

## Hoe liberaal is 'nee, tenzij'?

**Henk van den Belt**

Bespreking van: F.W.A. Brom, *Onherstelbaar verbeterd: Biotechnologie bij dieren als een moreel probleem*, Van Gorcum, Assen 1997 (proefschrift Utrecht).

Sinds 1 april 1997 is het verrichten van biotechnologische ingrepen bij dieren in Nederland op unieke wijze geregeld volgens het zogenoemde 'nee, tenzij'-systeem. Op die datum werden de hierop betrekking hebbende bepalingen uit de Gezondheids- en Welzijnswet voor Dieren door het Besluit Biotechnologie bij Dieren in werking gesteld. Volgens artikel 66 is voor transgenese, kloneren en het toedienen van door biotechnologie verkregen stoffen (denk aan BST) een vergunning van de minister van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij vereist. Zo'n vergunning wordt volgens het derde lid van artikel 66 slechts verleend 'indien naar het oordeel van Onze Minister: *a.* de handelingen geen onaanvaardbare gevolgen hebben voor de gezondheid of het welzijn van dieren en *b.* tegen de handelingen geen ethische bezwaren bestaan. Over de verlening van de vergunning wordt de minister geadviseerd door de Commissie Biotechnologie bij Dieren (CBD) onder voorzitterschap van de Utrechtse theoloog en ethicus professor Egbert Schrotten. Deze commissie oordeelt over de aanvaardbaarheid van voorgestelde biotechnologische ingrepen vanuit welzijns- en gezondheidsoogpunt en is verder belast met de 'ethische toets' die in de wet is vastgelegd. De minister neemt pas een beslissing nadat over het voorlopige advies van de commissie een uitgebreide hoorprocedure heeft plaatsgevonden. Door deze hoorprocedure en door de openbaarheid van het advies wordt de publieke discussie en de maatschappelijke meningsvorming gestimuleerd. Dit laatste blijkt een belangrijk nevendoeel, zo niet een hoofddoel, van de hele bestuurlijk-juridische constructie.

Het proefschrift van Frans Brom gaat over de totstandkoming en vooral de politiek-ethische legitimatie van dit unieke 'nee, tenzij'-beleid dat ook volgens hem een noviteit in ons rechtssysteem vertegenwoordigt. Hij heeft de ontwikkeling die hij beschrijft van dichtbij mee-

gemaakt, want gedurende enkele jaren was hij vanuit het Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht te Utrecht (met de reeds genoemde Schroten als directeur) gedetacheerd bij het Ministerie van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij om te helpen bij de vormgeving van het beleid inzake ethiek rondom dieren en biotechnologie. Op het ministerie placht hij schertsend op te merken: 'Dit is mijn laboratorium en jullie zijn mijn proefdieren' (voorwoord). Van een etnografische studie in de stijl van Latour is echter geen sprake, daarvoor is Brom te veel participant en te weinig observator. Zijn verregaande identificatie met het vigerende beleid is overigens niet verwonderlijk. Samen met zijn bio-ethische collega's van Utrecht en elders heeft hij hierop immers een belangrijk stempel mogen drukken. Of het constructiewerk dat de bio-ethici rondom het 'nee, tenzij'-principe hebben opgetrokken inmiddels voldoende stevigheid bezit om de aanzwellende stroom protesten van onderzoekers en bedrijven te kunnen weerstaan, zal de toekomst leren. Tijdens een onlangs door het Rathenau Instituut georganiseerde hoorzitting over kloneren hamerden verschillende onderzoekers op de noodzaak het bestaande 'nee, tenzij'-systeem in te ruilen voor een veel soepeler 'ja, mits'-beleid. Christien Brouwer vermoedt zelfs dat er sprake was van een doelbewuste, gecoördineerde campagne om hiervoor draagvlak te creëren.<sup>1</sup> Misschien heeft het beroemde 'nee, tenzij'-principe inderdaad zijn langste tijd gehad. Dan is Broms dissertatie voor niets geweest.

In zijn proefschrift verheldert Brom de positie die dieren in de publieke moraal innemen. Werd in vroeger tijden dierenmishandeling als aanstootgevend of strijdig met de openbare zedelijkheid verboden, gaandeweg is het inzicht gegroeid dat dieren omwille van zichzelf beschermwaardig zijn. Thans heerst de vrijwel onomstreden overtuiging dat aan dieren 'intrinsieke waarde' toekomt, hetgeen volgens Brom betekent dat dieren als gepast object van morele zorg gelden. Omdat gehouden dieren de mogelijkheid is ontnomen zorg te dragen voor hun eigen 'goed gaan', hebben wij mensen de verantwoordelijkheid hiervoor op ons genomen. Handelingen met dieren zijn moreel problematisch als zij leiden tot aantasting van hun gezondheid, welzijn en integriteit of tot een verdere instrumentalisering van dieren voor menselijke doeleinden ('verdinglijking'). Brom gaat de verschillende betekenissen van deze kernbegrippen systematisch na. Blijkt 'dierenwelzijn' al een uitermate lastig te hanteren begrip, met 'dierlijke integriteit' en 'verdinglijking' zijn de problemen zo mogelijk nog groter. Vanuit dierethisch perspectief formuleert Brom vervolgens een drietal richtinggevende beoordelingsprincipes voor onze morele omgang met dieren, te weten het principe van geen kwaad doen, het principe van weldoen en het principe van respect voor de integriteit van het dier. Deze vult hij nog aan

met drie andere morele principes, namelijk voorzorg, duurzaamheid en democratische controle, waarmee hij probeert de redelijke kern van het op zichzelf onhoudbare natuurlijkeheidsargument dat in discussies over biotechnologie zo dikwijls opduikt te sauveren. De precieze betekenis van al deze principes is echter nog verre van duidelijk. Van de dierethische principes geldt dit met name voor het principe van respect voor de integriteit van het dier.

Ondanks genoemde onduidelijkheden meent Brom dat dankzij dierenbeschermingswetgeving de in onze samenleving bestaande intuïtieve overeenstemming ten aanzien van dieren als gepaste objecten van morele zorg is omgezet in een effectief discussiekader. Dat kader biedt naar zijn oordeel de mogelijkheid om de 'normale' morele problemen die zich in de dierhouderij en bij dierproeven voordoen in termen van een gemeenschappelijk vocabulair als 'welzijn' en 'ongerief' te bespreken en af te handelen. Men is het hoogstens oneens over het relatieve gewicht van de verschillende waarden die tegen elkaar afgewogen moeten worden, niet over die waarden zelf. Vooral door de opkomst van de biotechnologie staat deze bestaande overeenstemming nu echter onder zware druk.

Kenmerkend voor biotechnologische ingrepen is dat invloed wordt uitgeoefend op de toekomstige bestaanswijze van dieren. Het gaat niet enkel om gevolgen voor bestaande individuele dieren. Velen zien hierin een stap op weg naar een volledige instrumentalisering van dieren voor menselijke doeleinden. Het dier wordt niet alleen als instrument gebruikt, maar zelfs als instrument ontworpen. Het gangbare morele discussiekader van gezondheid en welzijn is ontoereikend om deze ethische bekommernis adequaat tot uitdrukking te brengen. Daarom wordt een beroep gedaan op noties als integriteit of 'verdinglijking' om een halt toe te roepen aan de gesignaleerde tendens. Een ander deel van de betrokkenen, hoofdzakelijk te vinden in de wereld van universitaire en industriële onderzoekers, is veel minder verontrust over de vraagstukken 'voorbij ongerief en welzijn' en voelt niets voor het hanteren van nieuwe beoordelingscriteria zoals integriteit. Deze tegenstelling manifesteerde zich reeds in 1996 aan de vooravond van de instelling van de Commissie Biotechnologie bij Dieren (CBD). Toen betoogden enkele onderzoekers dat de term 'integriteit' inhoudsloos was en niet kon worden gebruikt in de door de wet voorziene 'ethische toets'. Schroten, de beoogd voorzitter van de CBD, stelde daarop een commissie van externe deskundigen (onder leiding van Brom!) in om de gewraakte term te concretiseren en een toetsingskader uit te werken. Te oordelen naar de toelichting die Brom in zijn proefschrift bij het begrip 'integriteit' geeft, zijn de onduidelijkheden echter nog altijd niet uit de wereld geholpen. Zeker, integriteit kan worden uitgelegd als gaafheid

of heelheid (zowel in fysieke als fysiologische zin) of als het vermogen om soortspecifiek te functioneren, maar daarmee is nog weinig gezegd. Concluderend merkt Brom zelf op:

'Het lijkt erop dat de betekenis van integriteit niet in de eerste plaats in of aan de 'gegeven' toestand van het dier gezocht moet worden. Integriteit verwijst veeleer naar de wijze waarop wij vinden dat een dier zou moeten zijn.' (p.139)

Dit is een opmerkelijk standpunt. Als Brom gelijk heeft zou aantasting van de integriteit niet zozeer aantasting van de 'eigenheid' van dierlijke levensvormen inhouden als wel aantasting van de in onze cultuur gegeven 'normatieve dierbeelden'.<sup>2</sup> Transgene dieren zouden dan vergelijkbaar zijn met de onreine dieren uit de bijbel, die volgens de Britse antropologe Mary Douglas onrein geacht werden omdat ze niet voldeden aan de 'normatieve dierbeelden' van de Israëlieten. Ik vraag me af of Brom bereid is deze consequenties van zijn gedachtegang te accepteren. Hantering van integriteit als beoordelingscriterium zou daarmee zeer problematisch worden.

Volgens Brom zetten de nieuwe mogelijkheden van de biotechnologie de interne spanningen van de publieke moraal ten aanzien van dieren op scherp. De 'interpretatiegemeenschap' die betrokken is bij de toepassing van de relevante wetten en regels dreigt uiteen te vallen in twee vijandelijke kampen. Daarmee staat het voortbestaan van de intuïtieve overeenstemming over de morele positie van dieren in de publieke moraal op het spel. De situatie is dermate ernstig dat publieke moraalontwikkeling zijns inziens dringend noodzakelijk is. In dat proces moet het bestaande morele kader in het licht van de nieuwe mogelijkheden van de biotechnologie kritisch worden doordacht om te zien of het geschikt kan worden gemaakt voor de omgang met deze mogelijkheden. Of dit alles inderdaad zal leiden tot een verdiepte gemeenschappelijke moraal ten aanzien van dieren is op voorhand niet te zeggen, maar wel staat voor Brom buiten kijf dat de overheid voorwaarden moet scheppen om het gewenste proces van moraalontwikkeling een kans te geven. Welnu, het bestaande 'nee, tenzij'-beleid ten aanzien van dierlijke biotechnologie biedt precies die elementen – vergunningstelsel, ethische toets door een commissie van deskundigen, uitgebreide hoorprocedure en maatschappelijke meningsvorming – welke deze moraalontwikkeling kunnen bevorderen. Ziehier in ruwe contouren Broms politiek-ethische rechtvaardiging van het vigerende beleid ten aanzien van dierlijke biotechnologie op grond van de wenselijkheid en noodzaak van moraalontwikkeling.

Het opmerkelijke is dat Brom van mening is dat de door hem gege-

ven rechtvaardiging van het beleid inzake dierlijke biotechnologie kan worden gebaseerd op de politiek-ethische theorie van het liberalisme. Het politiek liberalisme gaat uit van de autonomie van het morele subject in een pluralistisch-democratische samenleving. Vrijheidsbepurende maatregelen van de overheid kunnen slechts onder strikte voorwaarden worden geaccepteerd en behoeven voor hun legitimatie een zeer zware argumentatie. Brom laat er geen twijfel over bestaan dat het 'nee, tenzij'-systeem vrijheidsbepurend is. De gangbare argumentatiewijzen die het politieke liberalisme verschaft om vrijheidsbepurend overheidsbeleid te rechtvaardigen – een beroep op het schadebeginsel of een beroep op het aanstootbeginsel – bieden in dit geval echter geen soelaas. Een beroep op het schadebeginsel werkt niet omdat hiervoor aan dieren morele rechten zouden moeten worden toegekend (waarvoor Brom niet wenst te pleiten) en een beroep op het aanstootbeginsel werkt evenmin omdat daarmee slechts een ongewenste directe confrontatie met het aanstootgevende kan worden uitgesloten. Brom probeert daarom zijn rechtvaardiging rechtstreeks te funderen op het 'collectieve goed' dat een gemeenschappelijke moraal ten aanzien van dieren zijns inziens vormt:

'De wijze waarop in een samenleving omgegaan wordt met dieren, is te beschouwen als een kenmerk van de samenleving, dat niet omwille van de belangen van bepaalde (menselijke) individuen gewaardeerd (of gekritiseerd) moet worden, maar dat gewaardeerd wordt door burgers omdat zij lid zijn van die samenleving.' (p. 266-267)

Een bepaalde wijze van omgang met dieren is bovendien een 'collectief goed' omdat individuele burgers niet in staat zijn deze in de samenleving ingang te doen vinden; het bestaan van het 'goed' kan slechts op collectief niveau worden geregeld. Volgens Brom is het overheidsbeleid gericht op moraalontwikkeling gerechtvaardigd omdat het voortbestaan van een vitaal 'collectief goed' – een gemeenschappelijke moraal ten aanzien van dieren – op het spel staat. Hij wijst in dit verband zelfs, naar mijn mening enigszins gechargeerd, op de gevaren voor het behoud van de 'maatschappelijke vrede' (p. 241).

Het verbaast mij dat Brom zijn legitimatie van het Nederlandse beleid inzake dierlijke biotechnologie zo nadrukkelijk als een rechtvaardiging op basis van het politiek liberalisme wenst te verkopen. Natuurlijk is voor de liberalen een verwijzing naar de bedreigde 'maatschappelijke vrede' eveneens karakteristiek, maar zij proberen die dreiging het hoofd te bieden door omvattende concepties van het goede leven (de 'brede moralen') radicaal naar het private domein te verbannen. Hun afschrikwekkend voorbeeld wordt gevormd door de gods-

dienstoorlogen van de zeventiende eeuw. Vanuit politiek-liberaal gezichtspunt speelt Brom met vuur als hij het bevorderen van de ontwikkeling van een publieke moraal tot overheidstaak verklaart (al moet ik daaraan toevoegen dat hij ook vindt dat de overheid geen voorschot op de uitkomst van die ontwikkeling kan nemen). Het argument van het bewaren van de 'maatschappelijke vrede' is zo gezien een tweesnijdend zwaard. Brom houdt zelf ook serieus rekening met de mogelijkheid dat het proces van moraalontwikkeling niet leidt tot 'verdiepte gemeenschappelijke inzichten' maar tot 'echte pluraliteit' (p. 243). Hoe zit het dan met de maatschappelijke vrede?

Het komt mij bovendien voor dat de door Brom gebruikte notie van 'collectief goed' niet goed past in het politiek-liberale denken. In formele zin, los van een beoordeling van de inhoudelijke merites, is het kunnen leven in een samenleving waarin de voorschriften van Mozes, Jezus Christus of Mohammed in ere worden gehouden evenzeer te beschouwen als een 'collectief goed' als een bepaalde omgang met dieren. Maar zulke 'collectieve goederen' verdienen uiteraard volgens de echte liberaal geen plaats in het publieke domein.

Volgens Brom kunnen niet alle voorwaarden voor een geslaagd proces van moraalontwikkeling door de overheid worden vervuld; ook van de betrokken maatschappelijke actoren wordt een constructieve opstelling verwacht. Hij hoopt dat deze actoren zich (enigszins) gebonden zullen weten aan het hogere doel van het zoeken naar een nieuwe gemeenschappelijke moraal en zich tijdens de wisselvalligheden van de vergunningprocedure niet te veel zullen laten verleiden tot strategisch handelen (Brom kapittelt in dit verband zowel de Dierenbescherming als de sceptische moleculaire onderzoeker Plasterk). Ik vind Broms houding tegenover de maatschappelijke actoren nogal moralistisch en 'on-liberaal'. Er staan voor hen immers grote belangen op het spel.

Er is ten slotte nog een belangrijke overweging om het liberale karakter van Broms rechtvaardiging van het beleid inzake dierlijke biotechnologie in twijfel te trekken. Volgens Brom is dit beleid geen gewoon vrijheidsbeperkend beleid:

'In tegenstelling tot gewoon vrijheidsbeperkend beleid gaat het in dit beleid niet om het verbieden van – van tevoren scherp omschreven – gedrag, maar om het case-by-case toetsen van de morele aanvaardbaarheid van bepaalde handelingen. Met deze toets moet als het ware "nieuwe moraal" gemaakt worden.' (p. 243)

Dit maakt het allemaal vanuit liberaal standpunt des te erger! Een belangrijke liberale waarde is immers rechtszekerheid. Als de overheid

tot vrijheidsbeperking overgaat, wil je van tevoren graag weten welk nauwkeurig omschreven gedrag precies verboden is. Bij het 'nee, tenzij'-systeem is hiervan inderdaad geen sprake. Vanuit de positie van de vergunningaanvrager gezien is de hele situatie tamelijk bizar. De biotechnologische ingrepen die hij voornemens is te doen moeten worden onderworpen aan een 'ethische toets' waarvan de criteria niet duidelijk vastliggen. Die duidelijkheid kan niet worden geboden omdat het immers ook nog de bedoeling is dat een proces van maatschappelijke meningsvorming op gang wordt gebracht waarin 'nieuwe moraal' wordt gemaakt. De vergunningaanvrager wordt zo tot speelbal gemaakt van een onoverzichtelijk proces van moraalontwikkeling in plaats van door een heldere administratieve procedure efficiënt te worden bediend.

Moet een liberaal dus pleiten voor het verlaten van het 'nee, tenzij'-systeem ten gunste van een 'ja, mits'-systeem? Ik meen van wel. Een eenvoudige overweging van taalkundige aard maakt deze overgang minder groot dan zij lijkt. De uitdrukking 'ja, mits *p*' is immers logisch equivalent aan de uitdrukking 'nee, tenzij *p*' indien de voorwaarde *p* fatsoenlijk is gespecificeerd. Beide uitdrukkingen geven aan dat iets mag als aan de genoemde voorwaarde is voldaan. Het idee dat 'nee, tenzij' iets heel anders betekent dan 'ja, mits' kan alleen ontstaan in een situatie waarin wordt nagelaten de vereiste voorwaarden naar behoren te formuleren. Vanuit liberaal gezichtspunt is het voortbestaan van zo'n situatie onwenselijk.

## Noten

1. C. Brouwer, *Is meedoen aan een maatschappelijk debat over kloneren zinvol?*, *Tijdschrift voor Wetenschap, Technologie en Samenleving* 6 (1998), p. 95-99.

2. In een eerdere publicatie spreekt Brom in het kader van een discussie over integriteit van 'normatieve dierbeelden' die als zodanig 'culturele kenmerken van onze samenleving' zijn. Zie F.W.A. Brom, *De erkenning van de intrinsieke waarde van dieren: Een verkenning van de implicaties voor de overheidsbemoeienis met de mens-dierrelatie*, in: F.W.A. Brom e.a. (red.), *Beleid en ethiek*, Van Gorcum, Assen 1993, p. 163-173.