

## MORELE VERANTWOORDELIJKHEID IN EEN BEDREIGDE WERELD

*Edith Brugmans*

### 1. Bedreigde wereld

Wij leven in een hoogontwikkelde, gematigd kapitalistische maatschappij. Wij hechten groot belang aan vooruitgang, in het bijzonder aan stijging van de welvaart en bevordering van het algemeen welzijn. Maar in de laatste jaren worden wij regelmatig geconfronteerd met de mening dat de vooruitgang zou omslaan in zijn tegendeel door vooral de toename van geweld, armoede en vervuiling die het schadelijke neveneffect vormen van het streven naar vooruitgang. Onze huidige situatie zou zich kenmerken door het feit dat wij leven in een bedreigde wereld. Het leven zelf zou daardoor bedreigd zijn.

Op verschillende manieren en vanuit verschillende invalshoeken wordt uitdrukking gegeven aan de bezorgdheid om onze bedreigde leefwereld. Veelal gaat dat gepaard met voorstellen voor strategieën om de dreiging af te wenden. In wat volgt bespreek ik enkele voorstellen tot veranderingen.

### 2. Voorstellen tot veranderingen

#### *2.1 Economisch perspectief*

Een eerste manier om onze situatie van de bedreigde leefwereld te benaderen is economisch georiënteerd. De ervaring van de schadelijke neveneffecten van het streven naar vooruitgang zet aan tot pleidooien voor 'nul-groei', begrenzing van het streven naar winst, afremming van de produktie etc. Een bekende, o.a. door Marcuse in de zestiger jaren ontwikkelde argumentatie die in deze pleidooien thuishoort, doet een beroep op het onderscheid tussen reële en artificiële behoeften.<sup>1</sup> Volgens Marcuse wordt ons economisch gedrag voornamelijk gemotiveerd door artificiële behoeften die ons ingegeven zijn door de welvaartmaatschappij, en die als valse behoeften te onderscheiden zijn van onze reële, natuurlijke behoeften. De begrenzing van de economie zou, volgens Marcuse, gerealiseerd kunnen worden door dit onderscheid te onderkennen zodat de

economische orde uitsluitend afgestemd zou worden op de bevrediging van de reële, natuurlijke behoeften.

Maar het voorstel van Marcuse en anderen om het economisch gedrag zo te begrenzen, is volgens velen onaanvaardbaar omdat zo'n geplande economie tegen 'de natuur van de mens' zou ingaan. Verdedigers van de kapitalistische cultuur voeren tegen alle planningsvoorstellen aan dat het eigen is aan de mens steeds beter te willen worden. Volgens hen wordt het economisch gedrag niet gemotiveerd door een serie bepaalde, reële behoeften, maar door een de mens eigen onbepaald verlangen naar vooruitgang.

De stelling dat het economisch gedrag wordt gemotiveerd door een natuurlijk verlangen naar vooruitgang en niet door een aantal bepaalde reële behoeften, vinden wij uitdrukkelijk bij Adam Smith, grondlegger van de theorie van de markteconomie.<sup>2</sup> Smith onderbouwt deze stelling door aan te duiden wat ons eigenlijk interesseert als wij verlangen onze situatie te verbeteren.

In de eerste plaats betoogt Smith dat onze natuurlijke kijk op goederen niet zo is dat wij ze op hun nut beoordelen. Het oordeel dat goederen nuttig of onnuttig zijn in de zin dat ze onze behoeften al dan niet bevredigen, is een secundaire aangelegenheid. Dit oordeel veronderstelt namelijk een afstandelijkheid tegenover goederen, die niet eigen is aan onze natuurlijke, alledaagse omgang met goederen. In het dagelijks leven zijn wij zeer sterk betrokken op goederen, wij worden erdoor geboeid. Goederen fascineren ons door hun mate van perfectie. Bijvoorbeeld, aan onze behoefte aan onderdak wordt voldaan zowel door een rijtjeshuis als door een villa. Beide woningen zijn dus gelijkelijk nuttig. Maar wij bewonderen de villa en niet het rijtjeshuis omdat de eerste een veel mooier middel is dan de laatste om in onze behoefte aan onderdak te voorzien.

Volgens Smith motiveert deze bewondering, deze fascinatie voor de middelen als middelen tot inspanningen die erop gericht zijn deze middelen te vervolmaken. In onze arbeid zijn wij dus gericht op de technische perfectie van de middelen als doel op zichzelf en niet op de behoeftenbevrediging waarvoor deze middelen dienen.

Vervolgens betoogt Smith dat de natuurlijke bewondering voor de mate van perfectie van de goederen, de bron is van het *aanzien* dat de bezitters van mooie dingen genieten.<sup>3</sup> De pracht en praal van de rijken verleiden de toeschouwers tot begunstiging van de rijken en in deze begunstiging gloriëren de rijken. Gezien vanuit het nut, vanuit het reële voordeel in behoeftenbevrediging dat deze pracht en praal aan de rijken bezorgen, is de rijkdom slechts klatergoud. Maar het aanzien dat deze fraaie bezittingen bezorgen, is het sociale voordeel waardoor de ambitieuze mens wordt gemotiveerd tot vergaring van de rijkdommen. Zoals Smith zegt :

"Wat is het doel van hebzucht en ambitie, van de jacht op rijkdom, macht en uitblinkerij? ... Vanwaar komt de wedijver, die door alle verschillende rangen van de mens loopt, en welke voordelen stellen wij ons voor bij dat grootse doel van het menselijk leven dat wij 'verbeteren van de levensomstandigheden' noemen? Bekeken worden, de aandacht krijgen, opgemerkt worden met sympathie, inschikkelijkheid, en goedkeuring, zijn alle voordelen die we kunnen voorstellen daaraan te ontleenen. Het is de ijdelheid, niet het gemak, of het genot, dat ons interesseert". (TMS, p. 50)<sup>4</sup>

Op deze wijze specificceert Smith het natuurlijk verlangen van de mens naar vooruitgang als ijdelheid en fascinatie en geeft hij een verklaring van de vooruitgang. Immers, als wij door ijdelheid en fascinatie worden gemotiveerd, zullen wij steeds nieuwe, andere, betere middelen maken en vergaren.<sup>5</sup>

Uit Smiths verklaring van de vooruitgang volgt dat de grenzen aan het streven naar vooruitgang, in het bijzonder aan het economisch gedrag, niet gesteld kunnen worden via vaststelling en afbakening van de middelen die wij echt nodig zouden hebben. Dat betekent volgens Smith echter niet dat helemaal geen grenzen te stellen zijn, integendeel. Het gedrag dat wordt gemotiveerd door ijdelheid en fascinatie wordt, zoals alle gedrag, *moreel* beoordeeld. Deze morele oordelen kunnen ertoe leiden dat ijdelheid en fascinatie zo worden aangepast dat de daden die daaruit volgen de morele goedkeuring verdienen. Smith betoogt dat het streven naar vooruitgang, en in het bijzonder het economisch gedrag, bepaald kunnen worden volgens waarden zoals rechtvaardigheid, verstandigheid, zorgzaamheid, liefdadigheid. Deze bepaling veronderstelt de ontwikkeling van de morele sensibiteit.

Zo verwijst de economische benadering van onze situatie in een bedreigde wereld ons naar de (theorie van) morele sensibiteit. In paragraaf 3 ga ik daar verder op in.

## 2.2 Juridisch-politiek perspectief

Een tweede manier om onze situatie van de bedreigde leefwereld te benaderen is juridisch-politiek georiënteerd. Volgens sommigen, onder wie juristen, filosofen, in het bijzonder rechtsfilosofen - is onze huidige situatie het beste te begrijpen en aan te pakken door een nieuwe reeks mensenrechten toe te voegen aan de reeds bestaande. Deze nieuwe reeks wordt de derde generatie van mensenrechten genoemd, in verwijzing naar de eerste generatie van individuele vrijheidsrechten die ontstond aan het einde van de achttiende eeuw en naar de tweede generatie van sociale zekerheidsrechten die ontstond in de tweede helft van de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw. Tot de derde generatie

mensenrechten zouden behoren het recht op vrede, het recht op een schoon milieu, het recht op culturele identiteit binnen een staatsgemeenschap.<sup>6</sup>

Formeel houdt het begrip mensenrechten in dat aan de mens louter en alleen op grond van zijn menszijn rechten toekomen die de onvoorwaardelijke condities voor een menswaardig leven expliciteren.<sup>7</sup> Deze mensenrechten zouden door elk positief rechtssysteem erkend moeten worden, en dat impliceert dat elke overheid die moet garanderen, willen recht en overheid legitiem zijn. Het begrip mensenrechten betekent dus de uitdrukkelijke inschakeling van het positief recht en de overheid als middel om een idee van menswaardig leven maatschappelijk gestalte te geven. Deze aan de idee van de mensenrechten inherente eis tot positivering is tegelijk de kracht en de zwakte ervan. De kracht, omdat pas door de afdwingbaarheid van het positief recht de mensenrechten concrete betekenis krijgen; de zwakte, omdat de morele idee van menswaardig leven die in de mensenrechten tot uitdrukking komt, in de juridische conditionering dreigt op te gaan.

Dit geeft te denken dat de mensenrechtenbenadering van het probleem van onze bedreigde leefwereld ook een deel van het probleem is in de mate dat het besef van onze persoonlijke morele verantwoordelijkheid voor vrede, schoon milieu, culturele identiteit, etc. de vorm van een beroep op het positief recht krijgt.<sup>8</sup>

### *2.3 Metafysisch perspectief*

Een derde manier om onze huidige situatie in de bedreigde leefwereld te benaderen is metafysisch georiënteerd, en duid ik aan met het woord holisme. Het gaat hier om opvattingen en overtuigingen waarin de idee van universele verbondenheid centraal staat.

De idee van universele verbondenheid wordt op verschillende manieren nader aangegeven. Sommigen benadrukken de onderlinge afhankelijkheid van culturele, economische, politieke en ecologische systemen; anderen wijzen vooral op de organische band tussen al wat leeft; weer anderen doen een beroep op een fundamentele, alles verbindende en doordringende kracht.<sup>9</sup>

Deze idee van een werkelijk, reëel bestaand verband van alles met alles, inclusief de mensheid en de individuele persoon, is de eerste karakteristiek van het holisme. Het tweede kenmerk is de normatieve betekenis die gehecht wordt aan de reële universele verbondenheid. Volgens de holistische visie is het geheel, de samenhang van alles, belangrijker dan de delen en gaat elke exclusieve aandacht voor een deel per se ten koste van andere delen en is daarom onwaar en moreel onjuist. In het bijzonder ageren de holisten tegen de overtuiging dat de mens een geprivilegieerde positie heeft ten opzichte van alle andere bestaanden, op grond

waarvan de mens gerechtigd zou zijn al het andere toe te eigenen en te gebruiken uitsluitend ten bate van zichzelf.

Ook op de holistische visie is kritiek geleverd. De filosofen Burms en De Dijn verwijten de holisten dat zij de wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid als vast fundament voor de morele kennis beschouwen.<sup>10</sup> De holisten zouden beweren dat wij in staat zouden zijn om aan het geheel dat is en alle delen die zijn recht te doen als wij voldoende adequate kennis van de werkelijkheid bezitten. De critici brengen hier het volgende tegen in. Ten eerste is de wetenschap gericht op vernieuwing van theoretische inzichten waarbij de overtuiging dat een éénduidige, alomvattende duiding van de werkelijkheid wetenschappelijk zal worden vastgesteld, als illusie wordt beschouwd. Ten tweede is het morele weten niet te funderen in of af te leiden uit wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid, maar ontstaat en wordt ontwikkeld binnen de menselijke morele orde. Met andere woorden, het moreel weten veronderstelt de confrontatie met een cultuur van morele oordelen en volgt niet uit een of andere wetenschappelijke theorie.

Deze kritiek verdient op beide punten nadere beschouwing. De kritiek is terecht voor zover het om een sciëntistische vorm van holisme gaat, bijvoorbeeld de theorie die op wetenschappelijke wijze zou aantonen dat de werkelijkheid een voedselketen is en dan beweert dat wij daarom zeker weten dat wij het regenwoud behoren te sparen. Dergelijke sciëntistisch-holistische uitspraken doen inderdaad geen recht aan de wetenschap, en evenmin aan de ethiek.

Maar deze kritiek is niet terecht wanneer het om een niet-sciëntistische vorm van holisme gaat, maar eerder om een normatieve wereldvisie. In *The Gospel according to Shug* lees ik :

"Geholpen worden zij die de hele kosmos meer liefhebben dan hun eigen kleine land, stad of huis, want aan hen zullen het ongebroken weefsel van het leven en de zin van oneindigheid zich tonen...

Geholpen worden zij van wie elke daad een gebed voor harmonie in het universum is, want zij herstellen het evenwicht voor onze planeet. Aan hen zal het inzicht gegeven worden dat elke goede daad, waar dan ook in de kosmos verricht, het leven van een dier of een kind verwelkomt".<sup>11</sup>

In deze passage wordt natuurlijk geen wetenschappelijke bewering over de werkelijkheid gedaan waaruit afgeleid wordt dat die daden moreel juist zijn die gericht zijn op herstel van evenwicht. Het gaat hier veeleer om een visie waarin een contemplatieve idee en morele overtuiging samengaan. Ik zal op beide elementen kort ingaan.

De idee van universele verbondenheid van alles en de bijbehorende waardering van het (individuele) menselijk bestaan als een klein deel binnen dat geheel, is geen wetenschappelijke uitspraak over de werkelijkheid maar een contemplatieve gedachte.<sup>12</sup> Dit blijkt hieruit dat het holisme niet wordt gefalsificeerd

door nieuwe wetenschappelijke inzichten. Bijvoorbeeld de ontdekking dat de aarde om de zon draait en niet omgekeerd, zegt niets over de waarheid of onwaarheid van de holistische visie. De holistische gedachte kan wel opkomen via wetenschapsbeoefening (denk aan Newton en Einstein), maar ook via de ervaring van ontstaan en vergaan van menselijke en niet menselijke levens, via esthetische beleving van de natuur, enzovoort. Het aandenken aan universele verbondenheid van alles gaat gepaard met afstandelijkheid tegenover de lotgevallen die de eigen persoon en de menselijke soort treffen en met betrokkenheid bij het lot van alle andere bestaanden waarmee wij in ons dagelijks leven niet direct worden geconfronteerd. Daardoor leidt de contemplatie van de universele verbondenheid tot het inzicht dat wij het totale proces van leven en dood nooit absoluut kunnen beheersen, maar als lot te aanvaarden hebben.

Als morele overtuiging houdt het holisme in dat wij moreel juist handelen door recht te doen aan de universele verbondenheid van alles door aan alle delen hun eigen plaats en functie te laten. Maar de werkelijke universele samenhang is voor ons voorwerp van contemplatie; zij kan niet en behoort niet voorwerp van ons bestuur te zijn. Het inzicht dat wij zelf slechts een klein deel binnen het geheel zijn en dus niet de bestuurders van dat geheel geeft dat juist aan. De morele betekenis die de holistische morele overtuiging dan toch kan hebben, wil ik benaderen door de overtuiging dat 'eerbied voor het leven' een morele waarde op zichzelf is te bespreken. Deze bespreking geeft tegelijkertijd steun aan de stelling (van Burns en De Dijn die ik onderschrijf) dat het moreel weten de confrontatie met een cultuur van morele oordelen veronderstelt. Ik teken hierbij aan dat mijn bespreking in het verlengde ligt van de moraalfilosofie van Adam Smith, en enigszins aangeeft wat morele sensibiteit is.

#### 2.4 *Ethisch perspectief*

De overtuiging dat eerbied voor het leven een morele waarde op zichzelf is, is te verhelderen door deze te onderscheiden van de overtuiging dat het doel waarop wij uitdrukkelijk gericht dienen te zijn, het overleven is. Deze overtuiging vinden we in de utilistische benaderingen van onze huidige situatie. Ter illustratie citeer ik twee uitspraken :

"Het is van levensbelang voor onszelf en voor anderen en voor het leefmilieu nu en in de toekomst, dat we de grenzen van de groei en van onze ongebreidelde exploratiedrang tijdig in acht nemen. Bepaalde dingen zullen we niet moeten *willen* — ook al zijn ze mogelijk en misschien zelfs verleidelijk — omdat we kiezen voor het leven! Van allen."<sup>13</sup>

en :

"Het gaat om zaken die het voortbestaan van de aarde bedreigen, in hun samenhang : oorlog, honger en armoede, aantasting van natuur en milieu. Beperking is noodzakelijk".<sup>14</sup>

Het verschil tussen deze overtuiging en de overtuiging dat eerbied voor het leven een morele waarde op zichzelf is, wil ik laten zien aan de hand van twee voorbeelden.

Ten eerste. Op de vraag waarom wij het moreel juist vinden dat ouders voor hun eigen kinderen zorgen en de hongerende kinderen elders in de wereld slechts met medelijden en eventueel met een somme gelds gedenken, zouden wij, volgens de overtuiging dat wij gericht moeten zijn op het overleven als ons eerste doel, moeten antwoorden dat deze gang van zaken terecht is omdat ze efficiënt is. Efficiënt, in de zin dat deze taakverdeling het meest geschikte middel is om het doel te overleven te realiseren.

Maar in deze efficiëntie- of nuttigheidsredenering wordt eraan voorbijgegaan dat wij de liefdevolle zorg van ouders voor hun kinderen de gepaste houdingen vinden gezien hun specifieke betrokkenheid bij die kinderen en dat wij precies die gepastheid tot uitdrukking brengen in onze morele goedkeuring van deze gang van zaken. Over de ouders die de zorg voor hun kinderen zouden rechtvaardigen als efficiënt middel om het overleven te bewerkstelligen, zouden wij zeggen dat zij niet goed begrijpen wat het betekent om vader en moeder te zijn.<sup>15</sup>

Ten tweede. Op de vraag waarom wij vernielingen, beschadigingen, verstoringen, vernietigingen, verwondingen, enzovoort moreel veroordelen, zouden wij volgens de overtuiging dat wij gericht moeten zijn op overleven als ons eerste doel, moeten antwoorden dat zo'n veroordeling terecht is, omdat die praktijken nadelig zijn voor het overleven. Maar opnieuw wordt in deze nuttigheids-overweging voorbij gegaan aan de morele reden. Wij veroordelen en bestraffen vandalen en misdadigers, omdat wij die veroordeling en straf verdiend vinden. In de veroordeling en de straf voltrekken wij het oordeel dat de vernielingen, de misdaden, enzovoort, ongepast zijn, dat zij getuigen van gebrek aan zorgzaamheid en van onrechtvaardigheid. Degene die de straf als het verdiende antwoord op zijn gedrag wordt gegeven, krijgt zo te verstaan dat hij onrechtvaardig of nalatig was en dat dat de reden is waarom hij straf verdient. Pas wanneer wij er helemaal niet in slagen dit morele besef bij te brengen, proberen wij te overreden tot rechtvaardigheid en zorgzaamheid, omdat dit nuttig is voor het overleven.

Uit deze twee voorbeelden blijkt dat wij in de praktijk van morele oordelen gericht zijn op waarden zoals rechtvaardigheid en zorgzaamheid als waarden-op-zichzelf. Vanuit de gerichtheid op het overleven als ons eerste doel, daarentegen, worden rechtvaardigheid, zorgzaamheid, enzovoort, gewaardeerd als nuttige middelen voor dat doel (en onrechtvaardigheid en nalatigheid als nadelig). In dit perspectief wordt de moraal dus op zijn nut beoordeeld en om zijn nut ge-

waardeerd. De overtuiging dat wij al wat is zorgzaam en rechtvaardig dienen te behandelen, dat wij het leven moeten eerbiedigen, omdat dat moreel juist is, wordt als een illusie ontmaskerd door de overtuiging dat zorgzaamheid, rechtvaardigheid, eerbied voor het leven waardevol zijn omdat zij nuttig zijn voor het doel 'overleven'. Zo loopt de overtuiging dat wij het overleven als ons eerste doel moeten stellen nu onze leefwereld zo bedreigd is, erop uit dat de overtuiging dat 'eerbied voor het leven' een morele waarde op zichzelf is opgegeven zou moeten worden. Als wij dat zouden doen, gaat onze morele sensibiliteit verloren.

### 3. Morele verantwoordelijkheid

Uit de twee voorbeelden die ik heb gegeven, valt op te maken dat morele sensibiliteit het besef is van gerichtheid op waarden zoals rechtvaardigheid, zorgzaamheid, liefdevolle zorg, enzovoort, als waarden op zichzelf. De morele sensibiliteit is oorspronkelijk en wezenlijk intersubjectief, dat wil zeggen de morele sensibiliteit wordt ontwikkeld in een voortdurende confrontatie met de morele oordelen van de ander.

Als de morele oordelen, de lof en blaam die de anderen ons toekennen om onze houdingen en gedragingen in concrete situaties, ons raken, raken we geïnteresseerd in de morele betekenis van al wat we doen en de wijze waarop we dat doen. Wij leren wat moreel juist en onjuist is door de morele oordelen van anderen serieus te nemen. Dit leren voltrekt zich door er zelf steeds beter in te slagen in concrete situaties de juiste houding te vinden. Dit 'erin slagen' betekent dat wij weten wat de goedkeuring, lof en wat de afkeuring, blaam verdient, zelfs wanneer in feite niemand deze oordelen over ons uitspreekt. De ontwikkeling van de morele sensibiliteit brengt dus een zekere onafhankelijkheid van de feitelijke lof van de ander teweeg doordat we leren het goede te doen omdat dat het goede is, terwijl het bij de ijdelheid steeds blijft gaan om die feitelijke lof.

De goedkeuring en afkeuring zijn nader te bepalen als oordelen van rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid, weldadigheid en misdadigheid, verstandigheid en onverstandigheid, zorgzaamheid en nalatigheid, naar gelang zij betrekking hebben op onze verhoudingen tot anderen, tot onszelf, tot niet-menselijke levens, tot dingen. Deze nadere bepaling is in zeer sterke mate cultureel bepaald. Terwijl in de achttiende eeuw de doorbetaling van het loon aan zieke werknemers als liefdadigheid werd beoordeeld, wordt dit nu als rechtvaardig, zelfs als rechtsplicht beschouwd. Terwijl minder dan een eeuw geleden niemand zich bekommerde om de uitstoot van chemische gassen, beschuldigen wij nu de ondernemers die nog zo onbekommerd zijn van grove nalatigheid. Deze sterke culturele bepaaldheid van morele waarden is dus ook een bepaalbaarheid. Al onze verhoudingen, al onze

reacties op situaties staan open voor morele oordelen. Het economisch gedrag is hieraan niet onttrokken : de frauderende boekhouder wordt om zijn oneerlijkheid veroordeeld, de uitbuitende werkgever van onrechtvaardigheid beschuldigd.<sup>16</sup> Andere, nieuwe situaties roepen andere, nieuwe reacties op. Welke reacties gepast zijn en welke ongepast, kunnen wij leren.

Als wij dan nu, door ijdelheid en fascinatie gedreven, collectief in de situatie verkeren dat wij ons verrijken ten koste van milieu en medemensen, is het ook aan ons te beseffen dat wij ons zo schuldig maken aan nalatigheid en onrechtvaardigheid, en er beter aan zouden doen onze houding en gedrag aan te passen.

## Noten

<sup>1</sup>H. Marcuse, *One Dimensional Man*, 1964.

<sup>2</sup>Adam Smith, *An Inquiry into the nature and Causes of the Wealth of the Nations*, 1776. Zie ook zijn *Lectures on Jurisprudence*, 1764-1765. Ik gebruik de Glasgow-editie van Smith's werken, Glasgow-Oxford UP, 1980-1989.

<sup>3</sup>Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759-1790, blz. 182. Zie over dit thema van de ijdelheid verder E. Brugmans, *Morele sensibiliteit. Over de moraalfilosofie van Adam Smith*, Tilburg, 1989, p. 121-136.

<sup>4</sup>Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, blz. 50 : "What is the end of avarice and ambition, of the pursuit of wealth, of power, and preheminance ? ... From whence, then, arises that emulation which runs through all the different ranks of men, and what are the advantages which we propose by that great purpose of human life which we call bettering our condition ? To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us."

<sup>5</sup>Cfr. A. Burms en H. de Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*, Assen, Van Gorcum, 1986, blz. 17-20.

<sup>6</sup>Het gaat hier dus niet om de gedachte dat de natuur, dieren, planten etc. rechten zouden hebben t.o.v. de mens. Ook deze gedachte wordt vaak verdedigd, maar evenzeer bekritiseerd. Zie voor een kritiek bijvoorbeeld R. Gardiner, *Between two worlds : Human in Nature and Culture*, in : *Environmental Ethics*, 1990, vol. 12, nr. 4, blz. 339-352.

<sup>7</sup>Cfr. D.F. Scheltens, *Mens en mensenrechten*, Alphen aan den Rijn. Samsom, 1989.

<sup>8</sup>Opgemerkt dient te worden dat aan het armoede-probleem formeel wordt tegemoet gekomen in de tweede generatie van mensenrechten. De VN-Verklaring van 1948 stelt in artikel 23, 3 : "Een ieder, die arbeid verricht, heeft recht op een rechtvaardige en gunstige beloning, welke hem en zijn gezin een menswaardig bestaan verzekert, welke beloning zo nodig met andere middelen van sociale bescherming zal worden aangevuld". In feite sterven miljoenen van de honger.

<sup>9</sup>Holistische visies vinden we o.a. in de New Age beweging, Interdependentie theorieën, Moeder Aarde theorieën. De literatuur hierover is zeer omvangrijk. Ik heb o.a. de volgende bronnen gebruikt : J.E. Lovelock. *Gaia : a new look at life on earth*, Oxford, 1989; B. Arts,

*Brundtland en het concept van interdependentie*, in : *Ontwikkeling, milieu en veiligheid*, Cahier 49 van Studiecentrum voor vredesvraagstukken, 1990, blz. 1-32; C. Strijards en O. Schreuder, *Nieuwe Spiritualiteit*, in : *Religie in de Nederlandse Samenleving*, Baarn Ambo, 1990 (Thijmgenootschap); K. Parker, *The Values of a habitat*, in : *Environmental Ethics*, 1990, vol. 12, no. 4, blz. 353-368. Maar de zin van een holistische visie is mij overvallen door de roman *The temple of my Familiar* van Alice Walker, 1990.

<sup>10</sup>A. Burms en H. De Dijn, o.c., blz. 44-60.

<sup>11</sup>In : A. Walker, *The Temple of my Familiar*, blz. 288.

<sup>12</sup>Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, blz. 237.

<sup>13</sup>Ds. F. Mooi, in : *Woord en Dienst*, 3.10.1987 opgenomen in *Het Conciliair Proces*, Artikelen en Documenten, Amersfoort, 1988, blz. 40.

<sup>14</sup>W. van der Zee, in : *De Bazuin*, 18.12.1987, opgenomen in *Het Conciliair Proces*, blz. 14.

<sup>15</sup>Dit voorbeeld is klassiek. We vinden het bij de Stoa en is hernomen door Adam Smith, TMS. In hedendaagse discussies wordt dit voorbeeld opnieuw uitgelegd.

<sup>16</sup>De aparte behandeling van de economie door de nieuwsmedia (NOS-Journal, kranten) kan de illusie in de hand werken dat de economie zich wel zou onttrekken aan morele oordelen.