk laten reguleren, zoals de das en het ree. Binnen een dergelijk arcadisch model kunnen ook wilde soorten die relatief weinig schade veroorzaken worden getolereerd. Dat ligt anders voor wilde soorten die geen deel uitmaken van die min of meer symbiotische gemeenschap, zoals wilde zwijnen en wolven. Deze dieren hebben het vermogen om het delicate evenwicht van een kleinschalig arcadisch landschap danig te ontregelen. Deze dieren plegen huisvredebreuk. Zij horen thuis in de natuur, buiten het spreekwoordelijke hek om ons erf.

Vanuit deze visie op natuurbeheer wordt jaarlijks 70 tot 90 % van de wilde zwijnen op de Veluwe afgeschoten. De voornaamste motieven zijn menselijke belangen: het voorkomen van gewasschade en het voorkomen van verkeersongelukken (afschot is goedkoper dan stevige hekken om het land plaatsen, het afsluiten van wegen, dan wel het drastisch verlagen van de maximumsnelheid op bepaalde wegen). Ook natuurgerelateerde motieven spelen een rol, bijvoorbeeld wanneer de mens de wilde-zwijnenstand wil beperken om andere gewaardeerde soorten meer ruimte te geven.

Het wildernis-natuurbeeld

Het wildernisideaal houdt in dat de mens zo weinig mogelijk moet ingrijpen in de natuurlijke processen. De wildernisvisie gaat ervan uit dat natuur het meest gediend is bij een strikte scheiding tussen mens en natuur, omdat de natuur dan zo weinig mogelijk last heeft van verstorende invloeden van de mens. De wildernisvisie gaat er dus van uit dat 'echte' natuur zoveel mogelijk wordt losgekoppeld van menselijke productielandschappen. Aanhangers van de wildernisvisie worden primair gedreven door een ontzag voor en vertrouwen in de zelfredzaamheid van de natuur. Voor hen is de natuur niet in eerste instantie kwetsbaar, maar juist krachtig en vitaal. De mens zou zichzelf niet belangrijker moeten maken dan

hij is, en zou moeten leren een stap terug te doen; omdat de natuur zich meestal prima zelf weet te redden zodra we haar de kans geven. Centraal in de wildernisvisie staat dan ook natuurbeheer dat zo terughoudend mogelijk is. Krijgt de mens in de rentmeestervisie een bijzondere verantwoordelijkheid om zorg te dragen voor de kwetsbare natuur, volgens het wildernisdenken heeft de natuur onze zorg helemaal niet nodig. Het gaat er slechts om dat de mens de natuur weer de ruimte geeft.

In onderstaande tabel zijn de verschillende samenhangende aspecten overzichtelijk bij elkaar gezet (figuur 2).

	Natuurbeelden		
	Functioneel	**Arcadisch**	**Wildernis**
Beleids-doelstelling	Veiligstellen van aan productie gerelateerde natuur	Behouden van landschappelijke patronen	Stimuleren van ecologische processen
Beheer	'Meekoppeling'	Traditionele techniek	'Niets doen'
Behoefte	Veiligheid	Vertrouwdheid	Vreemdheid
Ecologie	Productie-ecologie	Structuur-ecologie	Systeem-ecologie
Ethiek	Antropocentrisch	Rentmeester/Partner	Ecocentrisch
Esthetiek	Formalistisch/ functioneel	Subjectivistisch	Objectivistisch

Figuur 2: Overzicht van natuurbeelden zoals dat de voorbije decennia een rol speelde in het debat over natuurbeleid in Nederland. (Vrij naar J. Keulartz, H. van der Windt & J. Swart (2006)

Een veelheid aan stemmen, maar dan?

In de hierboven geschetste benadering, die zoals gezegd de laatste decennia het denken over natuurbeheer in Nederland heeft gedomineerd, vormt de veelheid aan bestaande natuurvisies het uit-

gangspunt. Een dergelijke pluralistische framing is echter problematisch, omdat het suggereert dat het eenvoudigweg om verschillende perspectieven of zelfs grondhoudingen zou gaan, waartussen we simpelweg zouden kunnen kiezen. Het antwoord op de vraag hoe om te gaan met de ethische dilemma's rond natuurbeheer vraagt echter om een verhaal waarin duidelijk wordt wat de verhouding van de verschillende beelden en visies ten opzichte van elkaar is, en welk van de drie modellen op welk moment het meest gepast is (Kockelkoren 1998). Zolang het gaat om min of meer coherente, maar in zichzelf opgesloten visies op de verhouding tussen mens en natuur, die elkaar bovendien lijken uit te sluiten, lijken we niet echt verder te komen. Onduidelijk blijft op grond waarvan welke visie op welk moment voorrang zou moeten krijgen of hoe te handelen wanneer de verschillende ideaaltypen tot verschillende handelingsperspectieven leiden. De natuurvisies bieden geen houvast als het gaat om het kiezen van welk natuurbeeld op welk moment leidend zou moeten zijn.

3. DIERETHIEK VERSUS ECOLOGISCHE ETHIEK: DE THEORIE VAN CONCENTRISCHE CIRKELS

Om een beter beeld te krijgen van de wrijving tussen de verschillende ethische perspectieven op de spanning tussen natuurbeheer en veehouderij, loont het om te kijken naar de discussie die zich de laatste decennia heeft afgespeeld tussen de dierethiek en de ecologische ethiek. Hoewel deze twee vormen van ethiek beiden op zoek zijn naar een alternatief voor het dominante antropocentrisme, is hun relatie altijd moeizaam geweest.

Dierethiek

Het begin van de dierenbescherming ligt in de vroege 19e eeuw, toen er een beweging opkwam van (vooral gegoede) burgers die zich zorgen maakten om de onmenselijke behandeling van dieren, vooral van werkdieren en landbouwhuisdieren. De dierenbeweging richtte zich op het stoppen van dierenmishandeling, en pleitte ervoor om dieren humaan te behandelen en onnodig dierenleed te voorkomen. Jeremy Bentham betoogde in 1789 al om het welzijn van dieren mee te nemen in onze ethische overwegingen. In de jaren 70 en 80 van de vorige eeuw ontwikkelde de dierethiek zich nadrukkelijk tot een volwaardige ethische theorie. Volgens Peter

Singer (Singer 1975) moest dierethiek worden gezien als de logische voortzetting van de grote bevrijdingsbewegingen. Nadat we de racistische en seksistische ethiek achter ons hebben gelaten, moeten we nu verder gaan dan de speciesistische ethiek en de laatste stap zetten in de uitbreiding van de kring van de ethiek. Net zoals seksisme, racisme bestaat ook het zogenaamde speciesisme uit de discriminatie van anderen die niet tot de eigen groep behoren. Speciesisme is uitsluiten op grond van criteria die in een gegeven geval niet van belang zijn of door ontkennen dat de andere groep vergelijkbare relevante capaciteiten heeft, zo betoogde Singer. Zo werd het gebruik van dieren gelegitimeerd door te stellen dat dieren geen morele waardering verdienen omdat ze geen taalvermogen hebben of rationaliteit missen. Terwijl de praktijk liet zien dat dit geen doorslaggevend bezwaar was bij onze behandeling van mensen die dergelijke capaciteiten ook lijken te missen, zoals baby's en geestelijk gehandicapte mensen. Kennelijk berustte het morele onderscheid tussen mens en dier op niets meer dan platte discriminatie op basis van het al dan niet toebehoren aan de menselijke soort. Het gelijkheidsbeginsel vereiste volgens Singer dat het lijden van een wezen in gelijke mate werd meegeteld als het vergelijkbare lijden van een ander wezen, voor zover een dergelijke vergelijking kon worden gemaakt.

Tom Regan ontwikkelde in zijn boek *The Case for Animal Rights* (Regan 1983) een ander perspectief. Volgens hem maakte het utilisme van Singer weliswaar duidelijk wat de morele relevantie is van pijn en welzijn, maar was het niet werkelijk in staat om recht te doen aan het individuele dier. Niet het vermogen om te lijden zelf zou de ultieme basis voor morele bekommernis moeten zijn, maar bekommernis om het individu dat dit welzijn of ongerief ervaart. Ook Regan richt zich primair op het individuele dier. Volgens hem bestaan er wezens die niet alleen in biologische zin

leven, maar die een psychologische identiteit in de tijd hebben en een bestaan waarin het voor hen beter of slechter kan gaan. Hij noemt dergelijke wezens 'subjecten-van-leven'. Zij kunnen worden geschaad of begunstigd en bezitten volgens Regan daarom onvervreemdbare rechten die moeten worden gerespecteerd.

> *"…. ieder van ons is het subject van een leven, een bewust wezen dat een individueel welzijn heeft dat voor onszelf van belang is, ongeacht ons nut voor anderen. We willen en verkiezen dingen, geloven en voelen dingen, herinneren en verwachten dingen. […] Aangezien hetzelfde geldt voor de dieren […] moeten ook zij worden gezien als de ervarende subjecten van een leven, met een eigen inherente waarde."*

Ondanks de verschillen in benadering tussen Singer en Regan, hielden beide zich voornamelijk bezig met overwegingen van welzijn van individuele dieren die het vermogen hebben tot lijden en die al dan niet kunnen floreren. Deze focus op welzijn en rechten van individuele dieren leende zich volgens ecologisch georiënteerde ethici echter slecht voor het beoordelen van de rol van dieren in de context van een ecosysteem.

Ecologische ethiek

De ecologische ethiek is veel jonger dan de dierethiek; ze heeft haar wortels in de 20e eeuw. Ecologische ethici richten zich op complete ecosystemen, waar individuele dieren deel van uitmaken. Voor een natuurbeschermer is niet elk dier gelijk. Het maakt alle verschil of een individueel dier toebehoort aan een zeldzame soort, deel uitmaakt van een bedreigde inheemse fauna of een invasieve exoot is. Ook de plaats van een dier in de voedselpiramide speelt mee in de waardering van het dier door natuurbeschermers. In de individuele dierethiek spelen deze overwegingen nauwelijks tot geen rol. Dit maakt de verhouding tussen beide benaderingen vanaf het begin

op zijn zachtst gezegd nogal gecompliceerd.

In 1980 schreef milieuethicus J. Baird Callicott een berucht geworden artikel 'Animal Liberation: A Triangular Affair' (Callicott 1980), waarin hij beweerde dat antropocentrisme en het op individuele dieren gerichte zoöcentrisme beide ontoereikend waren vanwege hun individualistische kijk op organismen. Callicott bekritiseerde het individualisme van de toen gangbare dierethiek, en bepleitte in plaats daarvan een meer holistische benadering, geïnspireerd op de 'land ethic' van de Amerikaanse ecoloog en natuurbeschermer Aldo Leopold (1887-1948).

Leopold was lange tijd natuurbeheerder en parkwachter voordat hij hoogleraar ecologisch natuurbeheer en natuurherstel werd aan de Universiteit van Wisconsin. In zijn invloedrijke boek *A Sand County Almanac* (Leopold 1949), pleitte Leopold voor beheer van natuurlijke hulpbronnen en voor behoud van ongerepte wildernis. Ook articuleerde hij een visie op natuurbeheer en natuurherstel, gebaseerd op ecologische wetenschap en gedragen door een nieuwe ethische grondslag. Volgens Leopold misbruiken we de natuur wanneer we haar enkel beschouwen als grondstof, als handelswaar die van ons is. Als we haar daarentegen zouden zien als een gemeenschap waartoe ook wijzelf behoren, dan konden we haar met liefde en respect gaan gebruiken, aldus Leopold. In een korte tekst getiteld 'The land ethic' verwoordde Leopold de kerngedachten van zo'n andere ethische benadering:

> *"Elke ethiek tot nu toe is gebaseerd op de premisse dat wij als individu lid zijn van een gemeenschap waarin alle delen van elkaar afhankelijk zijn. [...] De landethiek verruimt simpelweg de grenzen van die gemeenschap, zodat ook de bodem, het water, de planten en de dieren, of collectief: het land, er deel van uitmaken."*

'Land' is Leopolds term voor een ecosysteem waarin alle levende

wezens samen met de niet-levende onderdelen een geheel vormen, waar alle delen bij elkaar passen en bijdragen aan een groter geheel dat meer is dan de som der delen. De mens is volgens Leopold onderdeel van deze zogenaamde 'biotische gemeenschap'. Volgens Leopold verandert de landethiek de rol van "Homo Sapiens als heerser en veroveraar van de biotische gemeenschap" tot die van "een gewoon lid en burger ervan." Een dergelijke ethiek impliceert, zo betoogde Leopold, dat we respect moeten hebben voor alle leden van de biotische gemeenschap, maar ook voor de gemeenschap als zodanig. Volgens Leopold kon de landethiek in de kern worden samengevat met een grondregel "Iets is juist wanneer het bijdraagt aan behoud van de integriteit, stabiliteit en schoonheid van de biotische gemeenschap. Het is verkeerd als het ertoe neigt dat niet te doen."[4]

Leopolds holistische landethiek bekritiseerde Callicott de individualistische dierethiek. Volgens Callicott is het welzijn van individuele dieren niet noodzakelijkerwijs gelijk aan het welzijn van de ecologische gemeenschap. Het hoort bij een gezond ecosysteem dat roofdieren andere dieren doden, en ook ziekte, dood en lijden hebben hun plaats in de natuur. Bovendien zijn in de natuur lang niet alle individuen moreel gelijkwaardig: het maakt uit of een dier tot een zeldzame soort behoort of niet. We kunnen de betekenis van een organisme volgens Callicott pas goed begrijpen wanneer we oog hebben voor de relaties van een individueel dier met zijn omgeving. In de ecologie is een dier nooit alleen een individu: de interacties binnen de soort en de populatie doen ertoe, net zoals de rol van een dier in ecosysteemprocessen, en de plaats van een dier in de voedselketen, dat wil zeggen: wat een dier eet en waardoor het wordt gegeten. Callicott meende dat dierenbevrijders ten onrechte geen onderscheid maken tussen gedomesticeerde en wilde dieren, terwijl er volgens hem alle reden was om dat wel te doen.

4 "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise", *A Sand County Almanac*.

Veel huisdieren vertonen geen natuurlijk gedrag en zijn een ramp voor ecosystemen waarin ze worden losgelaten en verwilderen. Andere gedomesticeerde dieren zijn juist zodanig veranderd door de mens dat ze vaak niet eens kunnen overleven in het wild. Callicott wees er bovendien op dat de focus van dierethici op het vermijden van individueel dierenleed slecht paste bij de situatie van een dierenleven in de natuur. Pijn heeft een functie voor een organisme: het verschaft een organisme informatie over zijn omgeving. De utilistische focus op dierenwelzijn zou daarom ongeschikt zijn voor een ecologische ethiek. Hetzelfde gold voor de benadering in termen van dierenrechten, aldus Callicott. Hij meende dat we niet alleen directe verplichtingen ten aanzien van individuen hebben maar ook ten aanzien van gemeenschappen. De ethiek zou om die reden een duidelijk onderscheid moeten maken tussen wilde en gedomesticeerde dieren.

Het artikel van Callicott viel op zijn zachtst gezegd niet erg goed. Het was bedoeld om de verhouding tussen dierethiek en ecologische ethiek te verhelderen, maar leidde juist tot een storm van kritiek en een escalatie van het conflict tussen beide benaderingen. Tom Regan reageerde furieus op het artikel van Callicott (Regan 1983) en stelde dat Leopolds visie zou impliceren dat het individu kon worden opgeofferd voor het grotere biotische goed, in naam van 'de integriteit, stabiliteit en schoonheid van de levensgemeenschap'. Zo'n visie was, aldus Regan, onverenigbaar met de notie van de rechten van het individu, en zou je daarom redelijkerwijs 'ecofascisme' kunnen noemen.

Regan stelde dat een milieuethiek juist prima gebaseerd zou kunnen worden op de rechten van individuele dieren. Immers, "als we de rechten van de individuen die deel uitmaken van de biotische gemeenschap zouden respecteren, zou dan de gemeen-

schap niet ook behouden worden?"[5]

Mark Sagoff (Sagoff 1984) merkte daarentegen op dat een ethiek die de rechten en het welzijn van het individuele dier als uitgangspunt neemt, ertoe leidt dat dierenbevrijders voortdurend zouden moeten ingrijpen in de wilde natuur om het lijden van individuele dieren te verminderen, bijvoorbeeld door roofdieren te doden. Een absurde positie voor iemand die zegt de natuur te willen beschermen, aldus Sagoff.

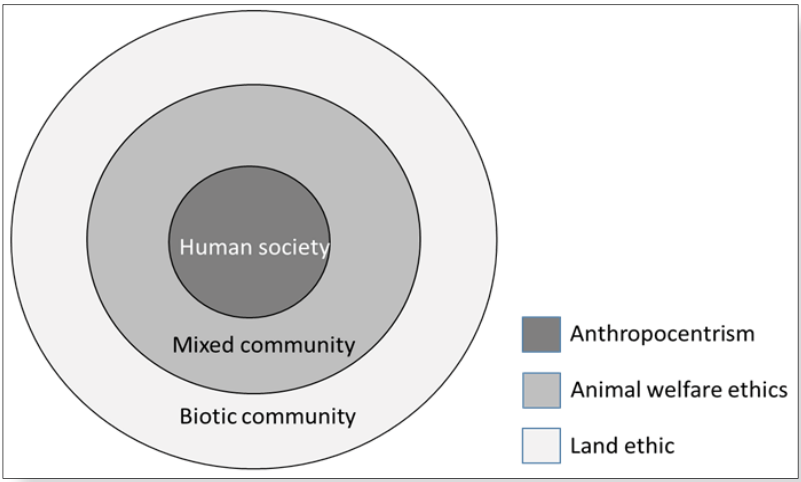
In reactie op de kritiek nam Callicott afstand van zijn oorspronkelijk artikel. In een nieuw en invloedrijk artikel 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again' (Callicott 1988) verwoordde hij een nieuwe theorie, de zogenaamde theorie van concentrische cirkels, die sindsdien invloedrijk is in het ethische denken over de relatie ecologische ethiek en dierethiek.

Naar een verzoening: een theorie van concentrische cirkels

Callicott stelt dat we onderscheid moeten maken tussen verschillende gemeenschappen waarvan wij mensen deel uitmaken. Deze gemeenschappen omsluiten elkaar als concentrische cirkels, elke cirkel heeft zijn eigen stelsel van rechten en verplichtingen (zie figuur 3). Wij maken deel uit van de mensengemeenschap, maar die gemeenschap bevindt zich binnen een grotere gemeenschap waar ook gedomesticeerde dieren toe behoren, en die gemeenschap is weer deel van een nog grotere gemeenschap die ook wilde dieren omvat. Callicott spreekt van *nested communities*, dat wil zeggen, gemeenschappen die in elkaar ingebed zijn. Lid zijn van die gemeenschappen brengt morele rechten en verplichtingen met zich mee. Elk van de gemeenschappen vraagt ook om een andere ethiek. De antropocentrische ethiek is geschikt voor de gemeenschap van mensen, de dierenwelzijnsethiek is geschikt voor de gemengde gemeenschap van mensen en gedomesticeerde dieren, terwijl de

5 "A rights-based environmental ethic remains a live option, one that, though far from being established, merits continued exploration...Were we to show proper respect for the rights of individuals who make up the biotic community, would not the community be preserved?"

landethiek het beste past bij onze ethische verhouding tegenover de biotische gemeenschap als geheel. De biotische gemeenschap bestaat uit meerdere soorten en verschilt daardoor sterk van al onze menselijke gemeenschappen. We kunnen daarom niet veronderstellen dat als iets voor de ene mens verkeerd is om een ander mens aan te doen, dit ook verkeerd zou zijn voor een lid van de biotische gemeenschap ten aanzien van een medelid. Onder mensen is moord verboden, maar wanneer een roofdier een prooi doodt en opeet dan is dat een normaal onderdeel van het functioneren van een ecosysteem.



Figuur 3: Callicotts model van concentrische cirkels en nested communities.

Het resultaat van Callicotts model komt in essentie neer op het besluit tot een boedelscheiding tussen de antropocentrische ethiek, de dierethiek en de ecologische ethiek. De dierethiek heeft betrekking op het welzijn van dieren in gevangenschap en huisdieren. Huisdieren hebben het recht om te worden verzorgd op basis van sociale relaties tussen mens en dier die in de loop der tijd zijn ontwikkeld.

Die relaties leggen ons speciale verplichtingen op. De ecologische ethiek heeft daartegen vooral betrekking op wilde dieren als leden van de biotische gemeenschap en delen van het ecosysteem. Wilde dieren hebben vooral het negatieve recht op vrijheid: het recht om gevrijwaard te worden van menselijke interventies.

Callicott legt echter uit ook dat de morele verplichtingen die we hebben ten aanzien van de mensengemeenschap of de gemengde gemeenschap van mens en gedomesticeerde dieren niet kunnen worden verworpen door overwegingen ten aanzien van de grotere biotische gemeenschap. De nieuw bijkomende plichten in de grotere gemeenschap mogen niet ten koste mogen gaan van de plichten ten aanzien van de kleinere gemeenschap. De verplichting om te zorgen dat de planeet geschikt blijft voor de niet-menselijke natuur kan onze plicht om voor de medemens te zorgen niet terzijde schuiven. Maar betekent dat niet dat antropocentrische overwegingen altijd voorrang hebben ten opzichte van de meer ecocentrische overwegingen? Callicott meent dat onze verplichtingen ten aanzien van de grote gemeenschap wel gevolgen moeten hebben voor het samenleven binnen de mensengemeenschap. Essentiële noden van de mens moeten worden gelenigd, ook wanneer dat een prijs heeft voor het milieu. Dat betekent echter niet dat we verplicht zijn om triviale wensen van onze medemens in te willigen, wanneer dat ten koste zou gaan van onze morele plicht om te zorgen voor de integriteit, stabiliteit en schoonheid van de biotische gemeenschap als geheel.

Callicotts model is verder uitgewerkt door Peter Wenz in zijn boek *Environmental Justice* (Wenz 1988). Volgens Wenz zijn onze verplichtingen tegenover anderen sterker bindend naarmate onze relaties met hen nauwer zijn. Wenz maakt een onderscheid tussen twee soorten rechten en de bijbehorende verplichtingen. Negatieve

rechten (recht op leven, vrijheid en eigendom) dienen om inmenging van anderen te voorkomen. Positieve rechten vereisen dat we anderen helpen om te voorzien in elementaire behoeften zoals voedsel, huisvesting, onderwijs en medische zorg. Volgens Wenz nemen positieve rechten af in aantal en kracht wanneer anderen verder van ons afstaan. Dit strekt zich ook uit tot huisdieren. We moeten voor hen zorgen omdat we een sociale relatie van wederzijdse afhankelijkheid met ze hebben. Negatieve rechten nemen daartegen niet af met afstand, en gelden dus ook voor wilde dieren. Die moeten we daarom vooral met rust laten. Voor zover dieren van ons afhankelijk zijn dragen wij verantwoordelijkheid voor de gezondheid en het welzijn van dieren in gevangenschap. Over het algemeen moeten domesticatie en gevangenschap echter worden gezien als schendingen van hun negatieve recht op vrijheid. Planten en lagere organismen plaatst Wenz in de buitenste cirkel; zij hebben positieve noch negatieve rechten. Wel hebben we een morele plicht om ervoor te zorgen dat ecosystemen hun vitaliteit niet verliezen en dat evolutionaire processen, waarop biodiversiteit op termijn berust, zo min mogelijk worden verstoord.

Concentrische cirkels en het conflict tussen natuurbeheer en veehouderij

De discussie over de relatie dierethiek en ecologische ethiek geeft ons duidelijke aanwijzingen voor hoe om te gaan met conflicten tussen veehouderij en natuurbeheer.

Voor zover agrarische activiteiten worden verantwoord door te verwijzen naar legitieme menselijke noden mogen overwegingen gericht op natuurbeheer wellicht worden terzijde worden geschoven. Voorwaarde is dan wel dat er aandacht is voor de kwetsbaarheid van alle soorten die van onze zorg afhankelijk zijn, en dat agrarische activiteiten zo weinig mogelijk afbreuk doen aan de

negatieve rechten van wilde organismen om zichzelf in een gezond ecosysteem te kunnen handhaven. De veehouderij moet daarom voldoen aan hoge eisen voor dierenwelzijn, en aan strenge regels voor uitstoot van schadelijke stoffen en beslag op ruimte voor de productie van veevoer. Deze eisen plaatsen de veehouderij voor een heldere keuze.

Ofwel zal de veehouderij in de praktijk maximaal gescheiden moeten worden van de natuurlijke ecosystemen om schadelijke effecten van de agrarische activiteiten op het leefgebied van wilde dieren te voorkomen. Daarbij is overigens de vraag of binnen die randvoorwaarden kan worden voldaan aan de zorgplicht voor de gehouden dieren.

Ofwel zal de sector zodanig moeten inkrimpen dat ze geen noemenswaardige negatieve invloed meer zal hebben op de ruimte voor de natuur. In de praktijk zou dat een terugkeer betekenen naar de kleinschalige veehouderij zoals die in het arcadische landschap lange tijd heeft bestaan.

In het licht van de actuele biodiversiteitscrisis en de invloed van bijvoorbeeld stikstofdepositie op natuurkwaliteit, kan ernstig worden betwijfeld of de huidige omvang en intensiteit van de veehouderij in Nederland kan worden verdedigd. Bovendien is een discussiepunt of veehouderij, dat wil zeggen agrarische activiteiten gericht op de productie van zuivel en vlees voor menselijke consumptie, werkelijk draait om het ledigen van essentiële behoeften van de mens. De mens kan prima zonder vleesproducten, althans in de Westerse wereld, in andere delen van de wereld vormen dierlijke eiwitten soms een onmisbaar onderdeel van het dieet. Gelet op het enorme beslag dat de veehouderij legt op de ruime, de schadelijke invloed van de bijbehorende mestproblematiek en stikstofdepositie op natuurkwaliteit is het dan de vraag of een beroep op de noodzaak de mensheid van voedsel te voorzien wel een geldig

argument. Deze kwestie laat ik hier verder echter rusten.

Ook het andere conflict tussen natuur en veehouderij – de bedreiging die sommige wilde populaties dieren kunnen vormen voor onze gehouden dieren – kunnen we aan de hand van de theorie van concentrische cirkels hanteerbaar maken.

Het model van concentrische cirkels maakt duidelijk dat wij een specifieke zorgplicht hebben voor gehouden dieren. Zij zijn niet alleen feitelijk van ons afhankelijk voor voedsel en huisvesting, maar zijn in het proces van domesticatie zodanig van ons afhankelijk geworden dat ze vaak niet eens meer in staat zouden zijn voor zichzelf te zorgen in de vrije natuur. Dat betekent dat we onze gehouden dieren moeten voeden, ze huisvesting moeten geven, goed voor ze moeten zorgen en waar nodig ook dat we ze moeten beschermen tegen ongerief van buiten, inclusief bescherming tegen predatie en ziekte. Er bestaat dus een duidelijke morele plicht om varkens te vrijwaren van de Afrikaanse varkenspest, en om schapen te beschermen tegen aanvallen door wilde wolven.

Maar die zorgplicht voor gedomesticeerde dieren betekent niet dat de wilde dieren daarom vogelvrij kunnen worden verklaard. We moeten weliswaar onze schapen beschermen tegen aanvallen door de wolf, maar onze zorgplicht ten aanzien van de gehouden schapen dat legitimeert nog niet het preventief afschieten van wolven. Ook wolven hebben het negatieve recht om met rust gelaten te worden en in staat te worden gesteld om een eigen leven te leiden.

Het voorstel om wilde zwijnen preventief af te schieten om de verspreiding van de Afrikaanse varkenspest te voorkomen en zo de gehouden varkens te beschermen, ligt iets ingewikkelder. Wanneer we dat zouden doen om gehouden varkens te beschermen, dan maken we de wilde dieren ondergeschikt aan onze

plicht ten aanzien van gemengde gemeenschap en onze antropocentrische belangen, en dat mag alleen als er geen alternatief bestaat. Maar ook wanneer we de populatie wilde zwijnen terug zouden brengen om het gevaar van een uitbraak onder wilde zwijnen zelf te reduceren, dan is dat in strijd met onze morele plicht de negatieve rechten van wilde zwijnen te respecteren. Ziekten en epidemieën zijn immers een normaal onderdeel van de evolutie van een ecosysteem, en een epidemie van varkenspest onder wilde zwijnen zal op termijn goed zijn voor de populatie.

Sjaak Swart en Jozef Keulartz (Swart & Keulartz 2011) laten overigens zien dat dat de zogenaamde afblijfplicht ten aanzien van wilde dieren ook een positieve pendant heeft voor zover wij mensen invloed hebben op de leefomgeving van wilde dieren. Weliswaar hebben wij in dat geval nog steeds geen specifieke zorgplicht ten aanzien van wilde dieren, maar wellicht wel een *non-specifieke* zorgplicht. Zo'n non-specifieke zorgplicht verwijst dan naar de morele verplichting om een leefomgeving te creëren die voldoet aan de vereisten die een soort aan zijn omgeving stelt, zodat ook deze dieren kunnen floreren.[6]

Ook deze eis zal de veehouderij in de praktijk voor een keuze stellen. De ene mogelijkheid is dat de veehouderij een heldere en strikte scheiding maakt tussen weidegronden en natuur, om onnodige inbreuken van wilde dieren te voorkomen. De ruimte voor wilde dieren mag echter niet zodanig worden inperkt dat deze onvoldoende ruimte hebben om te kunnen leven. De vraag is of dat nog in overeenstemming te brengen is met de eisen aan dierenwelzijn. Als het zo is, zoals veel mensen menen, dat een koe en een schaap in de wei horen te staan, dan zouden we een probleem kunnen hebben. De andere optie is zoeken naar een andere modus van samenleven met wilde dieren, waarin het conflict tussen gehouden dieren en wilde dieren op een andere manier wordt opgelost. Deze

6 Overigens is de scheiding tussen gedomesticeerde dieren en wilde dieren geen strikte; gehouden en wild zijn polen op een continuüm. Dit is vooral relevant wanneer het gaat om onze plichten ten aanzien van dieren die in een proces van dedomesticatie zitten, bijvoorbeeld de uitgezette runderen en paarden die worden ingezet in natuurbeheer en worden geacht zichzelf op termijn weer zelf te leren redden (zoals in de Oostvaardersplassen). Zie daarvoor Klaver et al., 2002.

mogelijkheid zal ik verderop nader onderzoeken.

Een voorlopige conclusie zou kunnen zijn dat het conflict tussen natuurbeheer en veehouderij (of landbouw in het algemeen) erom vraagt de boedelscheiding tussen dierethiek en milieuethiek als uitgangspunt te nemen voor de ruimtelijke inrichting van het landschap. Dat zou betekenen dat we proberen om duidelijke fysieke grenzen aan te brengen tussen de plaatsen binnen onze gemengde gemeenschap en de ruimte daarbuiten: een scherpe scheiding tussen cultuurland en wildernis. Het arcadische cultuurlandschap zou dan worden geregeerd vanuit een rentmeesterethiek die oog heeft voor zowel menselijke belangen als ook de belangen van de dieren die van ons afhankelijk zijn. Onze verhouding ten opzichte van de wilde natuur zou dan vooral bestaan uit non-interventie, en leefruimte bieden aan wilde soorten. Een strikte scheiding van cultuurlandschap en wildernis dus, met een stevig hek in het midden. Een hek dat onze gehouden dieren en onze menselijke bezittingen beschermt tegen schade door wilde dieren en tegelijkertijd de kwetsbare natuur beschermt tegen schadelijke invloeden van ons en onze huisdieren.

In de praktijk zal een dergelijke strikte scheiding tussen cultuurland en natuur echter niet altijd helder zijn. Er zijn allerlei tussengebieden tussen cultuurland en natuur. Zeker in een land als Nederland is die grens meestal niet zo duidelijk te trekken. Dat blijkt wel uit de soms oplaaiende discussies over de plaats van een hek. Zo vindt er de laatste jaren een discussie plaats over de vraag of het edelherten uit het Duitse Reichswald, net over de grens bij Nijmegen, zou moeten worden toegestaan om Nederland binnen te komen (Looijen, Hoppenbrouwers &de Wit (2014). Nu staat er nog een hek op de landsgrens, maar volgens sommige natuurbeschermers zou het goed zijn wanneer het dier Nederland weer in zou

kunnen komen. De grensoverschrijdende verbinding maakt deel uit van het geplande nationale natuurnetwerk dat, als het zou worden voltooid, de dieren in staat zou stellen vanuit het Reichswald via de Veluwe door te trekken naar de Oostvaardersplassen. Dat zou goed zijn voor de toekomstbestendigheid en vitaliteit van de populatie. Boeren in Groesbeek vrezen echter voor schade aan hun landbouwgewassen. Zij menen dat als de overheid dan zo nodig die herten terug wil hebben, deze dan ook maar een hek om het bos zou moeten zetten, om te voorkomen dat de dieren op boerenland voor overlast en schade zorgen. Sommige natuurbeschermers menen daarentegen dat als boeren hun land zo nodig willen beschermen tegen vraatschade, zij zelf maar een hek om hun eigen land moeten zetten. Dat er een discussie kan optreden over de plaats van een hek geeft aan dat de grens tussen natuur en cultuur in Nederland een dynamische is. Toch kan het model van boedelscheiding in zulke gevallen enige uitkomst bieden.

Maar een strikte boedelscheiding miskent dat de verschillende ethische perspectieven op natuur elkaar iets te zeggen kunnen hebben. In de praktijk vullen de verschillende perspectieven elkaar aan en is er sprake van een zekere gelaagdheid. De gemengde gemeenschap en de biotische gemeenschap zijn in de Nederlandse context niet altijd helder te onderscheiden. Het debat over de Oostvaardersplassen geeft aan dat het soms onhelder is of een situatie vraagt om een dierethische zorgplicht of juist om een vorm van non-interventie. Het feit dat de discussie over de Oostvaardersplassen uiteindelijk stukloopt op de vraag of de dieren aldaar wild of gehouden zijn, geeft aan dat de boedelscheiding niet altijd mogelijk is. In plaats van verschillende vormen van ethiek voor verschillende domeinen van de werkelijkheid, gaat het soms eerder om verschillende perspectieven op een en hetzelfde domein.

Wat geldt voor het individuele dierethische perspectief

en de landethiek, geldt evenzeer voor de arcadische rentmeesterethiek en de wildernisethiek. Er bestaan in de praktijk allerlei overlappingen en gradaties tussen de functionele, de arcadische en de wilde natuur. Om te zien hoe de verschillende ethische overwegingen elkaar kunnen aanvullen keren we terug naar de verschillende natuurvisies, en de vraag op welke morele grondervaringen van natuur de verschillende ethische perspectieven een antwoord proberen te geven.

4. NATUURBEHEER ALS MIDDEN TUSSEN ZORG EN TERUGHOUDENDHEID

De huidige debatten over natuurbeheer en natuurbescherming in Nederland worden sterk gedomineerd door de hierboven besproken klassieke arcadische visie en de op wildernis gerichte natuurontwikkelingsvisie. Het lijkt er in eerste instantie op dat het hier gaat om elkaar uitsluitende visies, die gedreven worden door wezenlijk verschillende uitgangspunten en idealen. Klassieke natuurbeheerders hebben doorgaans een andere visie en een andere ethiek dan de zogenaamde *rewilders* (herwilderaars), die zich inzetten voor de creatie van nieuwe robuuste natuur die op eigen benen kan staan.

Tegelijkertijd lijken beide groepen iets te herkennen en erkennen in de visie van de ander. Wanneer we kijken naar gesprekken tussen aanhangers van beide visies, dan zien we dat de benaderingen elkaar ook kunnen aanvullen en elkaars potentiële blinde vlekken kunnen corrigeren. Kennelijk kunnen de verschillende perspectieven samengaan en met elkaar in gesprek raken, kennelijk bestaat er geen al te strikte scheiding tussen verschillende domeinen voor arcadische en wildernisnatuur. De verhouding tussen de verschillende normatieve natuurvisies laat zich misschien beter duiden wanneer we proberen na te gaan welke morele ervaringen eraan ten grondslag liggen.

Natuurethiek als een midden tussen zorg en terughoudendheid

Zoals we hebben gezien kan de ethische benadering die ten grondslag ligt aan het arcadische ideaal van de klassieke natuurbescherming worden getypeerd als de zorg om de natuur voor zover die kwetsbaar is. In deze arcadische visie wordt ervan uitgegaan dat de mens en de natuur wezenlijk verweven zijn, en dat het tegelijkertijd de ethische opgave van de mens is om zijn leven en zijn landgebruik zodanig in te richten dat er ruimte is voor andere, kwetsbare soorten. Het arcadische denken streeft naar een harmonieus samengaan van mens en natuur.

In tegenstelling tot natuurbeschermers in de Verenigde Staten, die pleitten voor het behoud van ongerepte wildernissen, zetten klassieke natuurbeschermers in Nederland, zich sinds het begin van de 20e eeuw in voor behoud en bescherming van cultuurlandschappen. In de Nederlandse context bestaat immers geen pure en ongerepte natuur. De overgrote meerderheid aan soorten leeft hier in de marges van een door mensen gemaakt landschap. De Nederlandse bioloog Victor Westhoff introduceerde in 1945 het begrip 'half-natuurlijk' om deze kleinschalige pre-industriële agrarische landschappen te karakteriseren (Westhoff 1970; Van der Windt 1995) en wees op hun uitzonderlijke ecologische waarde. Westhoff stelde dat deze landschappen alleen behouden konden worden met intensief natuurbeheer, dat wil zeggen voortdurend ingrijpen door middel van begrazen, snoeien, plaggen, enzovoort. Als we de natuur gewoon haar gang zouden laten gaan, dan zouden bijvoorbeeld heidevelden en moerassen onherroepelijk degenereren en hun biologische diversiteit kwijtraken. In plaats daarvan moet natuur door ons worden beheerd vanuit een idee van rentmeesterschap, zo bepleitte hij, waarin de mens zich moreel verantwoordelijk acht voor de zorg van kwetsbare natuur. Dat idee is lange tijd dominant geweest bij Nederlandse natuurbeschermers.

De natuurbescherming in Nederland is gericht op het beschermen van kwetsbare soorten door gericht beheer. Dat is een vorm van rentmeesterschap, waarin de mens zich ontfermt over de natuur door actief beheer.

Maar tijden veranderen en het traditionele uitgangspunt van natuurbescherming en natuurbeheer is niet langer vanzelfsprekend (Drenthen 2018). Er komt een ander type natuurbescherming op dat anders aankijkt tegen deze oude cultuurlandschappen. Terwijl de traditionele natuurbescherming veranderingen in het cultuurlandschap probeert tegen te houden en de laatste restanten natuur proberen te behouden, betogen pleitbezorgers van herwildering juist het omgekeerde. We moeten niet tegen beter weten in te proberen om de oude cultuurlandschappen met hun specifieke soortensamenstelling in stand te houden. We moeten de onvermijdelijke teloorgang ervan juist als kans zien om het landschap ten goede te veranderen. We moeten onze aandacht richten op het creëren van nieuwe, wildere landschappen die op eigen benen kunnen staan. Herwildering wil de oude landschappen als het ware revitaliseren, door ontbrekende soorten en ontbrekende natuurlijke processen terug te brengen. En kan daarbij op tamelijk brede steun onder de bevolking rekenen. Uit een studie in Zwitserland bleek dat ongeveer 50% van het grote publiek voorstander is van herwildering. (Bauer et al. 2009; zie ook Schepers & Jepson, 2016). Uit onderzoek blijkt overigens ook, dat wilde, onbeheerde natuur vooral wordt gewaardeerd door stedelingen, en veel minder door plattelandsbewoners. Vooral mensen met een agrarische achtergrond hebben moeite met de nieuwe wildernis (Van den Berg & Koole, 2006; Howley 2011).

Traditionele natuurbeschermers zien de traditionele landbouwmethoden als de beste manier om het voortbestaan te verzekeren van de 'halfnatuurlijke' ecosystemen die zo'n soortenrijkdom

onderdak bieden. Voorstanders van herwildering daarentegen hebben doorgaans een veel negatievere kijk op de landbouw. Ze menen dat de teloorgang van het traditionele kleinschalige landschap onvermijdelijk is zolang de landbouw het daar voor het zeggen heeft. In zijn boek *Feral* (Monbiot 2013) bekritiseert pleitbezorger voor herwildering George Monbiot natuurorganisaties die zich inzetten voor het behoud van het oude Britse cultuurlandschap. Het Britse landschap ontleent zijn huidige karakter aan de eeuwenoude traditie van schapenhouderij, maar Monbiot typeert die intensieve begrazing als "een zich langzaam voltrekkende ecologische ramp" (Monbiot 2013, p. 158).

> *"Wat wij natuurbescherming noemen, is in sommige delen van de wereld in feite een poging om de landbouwsystemen van vroegere eeuwen in stand te houden. .... Reservaten worden behandeld als botanische tuinen: hun habitats zijn kruidachtige grenzen van favoriete soorten, die worden gewied en verzorgd om te voorkomen dat de wilde natuur binnendringt." (Monbiot 2013, p.224)*

Ook Nederlands' meest bekende pleitbezorger voor natuurontwikkeling, Frans Vera, stelt dat het doel van de landbouw altijd is geweest om de biodiversiteit te verminderen tot één.

> *"Landbouw is selectie. In heel Europa hebben we de natuurlijke ecosystemen ontmanteld. De boeren hebben eruit gehaald wat ze nodig hadden. Uit de zeven soorten inheemse, wilde hoefdieren die hier leefden, hebben ze er drie geselecteerd, het varken, het rund en het paard, en die zijn gedomesticeerd en vermeerderd. De rest is over de kling gejaagd. Het absurde is nu: de schamele resten hebben we tot natuur verheven en de veroorzaker van het leed noemen we nu producent van natuur." (Geciteerd in Van Lieshout & Janssen, 2008)*

Natuurontwikkelingsbiologen en herwilderaars claimen dat de natuurbescherming zich zou moeten richten op het stimuleren van natuurlijke processen die ten grondslag liggen aan de vitale ecosystemen. Het zou niet langer alleen maar moeten gaan om het zorgen voor en bewaren van kwetsbare soorten in de marges van het door de mens gecultiveerde landschap. Het zou zich moeten richten op het herintroduceren van natuurlijke processen en het creëren van grootschalige natuur die zelfredzaam kan zijn. De mens moet ophouden de natuur te domineren en te controleren en in plaats daarvan wildheid de ruimte laten. Om een andere Britse pleitbezorger voor rewilding, Steve Carver (2014), te citeren:

> *"Successie en de daarmee samenhangende veranderingen in ecosysteemcomplexen is en moet de standaard toestand zijn van natuurlijke, autonome ecosystemen. Verandering gebeurt. Wen er maar aan." (Carver 2014, 8).*

De zorg om behoud van het bestaande halfnatuurlijke landschap kan omslaan in een vorm van bemoeizucht, wanneer de mens de doelsoorten van zijn beschermingsprogramma's met actief beheer steeds nadrukkelijker moet afdwingen. Zorg om kwetsbare natuur kan verworden tot een vorm van paternalistische bemoeizorg, waarin de natuurbeheerder bepaalt welke soorten wel en welke niet beschermd moeten worden. In combinatie met uitgebreide subsidieprogramma's om deze oude landschapstypen te financieren, leidt dit momenteel in Nederland tot grote maatschappelijke onrust. Ook heeft het geleid tot forse kritiek op traditioneel natuurbeheer, recent nog tijdens het maatschappelijke debat over boskap ten behoeve van heideherstel (Van Dinther 2019). Aanhangers van het wildernisideaal wijzen erop dat de klassieke natuurbescherming de mens feitelijk in een dominante positie plaatst, waarin de mens kan bepalen welke natuur wel en welke niet beschermd moet

worden. En analoog klinkt de kritiek op de landbouw. Die zegt weliswaar te streven naar samenwerking en harmonie met de natuur, maar bestrijdt ondertussen met zogenaamde gewasbeschermingsmiddelen onkruid en ongedierte.

Frans Vera bekritiseert traditionele natuurbeschermers die denken dat we oude agrarische landschappen nodig hebben als we weidevogels willen beschermen.[7] Zodra we ons realiseren dat er ooit een tijd is geweest waarin weidevogels het zonder de mens konden redden, dan zijn onze weidevogels eigenlijk helemaal geen weidevogels, maar veeleer schipbreukelingen die tegenwoordig afhankelijk zijn van ons boerenlandschap omdat ze hun natuurlijke biotoop zijn kwijtgeraakt. Moeten we ons dan niet eerder op herstel van de oorspronkelijke biotoop richten, in plaats van alle aandacht te richten op behoud van de vluchtheuvel? Een dergelijke keuze zou waarschijnlijk wel betekenen dat de grutto en de kievit niet langer in de aantallen voorkomen die we kennen uit het traditionele boerenland van begin 20e eeuw. Wanneer het oude boerenland verdwijnt, ofwel door grootschalige moderne landbouw, ofwel door verwildering, dan zal de soort waarschijnlijk uit ons land verdwijnen.

Om die reden heeft ook het wildernisdenken zijn critici. Is het wel verantwoord om in een cultuurlandschap als dat van Nederland de natuur zijn gang te laten gaan? Terwijl het wildernisdenken denkt te vertrouwen op de zelfredzaamheid, dreigt het voorbij te gaan aan het feit dat sommige soorten van ons afhankelijk zijn, en door ons toedoen zullen verdwijnen wanneer wij niet actief ingrijpen en zorgen dat hun leefgebied geschikt blijft. Als we de heide niet beheren, dan zullen de soorten verdwijnen die van die habitat afhankelijk zijn. Als we de natuur aan zichzelf overlaten en ophouden het oude landschap te beheren, dan zullen er in eerste instantie veel soorten verdwijnen die van ons cultuurlandschap afhankelijk zijn. Het mag nobel klinken om de natuur de ruimte

7 "Voor veel mensen is het cultuurland nog steeds het referentiebeeld. Omdat ze weidevogels als kievit en grutto kennen van agrarisch land denken ze dat je agrarisch land nodig hebt om zulke vogels te hebben. Het is blijkbaar moeilijk te beseffen dat soorten uit het cultuurland ooit een natuurlijk biotoop hebben gehad." Geciteerd in Blankesteijn 1997.

te geven, maar het wildernisdenken loopt het gevaar in onverschilligheid te ontaarden wanneer ze voorbijgaat aan de verantwoordelijkheid die wij mensen kunnen voelen voor het voortbestaan van soorten die van onze zorg afhankelijk zijn.[8]

In de praktijk ligt de tegenstelling tussen beide benaderingen veel minder scherp. Aan beide zijden wordt erkend dat de andere benadering pluspunten heeft.

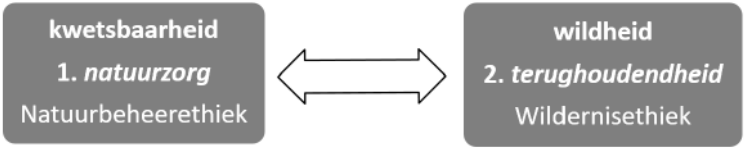
De meeste klassieke natuurbeschermers zijn zich ervan bewust dat hun oprechte zorg om en beheer van kwetsbare natuur niet mag ontaarden in een vorm van tuinieren. Ze zijn zich ervan bewust dat natuurbescherming weliswaar vraagt om vormen van beheer, maar dat het uiteindelijk ook gaat om de autonomie van de natuur, en om het herstellen van de zelfredzaamheid van soorten. Dat kan betekenen dat je soms afziet van verdere kunstgrepen om een bedreigde soort te beschermen, omdat het middel erger kan zijn dan de kwaal.

Omgekeerd zijn de meeste natuurontwikkelaars zich ervan bewust dat het weliswaar een mooi ideaal is om de robuuste natuur de ruimte te geven, maar dat dit niet betekent dat we als mens onze verantwoordelijkheid zouden kunnen ontlopen. Beide benaderingen hebben hun eigen sterke punten en ook de potentie om te ontaarden in een vorm van mateloosheid. In de praktijk streven de meeste natuurbeschermers daarom naar een evenwicht of een 'midden' tussen actieve zorg voor wat kwetsbaar is, en terughoudendheid tegenover dat wat wild, robuust en soeverein is. Een midden tussen verantwoordelijkheid en bescheidenheid (zie figuur 4).

Het denken over natuurbeheer in Nederland wordt dus gevoed door twee morele grondervaringen. Enerzijds is er de ervaring van de kwetsbaarheid van de natuur en de traditie van natuurzorg-ethiek (traditionele natuurbescherming en natuurbeheer) die een antwoord wil zijn op het appèl dat van die kwetsbaarheid uit-

8 Het recente debat over de omgang met wilde dieren in de Oostvaardersplassen laat zien dat natuurbeheer dat probeert af te zien van ingrijpen in natuurlijke processen in de context van het Nederlandse landschap al gauw omstreden is.

gaat. Anderzijds is er de ervaring van ontzag voor de grootsheid en robuustheid van natuur, en de traditie van herwildering en natuurontwikkeling (procesnatuur, afzien van strikte natuurdoeltypen) die aan die morele ervaring recht probeert te doen. Beide benaderingen staan in een spanningsvolle relatie tot elkaar en kunnen elkaar 'matigen': respect voor wildheid voorkomt dat natuurbeheer leidt tot een vorm van tuinieren, natuurzorg voorkomt dat wildernisethiek leidt tot onverschilligheid ten aanzien van kwetsbare natuur. Natuurbeschermingsethiek vraagt om recht te doen aan de niet-menselijke natuur, en moet manoeuvreren in de spanningsverhouding tussen zorg voor wat kwetsbaar is en bescheidenheid ten aanzien van ongenaakbare natuur.



Figuur 4: een natuurethiek die recht doet aan de spanning tussen natuurzorg en terughoudendheid

5. EEN BOERENETHIEK ALS DERDE STEM IN HET GESPREK

De hierboven geschetste spanningsvolle natuurethiek die het midden zoekt tussen zorg en terughoudendheid kan een goed begin zijn voor ons probleem. Tegelijkertijd vraagt de problematiek rond landbouw en veehouderij enerzijds en natuurbeheer anderzijds om een derde element, dat eerder ter sprak kwam in de antropocentrische ethiek van het functionele natuurbeeld.

Om oog te hebben voor de problemen van de grens tussen veehouderij en natuur moeten we inzien dat de mens een legitieme claim heeft op een deel van het landgebruik voor de eigen levensbehoeften. De legitimiteit van landbouw en veehouderij berust op de principiële beslissing dat ook de mens recht heeft om een deel van de aarde te gebruiken om zijn eigen bestaan veilig te stellen en een goed leven te leiden. Een belangrijk deel daarvan is het creëren van een veilige plek en de mogelijkheid om voedsel te verbouwen.

Zou het mogelijk zijn om ook het functionele perspectief zodanig te interpreteren dat het in gesprek kan komen met de andere twee hierboven besproken perspectieven, de natuurbeheervisie en de wildernisvisie? In dat geval zou het misschien mogelijk zijn om in de spanning tussen deze drie perspectieven een nieuw 'midden' te zoeken.

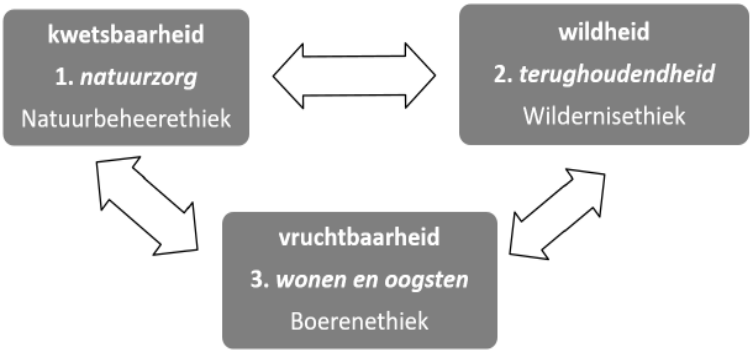
Wanneer we de functionele visie van de boer zouden interpreteren als een puur antropocentrisch perspectief dat slechts geïnteresseerd in belangen voor de mens, waarbij natuur slechts wordt opvat als te exploiteren hulpbron, dan zal een gesprek tussen de verschillende morele perspectieven moeizaam zijn. Inderdaad gaat het in het functionele natuurbeeld om het veiligstellen van aan productie gerelateerde natuur, het creëren van een veilig landschap, gericht op productie van voedselgewassen en veehouderij ten behoeve van menselijke consumptie. Dat alles wordt gelegitimeerd vanuit een antropocentrische ethiek die ervan uitgaat dat mensen het recht hebben de natuur te gebruiken voor het eigen belang. Het gebruik van de natuur als hulpbron komt zelfs voort uit de morele verplichtingen van mensen ten aanzien van elkaar, zoals de verantwoordelijkheid om voedsel te produceren voor de groeiende wereldbevolking.

Het is opvallend dat in het conflict tussen boeren en natuurbeheerders met enige regelmaat door boeren wordt opgemerkt dat het 'zonde' is om op vruchtbare gronden natuur aan te leggen. Dit was een van de redenen waarom boeren zich zo lang hebben verzet tegen de Oostvaardersplassen en waarom ze zich verzetten tegen de aanleg van een ecologische verbindingszone tussen de Oostvaardersplassen en het Oosterwold. We zouden een dergelijke uitspraak kunnen interpreteren als uitdrukking van een louter antropocentrische visie die verkwisting van een nuttige hulpbron afwijst omdat men deze ook ten gunste van andere mensen zou kunnen aanwenden.

Een dergelijke puur instrumentalistische interpretatie doet echter wellicht geen recht aan de complexiteit van wat we een 'boerenethiek' zouden kunnen noemen. Vele boeren claimen zelf dat ze hun werk niet zien als een exploitatie van de natuur, maar als een vorm van samenwerken met de natuur. Is het misschien mogelijk om ook het ogenschijnlijk antropocentrisch perspectief van de boer breder te interpreteren, als een antwoord op een mo-

rele ervaring van de natuur? De ervaring waarop ik doel is die van de vrijgevige natuur die ons de mogelijkheid biedt om voedsel te verbouwen. Een gepast antwoord op die ervaring zou kunnen zijn dat we die mogelijkheid in dankbaarheid zouden moeten aanvaarden en op waarde moeten schatten. Vanuit dat perspectief zou het zelfs ongepast zou zijn om geen gebruik te maken van grond die bij uitstek geschikt is voor menselijke voedselproductie, en is wilde natuur in dat opzicht "zonde van de vruchtbare grond". Boerenethiek geeft uitdrukking aan de fundamentele ervaring dat natuur een plaats biedt voor de mens op aarde. Maar het is in deze boerenethiek ook duidelijk dat gebruik van de grond een respect vooronderstelt voor de vruchtbaarheid van de grond. Landbouw bestaat uit het samenwerken met natuurprocessen die het mogelijk maken om voedsel te verbouwen, en een goede boer zal ervoor zorgen dat het oogsten van gewassen niet het draagvermogen van de grond ondermijnt.

Wanneer we deze derde component invoegen in het debat over de relatie mens-natuur, ontstaat er een driehoeksverhouding die behalve de reeds besproken spanning tussen zorg en terughoudendheid nog door twee andere spanningen wordt gekenmerkt (figuur 5).



Figuur 5: de spanningsvolle driehoeksverhouding tussen natuurzorg, terughoudendheid en oogsten

Spanning tussen natuurbeheerethiek en boerenethiek

Allereerst is het belangrijk om te zien dat er in de boerenethiek een flinke dosis arcadisch denken zit. De meeste boeren, althans de traditionele boeren, zijn zich ervan bewust dat het bewerken van het land afhankelijk is van allerlei processen die de boer zelf niet in de hand heeft. De bestuiving door wilde insecten is daar misschien het duidelijkste voorbeeld van. Veel boeren zien echter ook in dat de aanwezigheid van kleine roofdieren op het boerenerf gunstig is omdat het de hoeveelheid knaagdieren in toom houdt. Er zit een kern van waarheid in de bewering van boeren dat zij als geen ander samenwerken met de natuur. Tegelijkertijd moeten we ook zien dat natuurbescherming en landbouw niet per se gelijk op gaan.

Boeren willen vooral nuttige gewassen verbouwen en moeten daartoe de natuur naar hun hand zetten, en de natuurlijke biodiversiteit reduceren. Naarmate boeren met behulp van moderne techniek de natuur beter beheersen zal de biodiversiteit vanzelf onder druk komen te staan. Natuurbeschermers willen eerst en vooral zorg te dragen voor kwetsbare natuur. Beide zaken kunnen onder bepaalde voorwaarden samengaan. De zogenaamde natuurinclusieve landbouw kan bestaan wanneer het lukt om de bedrijfsvoering in overeenstemming te brengen met draagkracht van kwetsbare natuur en de essentiële noden van andere levende wezens. De vereisten voor de moderne boerenbedrijfsvoering gaan echter zeker niet vanzelf samen met een biodivers landschap. De diverse pogingen om te komen tot een vorm van natuurinclusieve landbouw kunnen we zien als evenzovele pogingen om recht te doen aan de spanning tussen natuurbeheer en agrarisch gebruik. De kunst is het om daarbij een midden te vinden tussen zorg om kwetsbare natuur enerzijds en dankbaar gebruik maken van de mogelijkheden die de natuur ons biedt anderzijds.

De spanning tussen wildernisethiek en boerenethiek

De spanning tussen de wildernisethiek en de boerenethiek daarentegen confronteert de menselijke veehouderij en landbouw met een fundamenteler probleem. Het vraagt om erkenning dat veehouderij en landbouw enkel kunnen bestaan door bepaalde natuurprocessen buiten te sluiten. De wildernisethiek claimt in respons op het ontzag voor de soevereiniteit van de wilde natuur dat de mens zich terughoudender moet opstellen en zichzelf niet belangrijker moet maken dan hij is. We moeten erkennen dat de mensheid in het licht van de mondiale biodiversiteitscrisis een veel te grote ecologische voetafdruk heeft; er zitten principiële grenzen aan ons recht op ruimtegebruik. Maar dat betekent nog niet dat wij geen recht zouden hebben op een plaats op de planeet. Het is veelzeggend dat zelfs een radicale wildernisadvocaat als George Monbiot stelt dat we niet moeten willen herwilderen op productief land dat ook geschikt zijn voor de landbouw (Monbiot 2013 ,11).

Door te erkennen dat landgebruik door de mens bestaat bij gratie van het controleren dan wel buitensluiten van bepaalde natuurprocessen en ten koste gaat van ruimte voor wilde soorten, worden we uitgedaagd om te zoeken naar vormen waarin de mens de planeet kan delen met andere soorten. Daarbij hebben we in principe twee mogelijkheden: het zogenaamde 'landsharing' en het zogenaamde 'landsparing' (Fisher et al., 2008).

Landsharing vraagt om vormen van landbouw waarin de mens binnen een landschap probeert samen te leven met andere levende wezens, natuurinclusieve landbouw is er een voorbeeld van.

Landsparing daarentegen meent juist dat we een deel van de planeet moeten reserveren voor andere soorten dan wijzelf (Wilson, 2016). Het vertrekt vanuit de idee dat de zorgplicht ten aanzien van de mens en de afblijfplicht ten aanzien van de natuurlijke wereld het beste zijn gediend bij een zo helder mogelijke scheiding

tussen beide domeinen. Landsparing wil dat de mens zichzelf terugtrekt op een eigen ruimte die met behulp van moderne technologie zo efficiënt mogelijk wordt gebruikt, zodat het mogelijk wordt de rest van de planeet terug te geven als leefgebied voor de wilde dieren. Het veronderstelt dat de wereld zich uiteindelijk keurig laat scheiden in een intensief gebruikt, hoogtechnologisch functioneel landschap ten behoeve van de mens, en een wild deel dat zoveel mogelijk vrij is van menselijke verstoringen.

Landsparing zet in op een nog veel verdergaande modernisering van de landbouw dan nu al het geval is. Dit zogenaamde ecomodernistisch programma[9] stelt dat de mens de natuur kan beschermen door technologie te gebruiken om antropogene effecten te "ontkoppelen" van de natuurlijke wereld, en ook de voedselproductie zoveel mogelijk los probeert te koppelen van de natuurlijke processen. Het geeft vrij spel aan de bio-industrie, maar stelt als voorwaarde dat de productieverhoging wordt gebruikt om land terug te geven aan de natuur.

Het probleem van landsparing is dat het vooronderstelt dat de wilde wereld en de mensenwereld helder van elkaar kunnen worden gescheiden, dat het mogelijk is om menselijke voedselvoorziening volledig los te koppelen van natuurlijke processen, wat verre van evident is. Bovendien zal de landsparingvisie moeite hebben om een ethisch verantwoorde omgang te vinden met al die lastige dieren die zich niets aantrekken van de scherpe grenzen tussen cultuurland en natuur.

Conclusie: een spanningsvolle landschapsethiek

In een wereld waarin de grens tussen het culturele landschap waarin wijzelf met onze gehouden dieren leven en de zogenaamd wilde natuur niet altijd even helder is, wordt onze verhouding tot het landschap bepaald door verschillende morele perspectieven die elk op

9 Zie het Ecomodernistisch manifest op www.ecomodernism.org.

hun manier laten zien hoe de natuur een claim op ons legt. Niet elk van deze momenten zal altijd even prominent zijn. Aangezien het grootste gedeelte van ons landschap een hybride karakter heeft, zal de grens tussen de verschillende perspectieven niet altijd helder zijn, en zullen we recht moeten proberen te doen aan drie vormen waarop de natuur een moreel appèl op ons lijkt te doen. De natuurbeheerethiek geeft antwoord op het appèl dat uitgaat van de natuur in zijn kwetsbaarheid. Ze ziet het als haar taak om zorg te bieden aan wat zich zonder die zorg niet op eigen kracht kan redden, of het nu gaat om zeldzame en bedreigde plantensoorten of om lijdende dieren. De wildernisethiek geeft antwoord op de morele ervaring van de robuuste, zelfgenoegzame en soevereine natuur, die zelf het beste weet wat goed voor haar is. Deze natuur is er niet bij gebaat dat de mens zich overal mee bemoeit, ze vraagt om terughoudendheid. De wildernisethiek stelt deze terughoudendheid centraal vanuit een vertrouwen in de kracht van de natuur om zichzelf te redden. De boerenethiek, tenslotte, geeft antwoord op het appèl dat uitgaat van de natuur in haar vruchtbaarheid. Zij stelt dat het gepast is om in dankbaarheid gebruik te maken van de mogelijkheden die de aarde ons biedt om in ons bestaan te voorzien.

Ik heb proberen te laten zien hoe de verschillende vormen van ethiek daarbij wellicht moeten worden opgevat als complementaire perspectieven, die allemaal op hun eigen manier onze morele houding tegenover natuur en landschap zouden moeten informeren. Een gepaste houding tegenover het landschap erkent dat we zorg moeten bieden aan wat kwetsbaar is zonder in controledwang te vervallen. Ze bestaat uit een terughoudendheid ten aanzien van dat wat soeverein is zonder onverschillig te zijn voor wanneer kwetsbaarheid om ingrijpen vraagt. En ze erkent dat wij mensen het principiële recht hebben om in onze eigen behoeften te voorzien mits met respect voor de omgeving (inclusief de dieren) die dat mogelijk maakt en zonder de

vruchtbaarheid van de grond te ondermijnen.

6. DE UITDAGING VAN SAMENLEVEN MET WILDE DIEREN

Voor de vraag hoe we ons ethisch moeten verhouden tot inbreuken van wilde dieren, biedt de voorgaande perspectivische landschapsethiek waarschijnlijk te weinig concrete handvatten. Bovendien hebben we gezien dat zowel de theorie van de concentrische cirkels als ook de driedeling van natuurbeelden maar beperkt bruikbaar zijn, omdat ze er allen in meerdere of mindere mate vanuit gaan dat we helder onderscheid kunnen maken tussen cultuur en natuur. In het arcadische gemengde cultuurlandschap spelen ook landbouw en veehouderij een rol, terwijl in de 'echte natuur' als domein van de wilde dieren menselijke terughoudendheid geboden is. Het probleem is nu echter precies dat er vraagtekens kunnen worden gezet bij het idee dat het mogelijk of zelfs wenselijk is om altijd een strikte scheiding aan te brengen tussen de verschillende domeinen.

Wij kunnen ervoor kiezen het cultuurlandschap als rentmeester te beheren in een poging conflicten op te lossen tussen bewoners van dit gemengde landschap – mensen, gehouden dieren en de cultuurvolgers die van oudsher in het arcadische landschap wonen. Dat werkt misschien voor die dieren die van oudsher ons arcadische halfnatuurlijke cultuurlandschap bewonen en zich dus in dit min of meer harmonieuze samenwerkingsverband hebben laten voegen.

Het huidige faunabeheer gaat ervan uit dat een strikte scheiding tussen natuur en cultuurlandschap veel problemen kan helpen oplossen. Dat werkt misschien ook voor alle overige dieren voor zover deze uit zichzelf keurig in een natuurgebied blijven. Vaak is een eenvoudige afscheiding tussen cultuurland en natuurgebied genoeg om lastige dieren in de natuur en uit het boerenland te houden (zoals anderzijds een symbolische grens, vaak in de vorm van verbodsbordjes, genoeg is om natuurreservaten te vrijwaren van schadelijke effecten van menselijke activiteiten). Soms zal deze scheiding explicieter en letterlijker moeten zijn. Kippen kunnen worden beschermd tegen aanvallen door een vos door de kippenren stevig genoeg te maken. Schapen zijn veilig voor de wolf wanneer ze in een stal worden opgehokt of achter stevig schrikdraad staan. Gehouden varkens kunnen worden beschermd tegen infectie met de Afrikaanse varkenspest door wilde zwijnen door ze in een hermetisch afgesloten stal te houden.

Maar soms kan het probleem van de impact van wilde dieren op veehouderij niet worden opgelost door zo'n scheiding aan te brengen, en vraagt de situatie om een andere benadering van wilde dieren. Het dier waarvoor dat misschien het duidelijkst geldt is de wolf. De wolf als soort is kwetsbaar, maar ook bij uitstek wild, en dwingt ons om onze eigen ruimte te beschermen. De wolf heeft zulke grote gebieden nodig om te leven, dat er in de praktijk in ons kleinschalige landschap altijd overlap zal zijn tussen zijn territorium en dat van ons. Bovendien zijn wolven zo intelligent en flexibel dat ze zich niet gewillig zullen laten opsluiten in een natuurreservaat. De wolf kleurt bij uitstek buiten de lijntjes, blijft niet 'netjes in de natuur' maar komt op 'ons' land.

Als geen ander dier confronteert de wolf ons met het feit dat het niet alleen aan ons mensen is om te bepalen hoe de verhouding met wilde dieren er uit moet zien. Sommige dieren heb-

ben een eigen agenda, ze reageren op het landschap vanuit hun eigen leefwereld en maken daarin eigen keuzes die soms in botsing komen met de onze. Wolven bewonen het landschap op dezelfde schaal als wij, ze negeren het onderscheid tussen cultuur en natuur, ze bewonen met andere woorden precies hetzelfde landschap als wij. Ze leggen een claim op het landschap dat wij tot voor kort als ons eigen exclusieve domein zagen. De wolf is een dier met een zekere behendigheid en handelingsbekwaamheid dat zich niet zomaar door ons laat beheren. Daarmee confronteert de wolf ons met de vraag in hoeverre we werkelijk bereid zijn plaats te maken voor andere organismen. Dat is niet alleen een ethische maar tevens een belangrijke politieke vraag. De wolf is het politieke dier bij uitstek (Nijhuis 2019).

Daarom zou het nuttig zijn als we een ethische en politieke benadering van onze omgang met wolven zouden kunnen ontwikkelen die de handelingsbekwaamheid van het dier erkent, en het feit dat er conflicten kunnen ontstaan tussen dieren en mensen, zonder ze onmiddellijk als indringers of vijanden te beschouwen.

Naar een soevereiniteitsbenadering van wilde dieren

In hun boek *Zoopolis* bekritiseren Sue Donaldson en Will Kymlicka (2011) het dominante ethische perspectief op dieren omdat daarin de handelingsbekwaamheid van wilde dieren onvoldoende serieus wordt genomen (Donaldson & Kymlicka 2011, p. 170). Bescherming van dieren in de natuur bestaat er doorgaans uit dat wij mensen besluiten om natuurreservaten opzij te zetten als leefgebied voor dieren, waarbij alle handelingsbekwaamheid bij de mens ligt. Dieren worden in de eerste plaats beschouwd als objecten, als passieve ontvangers van menselijke zorg. Het rentmeesterschapsmodel ziet wilde dieren als dragers van intrinsieke waarde waarvoor de mens verantwoordelijkheid moet nemen, maar niet

als handelingsbekwame wezens die zich eventueel aan onze controle zouden kunnen onttrekken.

In hun boek bepleiten Donaldson en Kymlicka als aanvulling op de reeds bestaande dierethiek een meer politieke benadering van dieren, die zich nadrukkelijk richt op de vraag wat een gepaste relatie is van de gemeenschap van mensen met die van dieren. Hun politieke filosofie richt zich op de politiek van de mens-dier-verhoudingen en erkent dieren als wezens met handelingsbekwaamheid.

Donaldson en Kymlicka onderscheiden, afhankelijk van het soorten relaties die mensen met ze kunnen hebben, drie soorten dieren: gedomesticeerde, liminale en wilde dieren. *Gedomesticeerde dieren* leven dicht bij de mens en hebben intensieve relaties van onderlinge afhankelijkheid met de mens. Volgens Donaldson en Kymlicka moet onze relatie met huisdieren zo worden vormgegeven dat we deze dieren als medeburgers behandelen. Dat wil zeggen dat ze worden gezien als volwaardige leden van een gemengde gemeenschap van mensen en dieren die bij elkaar worden gehouden door middel van allerlei wederzijds voordelige relaties. Daarbij worden aan alle leden hun geëigende rechten en plichten toegekend die horen bij het deel uitmaken van een dergelijke gemeenschap (p. 73).

Liminale dieren zijn niet-gedomesticeerde dieren zoals ratten, die zich hebben aangepast aan het leven onder de mensen en tegelijkertijd relatieve buitenstaanders zijn in onze gemeenschap. Donaldson en Kymlicka suggereren dat ze moeten worden beschouwd als de zogenaamde *denizens*, wezens die niet alle rechten en plichten van volwaardige burgers bezitten, maar met wier interesses niettemin rekening moet worden gehouden omdat ze nu eenmaal op dezelfde plaats wonen als wij. Men zou kunnen denken dat de terugkerende wolf een liminaal dier is, omdat het op eigen

houtje terugkeert naar ons dichtbevolkte West-Europese landschap. De wolf zoekt mensen echter niet actief op, maar probeert hen te vermijden. De enige reden dat het dier ons pad kruist, is omdat het dier een enorm leefgebied van 50 tot 300 vierkante kilometer nodig heeft, waardoor het onvermijdelijk met ons in contact komt. Als intelligent en flexibel dier slaagt de wolf er verrassend goed in om in deze vermenselijkte omgeving te leven.

Wilde dieren vermijden de mens en zijn nederzettingen. Normaal gesproken leiden ze in hun eigen territoria een afgescheiden en onafhankelijk bestaan, voor zover ze daartoe in staat worden gesteld. Wel zijn ze kwetsbaar voor menselijke activiteiten. Denk aan jacht, verlies van leefgebied, en zogenaamde "spilloverschade" zoals verontreiniging en klimaatverandering (p. 157).[10] Donaldson en Kymlicka stellen dat we onze relatie met wilde dieren op dezelfde manier moeten interpreteren als die waarmee we de relatie tussen de verschillende menselijke soevereine gemeenschappen, zoals natiestaten, begrijpen. Zij beweren dat een eerlijke relatie tussen soevereine gemeenschappen van mensen en wilde dieren gericht moet zijn op een rechtvaardige verdeling van schade en voordelen tussen beide gemeenschappen. Het perspectief van dierlijke soevereiniteit:

> *"erkent dat de bloei van individuele wilde dieren niet los kan worden gezien van de bloei van gemeenschappen, en brengt de rechten van wilde dieren opnieuw in kaart in termen van eerlijke interactie tussen gemeenschappen. Dit heeft implicaties voor het volledige scala van mens-dier interacties." (p. 167)*

De soevereiniteitsbenadering van de relatie tussen wilde dieren en mensen kan nuttig zijn voor onze discussie over de terugkeer van wilde wolven. Het erkent hun handelingsbekwaamheid en laat ruimte om na te denken over mogelijke conflicten tussen dierlijke

10 Naast deze negatieve effecten kunnen wilde dieren ook worden beïnvloed door positieve interventies waarbij mensen in het wild levende dieren helpen, bijvoorbeeld door het herstel van de natuurlijke habitats.

en menselijke belangen. Het denken over wilde dieren als soevereine entiteiten impliceert dat mensen niet alleen plichten jegens hen hebben. Het stelt ons ook in staat om grenzen *aan hen* te stellen zolang deze maar deel uitmaken van een rechtvaardige regeling waarbij de kosten en baten eerlijk tussen de verschillende soevereine gemeenschappen worden verdeeld. De soevereiniteitsbenadering verplicht ons enerzijds om redelijke voorzorgsmaatregelen te nemen om onze onbedoelde schade aan de wilde dieren te beperken, maar stelt anderzijds ook randvoorwaarden aan wilde dieren die soevereine menselijke samenlevingen binnendringen. Ze ziet dieren niet alleen als willoos slachtoffer van menselijk gedrag, maar neemt ze serieus als wezens met een eigen soevereiniteit. Ze verplicht ons om de fundamentele rechten van dieren te respecteren, maar beschermt ons in ruil daarvoor ook tegen schendingen van onze ruimte tegen wilde indringers.

De soevereiniteitsbenadering lijkt daarom geschikter dan de rentmeesterbenadering om de vraag te beantwoorden hoe om te gaan met dieren die potentieel allerlei problemen kunnen veroorzaken, zoals de terugkerende wolven in ons cultuurlandschap. Ze biedt daarmee een kader om na te denken over wanneer wij wilde dieren mogen tegenhouden, bijvoorbeeld wanneer ze een serieuze bedreiging vormen voor onze eigen essentiële belangen, veiligheid of gezondheid, of die van onze huisdieren. Zolang we ook maar voldoende oog hebben voor de eigen belangen en behoeften van de wilde dieren.

Parallelle soevereiniteiten in een multidimensionaal gelaagd landschap

Donaldson en Kymlicka bespreken in hun boek verschillende voorbeelden van hoe een rechtvaardige regeling kan worden gemaakt waarin we erkennen dat soevereine gemeenschappen van wilde die-

ren hun eigen territorium hebben. Respect voor de soevereiniteit van veel wilde dierengemeenschappen houdt in dat we een leefgebied reserveren dat hen in staat stelt tot bloei te komen. Niet zoals in het rentmeesterschapsmodel omdat *wij* daartoe besluiten, maar omdat we de gerechtvaardigde aanspraak onderkennen die deze gemeenschappen kunnen maken op een eigen plek in het landschap. Deze arrangementen zullen het gemakkelijkst te regelen zijn als wilde dieren in een eigen leefomgeving kunnen verblijven en gescheiden van ons kunnen leven. Toch kan de wereld niet altijd netjes in twee delen worden opgesplitst, zoals Donaldson en Kymlicka erkennen:

> *"We hebben het tot nu toe nogal losjes gehad over de manier waarop de normen van soevereiniteit de interactie tussen verschillende 'gemeenschappen' kunnen reguleren, waarbij elke gemeenschap haar eigen vormen van sociale organisatie op 'haar grondgebied' in stand houdt. Dit suggereert een beeld waarin we de wereld netjes kunnen opdelen in discrete gemeenschappen die soevereiniteit uitoefenen over hun afzonderlijke gebieden. Toch is dit nauwelijks een realistisch beeld. De natuur heeft de verschillende soorten geen apart territorium toegekend. Verschillende wilde diersoorten bezetten (en beconcurreren) hetzelfde gebied, en veel soorten moeten zich over grote afstanden verplaatsen over gebieden die door andere dieren of door mensen worden bezet. Soevereiniteit kan dus, om in de praktijk iets te betekenen, niet worden gekoppeld aan een beeld van keurig afgebakende gemeenschappen en gebieden." (187-188)*

Dit impliceert ten eerste dat er altijd verbindingswegen en corridors zullen bestaan waarlangs dieren van het ene gebied naar het andere migreren. Omgekeerd mogen wij mensen hun territorium

bezoeken, maar als we dat doen, moeten we ons gedragen als een gast die respect heeft voor de sociale organisatie die nodig is om een bloeiend leven in hun leefomgeving in stand te houden. Het is ons ook toegestaan om met wegen hun grondgebied te doorkruisen, zolang de schade aan de soevereine dierengemeenschap tot een minimum beperkt blijft. Zelfs het spreken over corridors en tijdelijke bezoeken veronderstelt echter nog te veel dat we gebieden voor wilde dieren en die van ons netjes kunnen onderscheiden.[11]

Wanneer het onvermijdelijk is dat de territoria elkaar zullen overlappen, roept dat de vraag op hoe om te gaan met parallelle soevereiniteit.

> *"In sommige gevallen zou er sprake moeten zijn van een strikte territoriale scheiding, dat wil zeggen wilde natuurgebieden met een zeer beperkte toegang voor de mens. Er kunnen andere gebieden zijn waar de soevereiniteit gedeeld wordt door bepaalde gemeenschappen van mensen en dieren, maar die beperkt zijn voor wat betreft buitenstaanders. Er kunnen andere contexten zijn waarin soevereiniteit multidimensionaal wordt opgevat om migratiepatronen en verkeerscorridors of andere vormen van gedeeld gebruik mogelijk te maken." (191)*

Een soort heeft een eigen ruimte nodig om te kunnen floreren. Maar dat betekent niet dat de wereld in losse territoria kan worden opgedeeld die exclusief toegankelijk zijn voor slechts een soevereine gemeenschap:

> *"Soevereiniteit is in belangrijke mate verbonden met territorium, omdat een gemeenschap, vooral de meeste dierengemeenschappen, niet ecologisch levensvatbaar kan zijn, laat staan autonoom zelfregulerend, zonder een landschappelijke basis om haar te onderhouden. Maar soevereiniteit hoeft niet gedefinieerd te worden in termen van*

11 Dit geldt vooral voor een soort als de wolf, die grote landoppervlakten nodig heeft, en ons cultuurlandschap niet alleen zal doorkruisen, maar het onvermijdelijk ook als leefruimte zal gebruiken. We zullen dus onder ogen moeten zien dat onze gebieden zullen overlappen, accepteren dat wij, als we bereid zijn met wolven samen te leven, we onvermijdelijk hetzelfde landschap zullen delen.

> *exclusieve toegang tot of controle over een bepaald gebied, maar eerder in termen van de omvang of aard van de toegang en controle die nodig is om een gemeenschap autonoom en zelfregulerend te laten zijn" (190).*

Donaldson en Kymlicka stellen dat het respecteren van de soevereiniteit van wilde dieren een bereidheid met zich meebrengt om het landschap te delen, en een zekere mate van "parallelle soevereiniteit" mogelijk te maken. Ze formuleren een aantal principes die richting moeten geven aan de manier waarop we met overlappende territoria moeten omgaan.

> *"...een meer gelaagde opvatting van soevereiniteit zijn die rekening houdt met (a) de ecologische levensvatbaarheid, (b) de multidimensionaliteit van het territorium, (c) de realiteit van de bewegelijkheid van de mens en de dieren en (d) de mogelijkheden van een duurzame en coöperatieve parallelle co-habitatie." (191)*

Volgens Donaldson en Kymlicka moeten we de relatie met wilde dieren waarmee we ons landschap delen, benaderen als een politieke vraag naar een rechtvaardige verdeling van voordelen en lasten tussen verschillende soevereine gemeenschappen. Dat betekent dat we niet langer een vanzelfsprekende claim kunnen leggen op het alleenrecht op gebruik van het landschap, maar manieren zullen moeten zoeken om het landschap te zien als een "multidimensionale" ruimte: een gelaagd landschap dat door meerdere soorten wordt bewoond, gebruikt en geïnterpreteerd.

Het betekent echter ook dat wij het dualisme tussen cultuurland en natuur, dat impliciet zoveel van ons denken over natuurbeheer typeert, zullen moeten loslaten.

Dualisme en samenleven

Veel problemen in onze relatie met de natuur in het algemeen en

in onze relatie met roofdieren in het bijzonder, komen voort uit een dualistische manier van denken die ervan uitgaat dat er een duidelijke grens bestaat tussen 'natuur' en 'cultuurland'. Zelfs de meest uitgesproken tegenstanders van wolven kunnen het prima accepteren dat wolven een plaats verdienen in de ongerepte natuur. Het echte probleem ontstaat pas wanneer wolven verschijnen in het cultuurlandschap. Voor veel wolventegenstanders is het enkele feit dat wolven in het culturele landschap verschijnen op zichzelf al een teken dat er iets mis moet zijn met deze dieren (Drenthen 2015a). Ze argumenteren dat "een echte wolf nooit uit zichzelf naar het Nederlandse cultuurlandschap zou komen", of dat "een echte wilde wolf er nooit voor zou kiezen om op een trottoir te lopen of een menselijke weg of brug te gebruiken." Het simpele feit dat wilde wolven in het cultuurlandschap verschijnen, vormt al een bedreiging voor het wereldbeeld dat afhangt van een duidelijke schematische scheiding van 'natuur' en 'cultuur'. Zodra een wolf zich zichtbaar comfortabel door het menselijke landschap beweegt, zien zij dat als een teken dat het dier een hybride moet zijn, dat wil zeggen een kruising tussen hond en wolf, of dat het om een ontsnapt dierentuinexemplaar moet gaan dat aan mensen gewend is geraakt. Of het zou gaan om een dier dat opzettelijk is geïntroduceerd door "ecologen en radicale rewilding-activisten" die de ontvolking van het platteland toejuichen en dat proces graag een handje willen helpen. Dit dominante dualistische perspectief ziet de ongerepte natuur of wildernis en het door mensen bewoond cultuurlandschap als twee elkaar uitsluitende domeinen van de werkelijkheid.

In het dualistische wereldbeeld heeft de grens tussen natuur en cultuur een zware symbolische betekenis: beschaving, moraal en orde aan de ene kant, en woestenij, immoraliteit en chaos aan de andere kant. Het is dit dualisme dat ten grondslag ligt aan veel van de problemen met wolven die terugkeren naar het cultuur-

landschap. Degenen die ageren tegen de terugkeer van de wolf zien het dier als een indringer; voor hen betekent de spontane terugkeer van de wolf een ondermijning van de comfortabele scheiding tussen wilde natuur en cultuurlandschap (Drenthen 2016a).

Zodra we inzien dat deze scheiding geen stand houdt, is er ruimte om te erkennen dat de wolven terugkeren in ons landschap zodra de omstandigheden daarvoor geschikt zijn. We moeten erkennen dat wolven geen andere wereld bewonen dan wijzelf. Omgekeerd betekent die erkenning dat ook wij leven in dezelfde ecologische en sociale context van onze landschappen als de dieren.

Dat betekent op zijn beurt dat we moeten erkennen dat het delen van ruimtes met grote carnivoren nooit gemakkelijk zal zijn. In werkelijkheid zijn natuur en cultuur geen verschillende domeinen van de werkelijkheid, maar eerder twee aspecten van dezelfde werkelijkheid. 'Cultuur' is wat wij hebben ontworpen en controleren, 'natuur' is waar we geen controle uitoefenen of waar deze controle wordt uitgedaagd. Er is altijd natuur in het cultuurlandschap (en dat geldt zeker voor de wolf die elke grens als een uitdaging zal zien) en altijd cultuur in de zogenaamde natuurgebieden (waar we niet alleen af en toe aanwezig zijn, maar die we ook beheren en beschermen). Ons landschap kan daarom niet zomaar in tweeën worden gedeeld. Gevallen waarin wilde dieren in een aangewezen natuurgebied verblijven zijn een uitzondering. In principe leven we altijd in hetzelfde landschap als wilde dieren, ons territorium zal meestal overlappen met dat van hen.

Dat betekent echter ook dat we een geschikte manier moeten vinden die ons in staat stelt om samen met wolven hetzelfde landschap te bewonen, en dat vereist als vanzelfsprekend enige mate van management en controle. Het respecteren van wolven als soevereine entiteiten en meer in het algemeen het respecteren van de autonomie van de natuur impliceert echter de principiële

bereidheid om met wilde dieren samen te leven, niet alleen wanneer ze charismatisch en schattig zijn, maar ook wanneer ze hinderlijk kunnen zijn (Drenthen 2015b).

7. OVER HEKKEN ALS COMMUNICATIEMIDDELEN

De bereidheid om de soevereiniteit van gemeenschappen van wilde dieren als de wolf te accepteren, impliceert een principiële bereidheid om ons landschap te beschouwen als een multidimensionale ruimte of gelaagd landschap, waarvan de betekenis en functie niet alleen door ons mensen wordt bepaald, maar ook door de behoeften en manieren van in-de-wereld-zijn van andere soorten. Dit betekent dat de uitdaging van het terugkeren van dieren zoals de wolf in ons landschap meer is dan een praktische kwestie. Het zou ook gevolgen moeten hebben voor ons begrip van het landschap en de betekenis die we geven aan wonen in ons landschap.

Er bestaan gelukkig culturele bronnen die ons kunnen helpen met het vinden van vormen van samenleven in het landschap. Ik heb een paar jaar geleden een bezoek gebracht aan het Harz Nationalpark in Duitsland, een wild afgelegen gebied langs het voormalige IJzeren Gordijn in het hart van Duitsland. Tijdens een wandeling in een bos ontmoette ik een boswachter en vroeg hem of hij wist of de wolven dat gebied al hadden gekoloniseerd. “Niet dat ik het weet”, antwoordde hij. ”Maar terwijl we hier praten, kunnen ze ons in de gaten houden, vanachter de bomen. In de natuur ben je nooit alleen, terwijl je kijkt, word je ook altijd bekeken.

Eén paar ogen kijkt naar binnen, duizend paar ogen kijken naar buiten". *Der Wald hat tausend Augen*, zo luidt een oud Duits jagersspreekwoord dat in onze tijd opnieuw actueel zou kunnen worden.

Samenleven met wolven in een gedeeld landschap betekent dat ons landschap een multidimensionale plaats is geworden, waarin wat het landschap betekent voor ons iets anders is dan voor een ander levend wezen. Wat wij zien als een kantoorgebouw of een flatgebouw kan een rotswand lijken voor een duif of een slechtvalk. Ook ons cultuurlandschap zal door wolven op een andere manier worden waargenomen en geïnterpreteerd. Ook al hebben ze geen eigen territorium dat zich radicaal onderscheidt van het onze, het zijn bewoners van hun eigen wereld, die in ruimtelijke termen misschien wel overlapt met die van ons, maar die in termen van betekenis toch tot een andere dimensie behoort. Maar ook al leven dieren in een andere betekenislaag dan wij, hun betekeniswereld en de onze staan wel met elkaar in contact (Drenthen (2016b).[12] Ons handelen vormt niet alleen het landschap voor onszelf, maar ook voor andere wezens. In ons landgebruik communiceren we met andere soorten, meestal zonder ons daarvan bewust te zijn. Een weiland met Engels raaigras zegt tegen een overvliegende gans: kom hier eten! Een weiland met onbeschermde schapen doet datzelfde voor een rondzwervende jonge wolf die op zoek is naar een nieuw territorium en op zoek is naar een snelle maaltijd voor onderweg.

De uitdaging van het samenleven met wilde dieren zoals wolven ligt in het feit dat wij mensen niet de enigen zijn die de betekenis en relevantie van kenmerken in het landschap definiëren. Deze interpretatieverschillen kunnen tot conflicten leiden als wilde dieren beslissingen nemen op basis van verschillende interpretaties die niet goed samengaan met die van de mens. Co-existentie met wilde dieren gaat dus niet alleen over het vinden van een compromis tussen menselijke en dierlijke belangen. Het

12 Zie daarvoor het fascinerende vakgebied van de ecosemiotiek, dat de betekenisrelaties bestudeert die door de cultuur tot stand zijn gebracht en die betrekking hebben op andere levende wezens, gemeenschappen en landschappen. Kull (1998)

gaat erom uit te zoeken wat het betekent om te wonen op een plek die voor een andere bewoner iets anders kan betekenen. En het gaat erom manieren te vinden om de ene interpretatie in een andere te vertalen, en de basis te leggen voor een gezamenlijk begrip van het multidimensionale landschap dat kan helpen om conflicten waar mogelijk te vermijden.

Hekken en barrières

Samenleven in een gelaagd, multidimensionaal landschap met potentieel gevaarlijke roofdieren zoals de wolf, betekent dat we het landschap onvermijdelijk zullen delen en dat we dus met arrangementen moeten komen om conflictsituaties te vermijden.

Om roofdieren te beschermen, moeten we de mens beschermen tegen de effecten van roofdieren, dat is de zogenaamde *predator-paradox* (Shivik 2014). Gelukkig zijn er tegenwoordig veel alternatieve methoden ontwikkeld die het doden van roofdieren overbodig maken.

Een van die regelingen is het gebruik van omheiningen, vooral omheiningen die voorkomen dat roofdieren vee aanvallen. Zoals we hebben gezien maken schapen deel uit van de gemengde gemeenschap van mensen en (landbouw)huisdieren. Binnen die gemeenschap gelden regels die tot wederzijds voordeel strekken, en hebben alle partijen bepaalde rechten en plichten tegenover elkaar. De mens heeft de plicht om zijn schapen te beschermen tegen predatie en ander mogelijk letsel.[13] Tegelijkertijd hebben we de plicht om ervoor te zorgen dat wilde dieren als soevereine wezens hun leven kunnen leiden en in hun essentiële behoeften kunnen voorzien. Wanneer wilde dieren ons gedomesticeerde vee aanvallen, dan komen beide plichten met elkaar in botsing.

Toch zijn er manieren waarop we met deze conflicten kunnen omgaan en proberen te voorkomen dat ze zich voordoen. In-

13 Die plicht is ook juridisch vastgelegd als een aspect van de algemene zorgplicht ten aanzien van gehouden dieren (artikel 1.4 van de Wet Dieren).

spirerend zijn bijvoorbeeld manieren waarop we menselijke landgebruiksconflicten hebben leren vermijden. In bossen en andere recreatiegebieden hebben we methoden ontwikkeld die voorkomen dat wandelaars onnodig in botsing komen met mountainbikers en ruiters. Op basis van een erkenning van de verschillende behoeften en wensen van deze uiteenlopende gebruikersgroepen hebben we een routenetwerk van wandel-, MTB- en ruiterpaden in het leven geroepen dat voorkomt dat deze groepen elkaar onnodig tegen het lijf lopen. Dit netwerk van paden, die als het ware in verschillende lagen over elkaar heen liggen, zou je kunnen zien als een manier om de multidimensionaliteit van het bos als gebruiksruimte voor verschillende groepen recreanten concreet vorm te geven.

Een ander voorbeeld vormen de speciale fietsstraten die sinds enkele jaren in Nederland bestaan. Auto's zijn nog steeds toegestaan, maar langzamer verkeer heeft voorrang en de verkeerseisen voor langzamer verkeer bepalen de gedragsregels voor andere partijen.

Deze regelingen werken alleen zolang elke gebruikersgroep besluit zich vrijwillig aan de aangewezen routes te houden. Om er absoluut zeker van te zijn dat alle partijen zich aan deze regels houden, zouden er heel wat boswachters, politieagenten of een andere gezagsdragers moeten zijn die de regels kunnen handhaven. In werkelijkheid zijn deze toezichthouders niet nodig, omdat het in het belang van elke partij is om onnodige conflicten te vermijden en zich aan het aangewezen pad te houden. Dat werkt natuurlijk niet altijd, maar het werkt beter naarmate elke route zo is ontworpen dat deze aansluit bij de behoeften van de betreffende gebruikersgroep. Wanneer dat het geval is, dan durven we elkaar doorgaans te vertrouwen en zijn we zelfs bereid om te accepteren dat er af en toe iemand zal zijn die dat vertrouwen schendt en zich niet aan de afspraak houdt. De moed om elkaar te durven vertrouwen stelt ver-

schillende gebruikers in staat naast elkaar te bestaan en onnodige conflicten te vermijden.

We moeten op een vergelijkbare manier nadenken over maatregelen die worden gebruikt om conflicten tussen roofdieren en vee te voorkomen door middel van hekken. Het kan verleidelijk zijn om hekken die schapen beschermen tegen aanvallen van roofdieren te interpreteren als pogingen om een strikte grens te creëren tussen territoria – mensen en schapen aan de ene kant en wolven aan de andere kant – met de bedoeling om de schapen te beschermen tegen roofdieren.

Maar hoe stevig ze ook zijn, hekken kunnen nooit een reële belichaming zijn van wat in essentie een symbolisch onderscheid is tussen 'de natuur' of 'het wilde' aan de ene kant en 'de cultuur' aan de andere kant. Als hekken werkelijk ondoordringbaar zijn, dan zijn ze ook voor ons een barrière die de wereld kleiner maakt. In werkelijkheid blijkt het zeer moeilijk om een hek te ontwerpen waar wolven, slim als ze zijn, zich altijd door zullen laten tegenhouden. Zodra een wolf eenmaal vastbesloten is een grens over te steken, is hij niet te stoppen, zo leert de ervaring. Dit is een van de redenen waarom sommige tegenstanders van de wolf weigeren te geloven in de mogelijkheid van vreedzame co-existentie met wolven. Op Facebook delen ze voorbeelden van gevallen waar wilde wolven erin geslaagd zijn om over hekken te klimmen of onder hekken te graven die door deskundigen als ondoordringbaar werden beschouwd.

In die landschappen waar mensen en wolven met succes hebben geleerd samen te leven, zien we echter dat de menselijke cultuur en de wolvencultuur samenkomen en een wederzijds begrip van het multidimensionale landschap ondersteunen. De wolven zouden het hek nog wel kunnen overwinnen, maar kiezen ervoor het niet te proberen. Dat is helemaal het geval wanneer

wordt gekozen voor aanvullende preventiemaatregelen, zoals kuddebewakingshonden, die de schapen verdedigen tegen wolvenaanvallen. Wanneer boeren hun schapen consequent beschermen met hekken die lastig genoeg zijn zodat het voor een wolf oninteressant wordt, veranderen wolven geleidelijk aan hun gedrag en besluiten ze om niet meer op gedomesticeerde dieren te jagen en zich in plaats daarvan te richten op wilde prooien. Na een aantal generaties zullen jonge wolven dit gedrag van de volwassen dieren vanzelf overnemen, en zullen zij doorgaans het gedomesticeerde vee negeren, vooropgesteld natuurlijk dat er genoeg wilde prooien zijn om op te jagen. Na verloop van tijd ontwikkelt zich een lokale wolvencultuur waarin jonge wolven van hun ouders leren dat het voor hen veel gemakkelijker en veiliger is om op wilde prooien te jagen en schapen achter het hek met rust te laten.[14]

In de Duitse deelstaat Nedersaksen neemt het aantal aanvallen de laatste jaren op vee af, terwijl het aantal wolven nog steeds toeneemt. In Zweden is hetzelfde proces al een paar jaar langer aan de gang, waardoor de situatie is ontstaan dat sommige boeren zelfs besluiten dat ze geen hekken meer hoeven te bouwen omdat de wolven sowieso zijn gestopt met het aanvallen van schapen. De boeren durven kennelijk te vertrouwen op de lokale cultuur onder wolven om af te zien van schapenvlees.

In al deze gevallen zijn hekken geen strikt obstakel dat een soort symbolische grens tussen ons cultuurlandschap en hun wildernis in stand houdt. In plaats daarvan moeten deze hekken worden geïnterpreteerd als communicatiemiddelen die parallelle soevereiniteiten helpen bij het navigeren van een multidimensionaal landschap en bij het bereiken van een gemeenschappelijk verstaan ervan.

Er is nog een andere dimensie aan hekken die hier ge-

14 In tegenstelling tot deze ruimtelijke arrangementen kunnen we ook een temporele indeling aanbrengen in de ruimte, waarbij we dezelfde locatie op verschillende tijdstippen van de dag op verschillende manieren gebruiken. Is het een probleem wanneer wolven op die uren door onze straten zwerven dat wij mensen slapen? Het zou natuurlijk betekenen dat op andere momenten een bepaalde plek niet per se exclusief van ons is, op bepaalde tijden en perioden zouden wij de bezoekers zijn. Is er een leerproces mogelijk, waarbij zowel de wolf als de mens met elkaar leren omgaan, met respect voor de wederzijdse grenzen?

noemd moet worden. In veel Europese landen bestaan er groepen vrijwilligers die boeren helpen bij het bouwen van hekken om hun vee te beschermen. Deze vrijwilligers zijn doorgaans mensen die in de stad wonen en die willen helpen bij het vinden van een vreedzame co-existentie met de wolf. Ze weten dat zij het idee van de terugkeer van de wolven misschien leuk vinden, maar dat het de boeren zijn die met mogelijke keerzijden van de aanwezigheid van de wolven in het landschap te maken zullen krijgen. Deze vrijwilligersgroepen helpen boeren en schapen om zodoende de wolf te helpen. Maar het grootste effect van dit vrijwilligerswerk kan zijn dat er ook een wederzijds begrip ontstaat tussen de stadsbewoners en de boeren. Beide groepen leren de zorgen en bekommernissen van de anderen in het proces te begrijpen. Door het geven van hulp bij het bouwen van hekken helpen deze vrijwilligersgroepen bij het ontwikkelen van een cultuur onder de wolven die bevorderlijk is voor co-existentie. Daarnaast helpen ze bij het opbouwen van een menselijke cultuur van toewijding aan het idee dat het leven met roofdieren mogelijk is en een doel dat het nastreven waard is.

Een spanningsvol samenleven

Samenleven met terugkerende wolven in een cultuurlandschap kan alleen worden bereikt als we wolven niet alleen als een kwetsbare bedreigde diersoort beschouwen, maar ze ook erkennen als soevereine wezens die tot een soevereine gemeenschap behoren. Het erkennen van hun soevereiniteit betekent dat we de legitimiteit van hun ruimtelijke aanspraken accepteren, maar dat hoeft niet te betekenen dat we onze eigen legitieme aanspraken opgeven. De problematiek van co-existentie moet echter niet worden gezien als een kwestie van het vinden van een compromis tussen het menselijk belang en het belang van wilde dieren. Veeleer gaat het om de uitdaging om een nieuw begrip van het landschap te vinden

waarin we ons ervan bewust zijn dat de wereld die wij bewonen tegelijkertijd ook door andere wezens dan wijzelf wordt bewoond. En waarin wij, of we ons daar nu van bewust zijn of niet, voortdurend in communicaties verwikkeld zijn met die andere bewoners van het landschap. In de termen van Donaldson & Kymlicka: de uitdaging ligt in het ontdekken wat het betekent om te leven in een gedeelde "multidimensionale ruimte" die wordt bewoond door vele "parallelle soevereiniteiten" (Donaldson & Kymlicka 2011).

Die relatie van respect voor deze andere soevereine gemeenschappen brengt onvermijdelijk spanningen met zich mee en de noodzaak om afstand te houden van elkaar, ondanks het feit dat we samen het landschap bewonen. Vaak zullen we in staat zijn om in vrede naast elkaar te leven, soms zal onze dans uitdagender zijn, en in die gevallen zal ons respect voor deze soevereine wezens het respect zijn voor een machtige tegenstander. Maar als we het spel leren waarderen, kunnen we ook leren om onze tegenpartij het allerbeste toe te wensen.

Tegelijkertijd valt er iets te winnen: onze wereld kan groter en bevredigender worden, wetende dat we in een landschap leven dat groter is dan wij, dat we niet de enigen zijn die het land gebruiken, kennen en begrijpen.

8. CONCLUSIE

In dit preadvies heb ik twee morele problemen besproken over de relatie tussen natuurbeheer en veehouderij (en landbouw in het algemeen): de vraag naar de negatieve impact van onze menselijke activiteiten op de natuur, en de vraag naar de mogelijke impact van wilde dieren op onze eigen belangen.

Een antwoord op de eerste ethische vraag, die naar een juiste verhouding ten aanzien van een cultuurlandschap waarin zowel natuur als landbouw een rol spelen, vond ik in een perspectivistische landschapsethiek, die erom vraagt steeds een juist midden te vinden tussen drie manieren waarop de natuur een moreel appèl op ons doet: we dienen zorg te dragen voor wat kwetsbaar is, respect te hebben voor de autonomie van de natuur, en tegelijkertijd in dankbaarheid gebruik te maken van de mogelijkheden die de natuur ons biedt om deze planeet tot een thuis voor onszelf te maken.

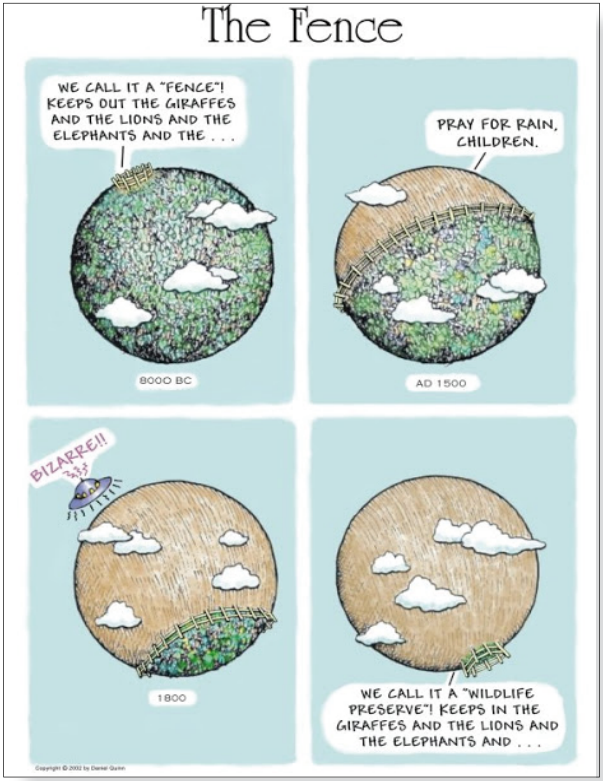
Wat betreft de tweede ethische vraag, namelijk wat te doen met andere organismen die ook een terechte claim leggen op het landschap en met wie we zullen moeten leren samenleven vonden we steun in de dierfilosofie van Donaldson en Kymlicka. Zij lieten zien dat het bij vragen rond de omgang met lastige dieren en faunabeheer in wezen niet alleen om een ethische maar ook om een politieke kwestie gaat: hoeveel ruimte zijn wij bereid op te

geven om het landschap te delen met anderen? Dat is een vraag naar een rechtvaardige relatie van onze mensengemeenschap met andere soevereine gemeenschappen op aarde. Maar ook wanneer we bereid zijn het landschap te delen en plaats te maken voor wilde dieren, zullen we ook een plek voor onszelf en onze dieren moeten claimen. We moeten onze eigen behoeften wel zodanig inrichten dat ze het vermogen van de wilde soorten om zich te handhaven niet ondermijnen.

Als we het landschap delen, dan kunnen we niet anders dan die soorten serieus nemen als medebewoners van ons landschap. Dan volstaat het niet om een hek te plaatsen waarachter de natuur de natuur mag zijn en waar wij (en onze huisdieren) aan de andere kant de dienst uitmaken. Een dergelijke strikte scheiding zal uiteindelijk niet vol te houden zijn. Hekken en andere beheermaatregelen moeten niet zozeer worden opgevat als grenzen tussen verschillende werelden, maar als communicatiemiddelen met andere soorten. En deze communicatie-instrumenten spelen een rol in een wederzijds leerproces, een proces van 'onderhandelen' over de verdeling van de ruimte ter voorkoming van onnodige conflicten.

Omdat we het landschap onvermijdelijk met anderen delen, zullen we communicatieprocessen op gang moeten brengen, manieren om in tijd en ruimte de wereld zodanig te verdelen dat conflicten geminimaliseerd worden. Daarbij is vertrouwen noodzakelijk, en een vorm van tolerantie die accepteert dat er zo nu en dan grensoverschrijdingen zullen plaatsvinden. Dit stelt niet alleen eisen aan de dieren en aan de natuur, maar ook aan ons. Faunabeheer moet niet alleen zijn gericht op beheersing van wilde dieren en beperking van faunaschade, maar ook op de zoektocht naar vormen van samenleven met erkenning van de wederzijdse behoeften, in het besef dat onze territoria onvermijdelijk zullen overlappen.

Dat kan alleen door oog te hebben voor de eigen essentiële behoeftes van elke soort, en daar waar nodig barrières op te werpen die verschillende partijen geleiden naar een vorm van co-existentie. Een faire manier van samenleven met andere soorten veronderstelt ook een bereidheid om ruimte te geven aan de ander. Er moet echter ook sprake zijn van een zekere symmetrie: wilde dieren moeten kunnen leren waar ze moeten wegblijven, maar ook waar ze de ruimte krijgen. Mensen moet kunnen leren dat het land niet van hen alleen is, en dat ze de wereld delen met andere soorten.[15]



15 Ik wil iedereen bedanken die met heeft geholpen bij de totstandkoming van dit preadvies. Ik dank met name Jozef Keulartz, André Krom, Anke Oerlemans, Joost van Herten en Saskia van Boven voor hun commentaar op eerdere versies van deze tekst.

REFERENTIES

- Bauer, N, A. Wallner, & M. Hunziker (2009). 'The change of European landscapes: human-nature relationships, public attitudes towards rewilding, and the implications for landscape management in Switzerland'. *Journal of Environmental Management* 90(9): 2910-2920.
- Bentham, J. (1789). An *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. *London: Athlone*.
- Blankesteijn, H. (1997). 'De mens moet leren verwerken dat natuur fluctueert'. *NRC*, 25 oktober 1997.
- Bouma, J. (2019). Nederland verliest in hoog tempo zijn weidevogels. *Trouw*, 2 maart 2019. https://www.trouw.nl/groen/nederland-verliest-in-hoog-tempo-zijn-weidevogels-~a874abd2/
- Callicott, J.B. (1980). 'Animal Liberation: A Triangular Affair'. *Environmental Ethics* 4 (1980): 311-338.
- Callicott, J.B. (1988). Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. *Between the Species* 4(3): 163-169.
- Carver, S. (2014). 'Making real space for nature: a continuum approach to UK conservation'. *ECOS* 35(3/4): 4-14.
- Ceballos, G., P.R. Ehrlich, &R. Dirzo (2017). Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *PNAS* July 25, 2017 114 (30) E6089-E6096. https://doi.org/10.1073/PNAS.1704949114.

- De Groot, M., M. Drenthen & W.T. de Groot (2011). Public Visions of the Human/Nature Relationship and their Implications for Environmental Ethics. *Environmental Ethics* 33(1): 25-44.
- De Vos, J. M., Joppa, L. N., Gittleman, J. L., Stephens, P. R., & Pimm, S. L. (2015). Estimating the normal background rate of species extinction. *Conservation biology*, *29*(2), 452-462.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Drenthen, M. (2015a). 'Wat vraagt de terugkeer van de wolf van ons?' In: M. Drenthen, D. Klees, L. Linnartz, E. van Maanen, & M. van der Weide. *De wolf terug. Eng of enerverend?* Utrecht: Uitgeverij Kosmos.
- Drenthen, M. (2015b). 'De wolf en de dierenvriend'. In: M. Becker, E. Brugmans, en J. Hermsen (red.), *Rondom Vriendschap. Filosofische beschouwingen.* (Liber amicorum voor Paul van Tongeren) p. 144-162. Uitgeverij Klement.
- Drenthen, M. (2016a). The return of the wild in the Anthropocene. Wolf resurgence in the Netherlands. *Ethics, Policy & Environment*.18(3), 318-337.
- Drenthen, M. (2016b). 'Understanding the Return of the Wolf - Ecosemiotics and Landscape Hermeneutics.' in: M. Tønnessen, K. Oma & S. Rattasepp (Eds), *Thinking about Animals in the Age of the Anthropocene* (Ecocritical Theory and Practice), pp. 109-126. Lexington Books.
- Drenthen, M. (2018). *Natuur in mensenland. Essays over ons nieuwe cultuurlandschap*. Zeist: KNNV Uitgeverij.
- Fisher, J. et al.(2008). 'Should agricultural policies encourage land sparing or wildlife-friendly farming?' *Frontiers in Ecology and the Environment*; 6(7): 380–385.
- Hallmann, C. A., Sorg, M., Jongejans, E., Siepel, H., Hofland, N., Schwan, H., & Goulson, D. (2017). More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas. *PloS one*, *12*(10), e0185809.

- Howley, P. (2011). 'Landscape aesthetics: Assessing the general publics' preferences towards rural landscapes'. *Ecological Economics* 72: 161–169.
- Intomart, G. F. K. (2012). *Appreciatie-onderzoek naar de komst van de wolf: kwalitatief en kwantitatief onderzoek onder de Nederlandse bevolking*. Uitgevoerd voor het Ministerie van Economische Zaken, Landbouw en Innovatie. Hilversum: Intomart GFK.
- Keulartz, J., S. Swart, & H. van der Windt (2000). *Natuurbeelden en natuurbeleid: theoretische en empirische verkenningen*. Den Haag: NWO Ethiek & Beleid.
- Klaver, I., J. Keulartz, H. van der Belt, & B. Gremmen (2002). Born to Be Wild: A Pluralistic Ethics Concerning Introduced Large Herbivores in the Netherlands. *Environmental Ethics*, 24(1), 3-21.
- Kockelkoren, P. (1998). 'Zullen we met z'n allen van grondhouding veranderen.' In: *En toen was er DNA…* (pp. 205-217). Zeist: Indigo.
- Kull, K. (1998). 'Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere.' *Sign Systems Studies* 26: 344–371.
- Leistra, G. (2014). *Different Shades of Green. Reflections on the Legitimacy of Dutch Nature Policy and Practices.* Wageningen Universiteit
- Leopold, A. (1968). *From A Sand County Almanac (1949)*. Oxford.
- Lieshout, M. van & C. Janssen (2008). 'Ecologische Hoofdstructuur in de verdrukking'. *De Volkskrant*, 8 juli 2008
- Looijen, G., E. Hoppenbrouwers, & H. de Wit (2014) *Edelhert van Wald tot Waard.* Hogeschool Van Hall Larenstein, een afstudeerscriptie geschreven in opdracht van de gemeente Groesbeek. https://www.gelderse-poort.net/images/publicaties_pdf/Edelhert_van_Wald_tot_Waard.pdf
- McKibben, B. (1989). *The End of Nature*. New York: Archor Books.
- Monbiot, G. (2013). *Feral. Searching for enchantment on the frontiers of rewilding.* Penguin UK.
- Nijhuis, M. (2019). The Most Political Animal. *The Atlantic*, 17 April

2019. https://www.theatlantic.com/science/archive/2019/04/norway-divided-over-countrys-wolves/587302/

- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Routley, R. (1973). Is there a need for a new, an environmental ethic. In *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy,* Vol. 1: 205-210.
- Sagoff, M, (1984) 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce.' *Osgoode Hall Law Journal* 22.2 (1984) : 297-307.
- Schepers, F. & P.Jepson. (2016). 'Rewilding in a European Context'. *International Journal of Wilderness* 22: 25-30.
- Schouten, C. (2019) Brief aan de Tweede Kamer betreffende de Evaluatie van het diergezondheidsfonds, 26 april 2019. https://www.rijksoverheid.nl/binaries/rijksoverheid/documenten/kamerstukken/2019/04/26/aanbiedingsbrief-evaluatie-diergezondheidsfonds/aanbiedingsbrief-evaluatie-diergezondheidsfonds.pdf
- Shivik, J. (2014). *The predator paradox. Ending the war with wolves, bears, cougars and coyotes*. Boston: Beacon Press.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation: a new ethics for the treatment of animals*. New York: New York Review.
- Smil, V. (2002). *The Earth's Biosphere, Evolution, Dynamics, and Change*, Cambridge MA: MIT Press.
- Swart, J.A.A.A. & J. Keulartz (2011). 'Wild Animals in Our Backyard. A Contextual Approach to the Intrinsic Value of Animals.' *Acta Biotheoretica* 59 (2):185-200.
- Van den Berg, A. & S. Koole (2006). 'New wilderness in the Netherlands: An investigation of visual preferences for nature development landscapes'. *Landscape and Urban Planning* 78: 362-372.
- Van den Born R.J.G. (2007). *Thinking nature. Everyday philosophy of nature in the Netherlands*. Proefschrift Radboud Universiteit Nijmegen.
- Van der Windt, H. (1995). *En dan: Wat is natuur nog in dit land?*

Natuurbescherming in Nederland 1880-1990. Amsterdam, Meppel: Boom.

- Van Dinther, M. (2019). 'Emoties over boskap lopen hoog op onder natuurliefhebbers.' D*e Volkskrant,* 12 april 2019.
- Van Moll, G. (2005). Distribution of the badger (Meles meles L.) in the Netherlands, changes between 1995 and 2001, *Lutra* **48**(1): 3–34.
- Van Strien, A. J., van Swaay, C. A., van Strien-van Liempt, W. T., Poot, M. J., & Wallis De Vries, M. F. (2019). 'Over a century of data reveal more than 80% decline in butterflies in the Netherlands.' *Biological Conservation*, *234*, 116-122.
- Wenz, P. (1988). *Environmental Justice*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Westhoff, V. (1970). 'New criteria for nature reserves'. *New Scientist* 46:108–113.
- Wilson, E. O. (2016). *Half-earth: our planet's fight for life*. WW Norton & Company.

OVER DE AUTEUR

Martin Drenthen is Universitair hoofddocent milieufilosofie aan het Institute for Science in Society van de Radboud Universiteit in Nijmegen.

Onlangs verscheen van zijn hand het boek *Natuur in mensenland. Essays over ons nieuwe cultuurlandschap* (KNNV Uitgeverij, 2018). In dit boek onderzoekt hij de betekenis van wildheid en nieuwe natuur in oud cultuurlandschap.

Van 2013 tot 2018 was hij projectleider van het VIDI-onderzoek 'Ethiek van het leesbare landschap. Naar een hermeneutische benadering in de milieuethiek.' Hierin onderzocht hij met zijn team welke ethische motieven een rol spelen bij controverses rond natuurontwikkeling in het cultuurlandschap. Daarbij stond de vraag centraal hoe de ethiek achter natuurontwikkeling en de morele zorg om het cultureel landschappelijk erfgoed kunnen samengaan.

Hij is auteur van talrijke artikel en bundels op het gebied van de milieufilosofie. Hij redigeerde verschillende bundels: *New Visions of Nature. Complexity end Authenticity* (Spinger 2009, met Jozef Keulartz en James Proctor), *Interpreting Nature. The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*. (Fordham University Press 2013, met Forrest Clingerman, Brian Treanor en David Utsler),

Environmental Aesthetics. Crossing Divides and Breaking Ground (Fordham University Press 2014, met Jozef Keulartz) en *Old World and New World Perspectives in Environmental Philosophy* (Springer 2014, met Jozef Keulartz). Eerder schreef hij *Grenzen aan wildheid* (Damon, 2003), waarin hij aan de hand van het werk van Nietzsche de relatie onderzoekt tussen natuurbescherming en cultuurkritiek en vragen en paradoxen verheldert die spelen rond natuurontwikkeling en de hedendaagse fascinatie voor wilde natuur.

De laatste tijd houdt hij zich bezig met ethische vragen rondom de terugkeer van grote zoogdieren, met name de wolf, en de vraag hoe wij kunnen samenleven met wilde dieren. Hierover schreef hij samen met anderen het boek *De wolf terug. Eng of enerverend?* (Kosmos 2015).

OVER DE NVBE

De Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek (NVBe) is opgericht in 1993 en wil bijdragen aan een open discussie over bio-ethische kwesties in samenleving en wetenschap. Ze doet dat door het contact te bevorderen tussen vertegenwoordigers uit verschillende vakgebieden, instellingen en organisaties die bij bio-ethische kwesties betrokken zijn, de bio-ethische reflectie in de relevante sectoren te stimuleren en bio-ethische discussiebijdragen te presenteren. Bio-ethiek houdt zich bezig houdt met morele vragen die worden opgeroepen door allerlei ontwikkelingen betreffende het leven en de natuur. De NVBe publiceert elk jaar een Pre-advies over een onderwerp dat maatschappelijk actueel en wetenschappelijk uitdagend is. Vier keer per jaar verschijnt het Podium voor Bio-ethiek. Daarnaast organiseert de NVBe jaarlijks een Jaarsymposium en een Onderwijsmiddag. Het Pre-advies wordt op uitnodiging van de NVBe geschreven door een wetenschapper. Het dient als aanleiding en katalysator voor een gedachtewisseling tijdens het Jaarsymposium en ook daarna in wetenschap en samenleving. Voor meer informatie over de NVBe, eerdere Pre-adviezen, alle jaargangen van Podium en de voordelen en de kosten van het lidmaatschap (ook voor instellingen): zie de website www.nvbe.nl.