



Berlin-Brandenburgische
Akademie der Wissenschaften

Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe

**Zukunftsorientierte Nutzung ländlicher Räume
- LandInnovation -**

**Ethische Aspekte des züchterischen
Umgangs mit Pflanzen**

Carl Friedrich Gethmann
Susanne Hiekel
(Hrsg.)

Dezember 2007

MATERIALIEN Nr. 16

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
Interdisziplinäre Arbeitsgruppe *Zukunftsorientierte Nutzung ländlicher Räume*
Jägerstr. 22/23
10117 Berlin
Tel. (030) 20370-538
Fax (030) 20370-214
<http://landinnovation.bbaw.de>

Materialien
Nr. 16

Carl Friedrich Gethmann & Susanne Hiekel (Hrsg.)
Ethische Aspekte des züchterischen Umgangs mit Pflanzen
© 2007 Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, sind vorbehalten.

Lektorat: Tobias Plieninger
Satzvorlage und Umschlaggestaltung: work:at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin
Printed in Germany

Vorwort

Die interdisziplinäre Arbeitsgruppe ‚Zukunftsorientierte Nutzung ländlicher Räume - LandInnovation‘ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften hat sich das Ziel gesetzt, eine grundsätzliche Vision für die zukünftige Nutzung ländlicher Räume am Beispiel der Region Berlin-Brandenburg zu entwickeln. Dabei steht die Frage im Zentrum der Forschung welchen Veränderungen die natürlichen und sozialen Systeme in ländlichen Räumen unterworfen sind und welchen Beitrag technische und soziale Innovationen zu einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung ländlicher Räume leisten können.

Ein aktueller, kontrovers diskutierter Aspekt der Landnutzung, der eine mögliche Option der zukunftsfähigen Nutzung ländlicher Räume darstellt, besteht in der Veränderung von pflanzlichen Eigenschaften durch gentechnische Methoden. Neuartige, mit Hilfe der ‚grünen Gentechnik‘ realisierte Züchtungsmethoden, könnten die Nachteile bisheriger Standorte mildern, wenn nicht gar aufheben. Die öffentliche Debatte um eine ‚grüne Gentechnik‘ wird allerdings nicht nur im Hinblick auf mögliche Chancen und Risiken geführt, sondern ist sehr stark von moralischen Überlegungen geprägt. Ein Diskussionsstrang bezieht sich dabei auf den moralischen Status von Pflanzen, ähnlich wie in anderen Zusammenhängen den Tieren ein moralischer Status zugesprochen wird.

Die Teilgruppe „Grundsatzfragen und Strategien“ hat im Rahmen des Fachgesprächs ‚Ethische Aspekte des züchterischen Umgangs mit Pflanzen‘, das vom 01.06.2007 bis 02.06.2007 in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durchgeführt wurde, die normativen Fragen, die sich durch die Innovationen im Bereich der Pflanzenzüchtung ergeben, erörtert. Der vorliegende Band der Materialienreihe dokumentiert die Beiträge des Fachgesprächs.

Carl Friedrich Gethmann, Susanne Hiekel

Inhaltsverzeichnis

Nikolaus Knoepffler: Grüne Gentechnik – ein Bewertungsmodell	7
1. <i>Der ethische Pluralismus und die Notwendigkeit eines Kompromisses</i>	7
2. <i>Ausgangspunkt: Die Steigerung gentechnischer Eingriffstiefe</i>	8
3. <i>Argumente gegen die Herstellung transgener Pflanzen</i>	9
4. <i>Das Kriterium der Freiheit</i>	10
5. <i>Ein Entscheidungsverfahren</i>	11
6. <i>Ein konkretes Anwendungsbeispiel: Golden Rice</i>	15
7. <i>Literatur</i>	16
Susanne Hiekel: Das teleologische Erklärungsmodell in der Biologie.....	19
2. <i>Das teleologische Erklärungsmodell in der Biologie</i>	22
3. <i>Der ätiologische Funktionsbegriff</i>	22
4. <i>Teleologie, allgemein</i>	24
5. <i>Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft</i>	25
6. <i>Teleologische Erklärungen als anthropomorphe Projektionen</i>	26
7. <i>Der dispositionelle Ansatz von Cummins</i>	27
8. <i>Ersetzung der teleologischen Erklärungen durch kausal-mechanische Erklärungen?</i>	28
9. <i>Fazit</i>	29
10. <i>Literatur</i>	29
Angela Kallhoff: Der moralische Status von Pflanzen.....	31
1. <i>Problemexposition</i>	31
2. <i>Der moralische Status</i>	32
3. <i>Begründung eines schwachen moralischen Status von Pflanzen</i>	35
4. <i>Begründung eines starken moralischen Status von Pflanzen</i>	37
5. <i>Anwendungsebene</i>	41
6. <i>Literatur</i>	42
Mathias Gutmann: Mensch und Pflanze – Normative Aspekte im Umgang mit Pflanzen	45
1. <i>Leben und Wissenschaft vom Leben</i>	46
2. <i>Leben als determinierendes Prädikat</i>	48
3. <i>Zur Modellierung von Lebewesen und ihren Leistungen</i>	49
4. <i>Die funktionelle Strukturierung von Lebewesen</i>	50
5. <i>Zwischenbetrachtung: Pflanzen und Tiere als biologische Gegenstände</i>	52
6. <i>Leben als modifizierender Ausdruck</i>	54

<i>7. Zeichenbetrachtung: Pflanzen und Tiere als Anzeige tätiger Verhältnisse.....</i>	<i>55</i>
<i>8. Landschaften als Handlungsräume.....</i>	<i>56</i>
<i>9. Normative Aspekte im Umgang mit Pflanzen: eine Schlußüberlegung.....</i>	<i>60</i>
<i>10. Literatur.....</i>	<i>61</i>

Angela Kallhoff: Der moralische Status von Pflanzen

1. Problemexposition

Pflanzen haben in der Ethik einen schweren Stand. Pflanzen haben kein Bewusstsein, zudem fehlt ihnen die Fähigkeit zu Schmerzempfindungen. Dies provoziert Fragen, wie sie beispielhaft von Frankena formuliert werden: „Wenn Blätter und Bäume keine Fähigkeit haben, Freude oder Leid zu erfahren, warum sollte ich dann kein Blatt von einem Baum reißen? Warum sollte ich den Lebensort eines Baumes mehr respektieren als denjenigen eines Steines in meiner Garageneinfahrt, wenn kein Gewinn und kein Leid irgendeiner Person zugefügt wird, indem ich ihn verändere?“¹

Zugegebenermaßen liegt die Antwort auf diese Fragen nicht auf der Hand. Pflanzen sind eine eigene und auch fremde Lebensform. Gleichwohl verdienen Pflanzen moralischen Respekt. Es ist nicht egal, wie Menschen mit Pflanzen umgehen und welche Wirkungen die menschliche Lebensweise auf die Lebensmöglichkeiten von Pflanzen haben. Vielmehr sollten anthropogene Veränderungen – seien sie gezielt herbeigeführt oder zufällige Nebenprodukte menschlicher Lebensweise – auch unter Berücksichtigung des pflanzlichen Lebens bewertet werden. Diese Thesen zu vertreten, bedeutet, für einen moralischen Status von Pflanzen einzutreten. In diesem Beitrag möchte ich Argumente vortragen, denen zufolge es richtig ist, Pflanzen genau diesen Status zuzuerkennen. Um den Status von Pflanzen in der Ethik zu ergründen, ist es notwendig, sie so zu nehmen, wie sie sind und wie sie in der botanischen Forschung dargestellt werden. Dies bedeutet zwar einerseits, auf solche Eigenschaften zu verzichten, die Erweiterungsstrategien der Moral in Analogie zu Erweiterungsverfahren in der Tierethik zulassen. Andererseits ergibt ein genaues Studium pflanzlichen Lebens aber auch, dass sich Pflanzen in entscheidenden Hinsichten doch von dem „Stein in der Garageneinfahrt“ unterscheiden. Ihr Leben kann in Kategorien erfasst werden, die eine ethische Bewertung von Einflüssen auf ihr Leben ermöglicht.

Auf den ersten Blick mag es erstaunen, in einer pflanzenethischen Diskussion das Pflanzenindividuum in den Vordergrund zu stellen. Gegenstand von Umweltschutzziele sind entweder Areale der vegetativen Natur, Ökosysteme oder Pflanzenarten. Pflanzenindividuen gleichwohl in das Zentrum der Diskussion zu stellen, resultiert aus der Einsicht, dass gute Zustände und deren Störung mit Rücksicht auf Pflanzenindividuen präzise erfasst werden können; mit Rücksicht auf andere Einheiten gelingt dies nicht. Zudem kann gezeigt werden, dass es nicht beliebig ist, ob das pflanzliche Gedeihen respektiert oder ob es gestört wird.

Es ist hilfreich, gleich zu Beginn der Erörterung zwei Fragestellungen zu unterscheiden. Es ist eine Sache zu fragen, mit Rücksicht auf welche Gegenstände überhaupt Gebote eines richtigen Verhaltens und Handelns bestimmt werden können. Dies ist die Frage nach dem moralischen Status einer Gegenstandsgruppe. Zur Erörterung dieser Frage sind Pflanzenindividuen die geeignete Bezugsgröße. Es

¹ Frankena 1979, 11. Eigene Übersetzung.

ist eine andere Sache zu fragen, welche Schutzpflichten begründet werden können. Zur Erörterung der zweiten Frage kann der Gegenstandsbereich mit Rücksicht auf Pflanzenarten und Ökosysteme erweitert werden. Zwar kann die Konkretisierung von Schutzziele nicht abgelöst werden von der Begründung eines moralischen Status. Nur wenn gezeigt werden kann, dass Pflanzen moralisch berücksichtigungswürdig sind, können auch Schutzziele begründet werden. Die Frage nach dem moralischen Status von Wesen jedoch kann zunächst unter Absehung von Anwendungsfragen diskutiert werden. Um das Untersuchungsziel zu präzisieren, ist eine weitere Unterscheidung hilfreich. „Die Diskussionen und Kontroversen der Bioethik spielen sich auf zwei sehr verschiedenen Ebenen ab: zum einen auf der Ebene detailliertester Probleme. ... Zum anderen auf der sehr prinzipiellen Ebene der Fragen, was die moralische Beurteilung überhaupt für einen Gegenstand hat bzw. welchen Gegenständen unseres Handelns ein moralischer Status eingeräumt werden kann.“² Die Diskussion in diesem Beitrag bewegt sich vorrangig auf der ersten Ebene, der Begründungsebene. Erst nach der Diskussion des moralischen Status von Pflanzen, welche den meisten Platz einnehmen wird, kann nach Geboten des richtigen Umgangs mit Pflanzen gefragt werden.

Insgesamt gliedert sich der Beitrag in fünf Abschnitte. Nach der bereits erfolgten Problemexposition soll im folgenden zweiten Abschnitt das Konzept „moralischer Status“ diskutiert werden. Ich werde mich mit der Frage befassen, was ein moralischer Status ist. Dabei wird auch eine Binnendifferenzierung entwickelt, die für die Frage nach dem moralischen Status von Pflanzen zentral ist. Ein schwacher moralischer Status kann von einem starken moralischen Status unterschieden werden. Erst nach dieser Klärung kann gezeigt werden, dass Pflanzen beide Formen eines moralischen Status zuerkannt werden kann. Im dritten Abschnitt werden anthropozentrische Argumente dargelegt, denen zufolge Pflanzen geschützt werden sollten, insofern und weil sie menschliche Interessen erfüllen. Es wird gezeigt, dass Pflanzen einen schwachen moralischen Status haben. Im vierten Abschnitt wird gezeigt, dass eine anthropozentrische Perspektive überschritten werden kann und der Schutz von Pflanzen auch um der Pflanzen willen begründet ist. Allerdings sind besonders für die daraus resultierende starke Variante eines moralischen Status Zugeständnisse seitens der Moraltheorie nötig, die nicht selbstverständlich sind. Aufgabe der ethischen Analyse ist es, diese Voraussetzungen deutlich zu machen und Möglichkeiten ihrer Begründung darzulegen. Im fünften Abschnitt werde ich die Ergebnisse reflektieren und die Bedeutung für Anwendungsfälle zu verdeutlichen suchen.

2. Der moralische Status

Die Pflanzenethik ist eine Spezialdisziplin. Auch wenn sie bisher nicht in einer der Tierethik vergleichbaren Weise etabliert ist, muss sie zu den Bereichsethiken gezählt werden. In ihr wird nicht nur ein besonderer Gegenstand diskutiert – das pflanzliche Leben. Vielmehr muss auch das Begriffsinstrumentarium für diesen Gegenstandsbereich ausdifferenziert werden. Ähnliches gilt beispielsweise auch in der Tierethik und in der Medizinethik, anderen Spezialdisziplinen der angewandten Ethik. Die Notwendigkeit der Anpassung schließt nicht aus, dass die Unterscheidungen dann auch für die allgemeine Ethik neue Perspektiven öffnen. Welche Rolle beispielsweise die Leidensfähigkeit des Tieres in der Begründung von Geboten spielt, kann auch für die allgemeine Ethik in der Erörterung der Grenzen menschlichen Lebens bedeutsam sein. Dass Kategorien auf den jeweiligen Gegenstandsbereich abgestimmt werden müssen, betrifft auch das Konzept des „moralischen Status“ innerhalb der Pflanzenethik. Ich werde nun einige vorbereitende Unterscheidungen einführen und dann eine Be-

² Siep 1996, 236.

stimmung des Konzepts „moralischer Status“ vorschlagen, die einer pflanzenethischen Untersuchung angemessen ist.

In der Erörterung des moralischen Status geht es um die Grundlagen der Pflanzenethik. Nur wenn der moralische Status von Pflanzen begründet werden kann, sind auch normative Forderungen mit Rücksicht auf Pflanzen gerechtfertigt. Der erste Schritt zur Bestimmung des Konzepts „moralischer Status“ besteht darin, Verwechslungen mit anderen Formen der Integration der pflanzlichen Lebensform in die Ethik auszuschließen. Erstens ist nicht davon auszugehen, dass Menschen mit Pflanzen interagieren können. Es ist Habermas darin zuzustimmen, dass Menschen in keinem annähernd vernünftigen Sinn des Wortes mit Pflanzen „interagieren“ oder „kommunizieren“ können. Habermas beobachtet zutreffend: „Für viele Tiere, aber wohl nicht für Pflanzen gilt, dass wir ihnen gegenüber eine performative Einstellung einnehmen können. Damit sind sie [die Tiere] nicht länger ein Objekt unserer Beobachtung, nicht einmal nur Gegenstand unserer Einfühlung, sondern Wesen, die, indem sie mit uns interagieren, ihren Eigensinn auf andere Weise zur Geltung bringen als der Stein seine mineralische Härte oder die Pflanze die osmotische Abgrenzung des Organismus von ihrer Umwelt.“³ Habermas verneint nicht nur, dass Menschen Pflanzen gegenüber beispielsweise Versprechen sinnvoll artikulieren können. Vielmehr sind Pflanzen grundsätzlich und anders als Tiere von jeder Form Interaktion ausgeschlossen. Pflanzen können als Organismen zwar von unbelebten Gegenständen unterschieden werden. Menschen können Pflanzen beobachten und ihre Existenzweise beschreiben. Interagieren dagegen können Menschen mit Pflanzen nicht. Eine Pflanzenethik muss sich wegen dieser Ausgangslage mit der Bewertung von anthropogenen Einflüssen, von Handlungsfolgen, auf das Leben von Pflanzen begnügen. Diese können zufälliger Natur oder intendiert sein. Formen der Bewertung, die auf der Annahme gezielter Reaktionen von Pflanzen auf spezifische Handlungsweisen oder kommunikative Akte des Menschen basieren, sind dagegen ausgeschlossen.

Zweitens bedeutet die Zuerkennung eines moralischen Status nicht die Zuschreibung irgendeiner der menschlichen Position vergleichbaren Rolle von Pflanzen in der Ethik. Dies gilt nicht einmal in dem Sinne, dass Pflanzen „Moralempfänger“ sind. Mit Rücksicht auf die Konzepte der „Würde“ und „Rechte“ kann diese zweite Präzisierung erläutert werden. Es gibt eine differenzierte Diskussion darum, ob nicht-menschliche Lebewesen „Würde“ zuerkannt werden sollte. Selbst wenn gezeigt werden könnte, dass auch nicht-menschliche Lebewesen ein würdevolles Leben führen können, bleibt der Vorbehalt, mit der Verwendung des Würdekonzepts für nicht-menschliche Lebewesen das Konzept der „Würde“ zu überdehnen oder gar zu nivellieren. Vorausgesetzt werden muss mindestens die Möglichkeit einer Abstufung. So fragt Sitter-Liver, ob sich Würde tatsächlich skalieren lasse – und kommt zu dem Ergebnis, dass mit dem Begriff „Würde“ immer eine „Zumutung“ ausgedrückt werden soll. Mit Rücksicht auf nicht-menschliche Lebewesen ist die moralische Zumutung eine andere als mit Rücksicht auf Menschen. Unter diesen Bedingungen kann sinnvoll von der „Würde der Kreatur“ gesprochen werden. „Würde“ wird ausgedeutet als ein mit einer moralischen Forderung verbundenes Konzept: „Der Begriff der Würde nötigt ... dazu, vorweg mit guten Gründen nachzuweisen, dass eine geplante Instrumentalisierung unabdinglich und existenznotwendig ist.“⁴ Wenn also das Konzept der „Würde“ für nicht-menschliche Wesen verwendet wird, so nur unter der Voraussetzung, die unterschiedliche Verwendung mit Rücksicht auf Menschen und Nicht-Menschen deutlich zu markieren. Eine ähnliche Diskussion ergibt sich mit Rücksicht auf „Rechte“. Einem Lebewesen Rechte zuzuer-

³ Habermas 1991, 224.

⁴ Sitter-Liver 2005, 81. Sitter-Livers Erörterung bezieht sich auch auf den Würde-der-Kreatur Artikel der Schweizerischen Bundesverfassung (Art. 120).

kennen, ist ein starker Ausdruck dafür, seine Lebensansprüche als moralische Ansprüche anzuerkennen.⁵

Worauf es in der Erörterung des moralischen Status von Pflanzen ankommt, ist zunächst die Feststellung, dass dieser Status mit Rücksicht auf das pflanzliche Leben anders bestimmt sein wird als mit Rücksicht auf menschliches Leben. Es geht nicht nur um Abstufungen oder Skalierungen, sondern um die Frage, welche Art moralischer Rücksicht der Pflanze angemessen ist. Ferner gilt es festzuhalten, dass die Anerkennung eines moralischen Status *nicht* notwendig identisch damit ist, die Würde oder die Rechte des betreffenden Gegenstandes anzuerkennen. Pflanzen sind nicht nur darin unterschieden von Menschen, dass sie eine andere Art Lebewesen sind. Vielmehr wird sich die Pflanzenethik damit begnügen müssen, nach Bewertungskriterien für anthropogene Einflüsse auf Pflanzen zu fragen. Welche Rolle die Lebensansprüche von Pflanzen dabei haben, wird je nach Position innerhalb der Pflanzenethik geklärt werden müssen. Die Anerkennung einer Würde oder gar von Rechten kann nur Ergebnis einer solchen Diskussion, nicht jedoch ihr Anfang sein.

Was aber ist ein moralischer Status? Und wie kann er in der Pflanzenethik bestimmt werden? Die Zuschreibung eines moralischen Status des pflanzlichen Lebens bedeutet, dass Pflanzen moralisch berücksichtigt werden sollen. In der Ethik wird einerseits eine präzise Bestimmung für die vage Formulierung der „moralischen Rücksicht“ entwickelt. Andererseits wird versucht zu zeigen, dass Forderungen, in denen eine moralische Rücksicht artikuliert wird, begründet sind. Zunächst zum ersten Punkt. Wie bereits erläutert wurde, ist primärer Gegenstand der Pflanzenethik die Beurteilung anthropogener Einflüsse auf Pflanzen. Einwirkungen auf Pflanzen können nur beurteilt werden, wenn erstens präzisiert wird, was Gegenstand der Einwirkung ist; zweitens muss begründet werden, warum eine Art der Einwirkung richtig und eine andere falsch ist. Zur Beurteilung wird das pflanzliche Leben in unterschiedlicher Weise und mit Rücksicht auf unterschiedliche Qualitäten beschrieben. Gegenstände erscheinen „unter einer Beschreibung“. Nur mit Rücksicht auf diese Beschreibung können Einwirkungen als förderlich oder zerstörend interpretiert werden. Aus naturästhetischer Perspektive werden Pflanzen etwa mit Rücksicht auf ästhetische Qualitäten, aus anthropozentrischer Perspektive dagegen mit Rücksicht auf ihre Verwertbarkeit beschrieben. Diese Beschreibungen ermöglichen eine Aufteilung anthropozentrischer Einwirkungen in „schädlich“ und in „förderlich“. Die moralische Beurteilung ist dann der zweite Schritt. Nur wenn gezeigt werden kann, dass es geboten ist, Pflanzen in den jeweils herausgehobenen Aspekten zu erhalten, können schädigende Einwirkungen auch moralisch verurteilt werden. Wenn dieser Begründungsweg in beiden Teilen erarbeitet werden kann, haben Pflanzen einen moralischen Status.

Mit Rücksicht auf das Konzept des moralischen Status ist eine weitere Binnendifferenzierung angebracht. Mit Bernard Williams' Worten gilt es, in der ökologischen Ethik eine wichtige Unterscheidung zu treffen: „Wenn wir nach der Beziehung zwischen Umweltfragen und menschlichen Werten fragen, müssen wir sofort eine wichtige Unterscheidung treffen. Es ist eine Sache zu fragen, wessen Fragen dies sind; und es ist eine andere Sache zu fragen, wessen Interessen in den Antworten eine Rolle spielen. ... Es ist eine ernstzunehmende Frage, wie menschliche Antworten uns den Wert von Dingen angeben können, die aus Gründen geschützt werden sollen, die über menschliche Interessen hinausgehen.“⁶ Wenn die Begründung für das Urteil, Pflanzen seien moralisch zu berücksichtigen, ausschließlich auf menschliche Interessen bezogen bleibt, gleichwohl aber gezeigt werden kann, dass anthropogene Einflüsse auf Pflanzen moralisch beurteilt werden können, haben Pflanzen einen

⁵ Zum Stand der Diskussion um die Rechte von Tieren vgl. die Beiträge in Sunstein und Nussbaum, eds., 2004.

⁶ Williams 1997, 297.

schwachen moralischen Status. Werden dagegen in der Begründung des Schutzes von Pflanzen auf jene Dinge Bezug genommen, die in Williams Worten „über menschliche Interessen“ hinaus gehen, so wird in einer noch genau zu bestimmenden Weise die Perspektive der Pflanze zur Geltung gebracht. Wenn in der Beurteilung der Einflüsse auf Pflanzen die Auswirkungen auf pflanzliches Leben maßgeblich sind, haben Pflanzen einen *starken moralischen Status*.

3. Begründung eines schwachen moralischen Status von Pflanzen

Ein schwacher moralischer Status von Pflanzen kann mit Argumenten begründet werden, die in der ökologischen Ethik als anthropozentrische Argumente eingestuft werden. Eine auf menschliche Bedürfnisse und Wünsche bezogene Begründung von Schutzpflichten erkennt an, dass Pflanzen in vielfacher Hinsicht Ressource für Menschen sind. „Ressource“ gilt zunächst im wörtlichen Sinn. Pflanzen sind Glied der Nahrungskette. Ohne Pflanzen könnten weder Mensch noch Tier überleben. Aber auch als Lieferant von Heilmitteln und Rohstoffen ist das pflanzliche Leben wichtig. Wird in größeren ökologischen Zusammenhängen gedacht, so kann auch auf den Beitrag von naturbelassenen Arealen auf das Klima verwiesen werden.

Dass es sinnvoll ist, mit Pflanzen so umzugehen, dass sie nachhaltig genutzt werden können, leuchtet ein. Ein moralischer Status ist jedoch nur begründet, wenn auch gezeigt werden kann, dass dies geboten ist. Dies ist dann der Fall, wenn Teile der Pflanzenwelt aufgrund von Gerechtigkeitsabwägungen als schutzwürdig eingestuft werden. Es wird dann dafür argumentiert, dass Menschen es einander schulden, die Natur soweit zu schützen, dass andere Menschen ihre Grundbedürfnisse erfüllen können. Menschen dürfen mit der Pflanzenwelt nicht so umgehen, dass der Nutzen von Pflanzen anderen Menschen und auch für nachfolgende Generationen entscheidend geschmälert oder gar vernichtet wird.⁷ Dieser anthropozentrischen Begründung scheint mir auch die Verankerung des Umweltschutzes im deutschen Grundgesetz verpflichtet zu sein, wenn „auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen“ geschützt werden sollen.⁸

Problematisch hinsichtlich anthropozentrischer Argumente ist einerseits die fehlende Spezifizierung der Gebote. Was bedeutet es schon, dass Pflanzen als Ressource erhalten werden müssen? Nur wenn Nutzungsrechte der Natur inhaltlich präzisiert wären, könnte auch dafür argumentiert werden, dass jeder Mensch die Pflicht hat, auch mit Ressourcen der vegetativen Natur schonend umzugehen. Problematisch ist zudem, dass Lösungen für Interessenkollisionen zumindest nicht enthalten sind, sondern zusätzlich entwickelt werden müssen. Gleichwohl sollte die Kraft anthropozentrischer Argumente nicht unterschätzt werden. Statt sie als letztlich doch auf Vorstellungen des Eigeninteresses reduzierbar abzulehnen, sollte versucht werden, anthropozentrische Argumente so auszudifferenzieren, dass die Bedeutung von Pflanzen für den Menschen deutlich wird.

Eine Begründung des schwachen moralischen Status gelingt auch mit naturästhetischen Argumenten. Bedenkenswert ist zunächst das Argument, dass Pflanzen deshalb geschützt werden sollten, weil sie als Bestandteil der Heimat von Menschen wichtig sind. Dieses Argument bezieht sich nicht oder nicht ausschließlich auf Pflanzenindividuen, wie etwa den alten Baum im Stadtgarten. Nach Aldo

⁷ Birnbacher 1988.

⁸ „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung.“ (Artikel 20 a GG). Für eine Diskussion dieses Artikels mit Rücksicht auf seine juristischen Anwendungsmöglichkeiten vgl. Geddert-Steinacher 1995, 31-52.

Leopold sind Pflanzen vielmehr unverzichtbare Elemente unverwechselbarer Landschaften.⁹ In der „Land Ethics“ wird gezeigt, dass es gilt, diese Landschaften und ihre gedeihenden Exemplare zu erhalten, damit Menschen sich mit vertrauten Umgebungen identifizieren können – und so Heimat erleben können. Kritisch ist allerdings anzumerken, dass die Kategorie der Heimat und der Unverwechselbarkeit unpräzise und nicht an der Lebensweise und den daraus resultierenden Lebensbedürfnissen von Pflanzen orientiert sind. Auch eine karge Landschaft wäre als solche zu erhalten, sofern sie Bestandteil einer unverwechselbaren Heimat ist. An ihrer Stelle mit Renaturierungshilfen üppige Ökosysteme entstehen zu lassen, würde der Land Ethics widersprechen.

Auch in anderer Hinsicht finden Pflanzen in naturästhetischen Ansätzen Berücksichtigung. Es wird herausgestellt, dass die vegetative Natur ein ästhetisches Erleben besonderer Art ermöglicht. Nach Gernot Böhme spricht die Formgebung in der Natur alle Sinne an und ermöglicht so auch besondere, sich kunstästhetisch ausdrückende Empfindungen.¹⁰ Konrad Ott zeigt, dass Natur schon immer zum künstlerischen Tun angeregt hat. Nach Ott zeigt die heute oftmals „schwarzgeränderte Naturästhetik“,¹¹ wie sehr die Zerstörung der vegetativen Natur als Wertverlust erlebt wird. „Für viele Personen ist die schwer zu bestreitende Lädierung des Naturschönen ein enormer Verlust, ja ein Schaden, der den Sinn ihres Lebens tangiert.“¹² Auch in der Ethik von Martin Seel wird ein unmittelbarer Bezug zwischen Ästhetik und Ethik dargelegt. Die Natur spricht den Menschen ästhetisch nicht nur wegen ihrer Schönheit an. Vielmehr ist die Begegnung mit Arealen der vegetativen Natur eine unverzichtbare Option guten menschlichen Lebens, weil und insofern eine nicht gänzlich auf menschliche Interessen zugerichtete Landschaft auch die Möglichkeit spontan entstandenen guten Lebens demonstriert. Nicht das Erleben von natürlichen Gegenständen, sondern die Begegnung mit Spontaneität ist reizvoll für den Menschen. Schutzpflichten ergeben sich, sofern es ein moralisches Gebot ist, die Möglichkeiten für unverzichtbare Optionen guten Lebens des Menschen zu erhalten und nicht zu zerstören.¹³

Alle drei Arten der ästhetischen Erfahrung – und dies ist der für die Pflanzenethik interessante Punkt – können nicht durch Artefakte und deren sinnliches Erleben ersetzt werden. Menschen brauchen die Natur, um die skizzierten Erfahrungen machen zu können. Werden diese als Bestandteil guten menschlichen Lebens eingestuft und gilt es, die Möglichkeiten guten menschlichen Lebens nicht willkürlich zu zerstören, so ergeben sich Gebote zum Schutz von Pflanzen. Beschränkt sind die entsprechenden Schutzpflichten allerdings durch ihren Bezug auf eine, im einzelnen näher zu bestimmende, „schöne Natur“.

Festzuhalten ist bis hierher, dass Pflanzen auf der Grundlage anthropozentrischer und naturästhetischer Argumente ein moralischer Status zuerkannt werden kann. Es konnte gezeigt werden, dass anthropogene Einflüsse auf Pflanzen einer moralischen Bewertung unterzogen werden sollen. Mit der Zuschreibung eines *schwachen moralischen Status* kann jedoch nicht gezeigt werden, dass die Bewertung richtigen Handelns auch am Leben der Pflanze orientiert sein sollte. Vielmehr wird nur gezeigt, dass Menschen um der Interessen und Lebensmöglichkeiten anderer Menschen willen nicht beliebig mit Pflanzen umgehen sollten.

⁹ Leopold 1992, 134, 162ff.

¹⁰ Böhme 1995.

¹¹ Ott 1993, 134.

¹² Ott 1993, 138. „Das Naturschöne“ ist nach Ott direkt auf Dimensionen der Sittlichkeit und Moralität bezogen interpretiert. Vgl. ebd., 137 f.

¹³ Seel 1991.

4. Begründung eines starken moralischen Status von Pflanzen

Dass Pflanzen einen starken moralischen Status haben, bedeutet, dass anthropogene Einflüsse mit Rücksicht auf die Auswirkungen auf pflanzliches Leben beurteilt sollen. Was gegenüber einer Pflanze richtig ist, kann jedoch nicht einfach abgelesen werden. Vielmehr sind Menschen auf die Beobachtung und Interpretation pflanzlichen Lebens angewiesen. Wir verfügen nicht über Möglichkeiten pflanzlicher Introspektion und wissen auch nicht, wie es ist, eine bestimmte Pflanze, etwa ein Stiefmütterchen, zu sein. Gleichwohl können Zustände im Leben der Pflanze ausgezeichnet werden, die ihrem Lebenszyklus und ihren Entwicklungsmöglichkeiten entsprechen. Auch Stress, übermäßiger Stress und Pflanzenkrankheiten können diagnostiziert werden. Diese Möglichkeiten der Interpretation, die in der botanischen Forschung wissenschaftlich begründet werden, sind entscheidend, soll in die Bewertung von anthropogenen Einflüssen einbezogen werden, was die Wirkungen bei Pflanzen sind.¹⁴

Für die Zuschreibung eines starken moralischen Status ist die Möglichkeit der Bewertung von Einflüssen auf pflanzliches Leben als „förderlich“, „störend“ oder „zerstörend“ notwendige, nicht jedoch hinreichende Voraussetzung. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Wirkung auf Pflanzen in die moralische Bewertung einbezogen werden. Zudem muss aber auch gezeigt werden, wie die Bewertung dieser Einflüsse begründet werden kann. Eine intuitive Beurteilung der erhaltenden Einwirkungen als richtig genügt nicht. Um beide Dimensionen der Begründung einer Pflanzenethik muss sich die Ethik bemühen. Drei Ansätze dazu sollen nun erläutert werden. Wie bei der Begründung eines schwachen moralischen Status habe ich eine exemplarische Auswahl aus Argumenten der ökologischen Ethik getroffen, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

In interessebezogenen Ansätzen wird die in der Moralthorie gebräuchliche Kategorie des „Interesses“ auf Pflanzen angewendet. Zwar sind Pflanzen weder empfindungsfähig, noch haben sie Bewusstsein, so dass Konzepte wie „Wünsche“ und „Bedürfnisse“ nicht angemessen sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der weitere Begriff des „Interesses“ nicht sinnvoll auf das pflanzliche Leben bezogen werden kann. Vorausgesetzt werden muss allerdings, dass sich Tendenzen des pflanzlichen Lebens ausmachen lassen, die einer aktiven Verfolgung und Verwirklichung *bestimmter* Zustände dienen. Nach Johnson haben Pflanzen Interessen, die auf das eigene Wohl bezogen sind und dem Konzept der „Bedürfnisse“ bei Mensch und Tier durchaus vergleichbar sind. So wie Menschen und Tiere danach trachten, ihr Wohl zu verwirklichen, haben Pflanzen die Tendenz, ihren Lebenszyklus zu vollziehen und dabei ein Optimum zu erreichen.¹⁵ Interessen werden manifest in Lebensäußerungen, welche zum Erreichen des Optimums beitragen. Eine andere Argumentation entwickelt v.d. Pfordten. Nach v.d. Pfordten können Pflanzen „Anderinteressen“ zugesprochen werden, der Interessebegriff muss nicht auf den interessetragenden Akteur beschränkt bleiben. Vielmehr haben verantwortungsvolle Akteure auch „Interessen bezüglich anderer“.¹⁶ Für die Zuschreibung von Anderinteressen genügt es, dass eine Basis gegeben ist, die erkennen lässt, dass Selbstbezüglichkeit der entsprechenden Entität vorhanden ist. Pflanzen genügen dieser Bedingung.¹⁷

Mit dieser Beweisführung wird ein interessanter Beitrag geleistet. Denn gerade das sogenannte „Interesse-Prinzip“ von Feinberg war es, demzufolge es unmöglich schien, Pflanzen in die Ethik zu

¹⁴ Kallhoff 2002, 64-69.

¹⁵ Johnson 1991, 77ff.

¹⁶ V.d. Pfordten 1996, 212ff.

¹⁷ Ebd., 238.

integrieren.¹⁸ Nach diesem Prinzip können nur solchen Wesen *Rechte* zugesprochen werden, die auch *Interessen* haben; *Interessen* haben aber nur Wesen mit *Bewusstsein*. Entsprechend fallen Pflanzen aus der Argumentation heraus. Wenn Interessen mit Johnson interpretiert werden als „Interessen-wie-Bedürfnisse“ oder wie bei von der Pfordten als „Anderinteressen“, gibt es aber eine Möglichkeit, auch Pflanzen Interessen zuzuschreiben. Zwei Probleme bleiben jedoch für Interesseansätze. Erstens ist es schwer zu zeigen, welche Interessen moralische Berücksichtigung finden sollten. Der Interessebegriff scheint zwar weit genug, um auch pflanzliche Interessen darunter zu fassen. Jedoch ist er so weit, dass alle möglichen Lebensäußerungen als Interessen gefasst werden können. Haben Pflanzen ein Interesse daran, ihre Arteigenschaften zu verwirklichen? Oder haben sie ein Interesse, bestimmte Stressoren zu vermeiden? Die Fragen zeigen die Ungenauigkeit in der Zuschreibung von Interessen. Zweitens genügt für eine Begründung von ethischen Geboten gegenüber Pflanzen nicht, diesen Interessen zuzuschreiben. Zentrale Schwierigkeit ist vielmehr der Aufweis der moralischen Bedeutung von Interessen. V.d. Pfordten umgeht diese Schwierigkeit, da bereits die Zuschreibung von Anderinteressen Ergebnis einer moralischen Situationsbewertung ist. Der Preis ist aber, dass pflanzliche Interessen in jedem Fall bei einer Abwägung gegenüber Interessen anderer Lebewesen zurücktreten: „Die sehr schwachen pflanzlichen Interessen entsprechen in etwa den menschlichen Peripherieinteressen und unterliegen vollständig und ohne spezielle Gewichtung der Abwägung mit menschlichen Interessen.“¹⁹ Werden dagegen nur Strebungen, welche auf das eigene Wohl bezogen sind, als Interessen klassifiziert, so wird das Begründungsproblem nur verschoben. Gezeigt werden muss nun, dass das Wohl moralisch bedeutsam ist – und das auch dann, wenn das „Wohl“ unabhängig von Empfindungsfähigkeit bestimmt wird.

Eine Alternative zur Begründung eines starken moralischen Status von Pflanzen sind biozentrische Positionen. Im Anschluss an Albert Schweitzer wird in ihnen eine Ehrfurcht vor dem Lebendigen gefordert.²⁰ Pflanzen werden in biozentrischen Positionen explizit berücksichtigt. So schreibt Schweitzer: „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. ... Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, dass er kein Insekt zertritt.“²¹ Zwar hat die Forschung zu Albert Schweitzer gezeigt, dass ein radikaler Biozentrismus nur eine Seite seines Werkes ist.²² Dennoch bleibt ein Biozentriker in der Forderung des Schutzes allen Lebendigen unnachgiebig. Systematische Schwierigkeiten ergeben sich, sobald aus der Tatsache des Lebens auf normative Forderungen geschlossen werden soll. So benötigen Biozentriker neben der Deutung des Lebendigen hinsichtlich seiner Beschaffenheit eine zweite Säule der Begründung, welche den Schluss auf die Werthaftigkeit des Lebendigen ermöglicht.

Der Biozentrismus beruht – wie von Taylor sehr deutlich gemacht wird – auf einer Weltsicht, die sich in ihren Wertungsgrundlagen signifikant von der Moral in der westlichen Welt unterscheidet.²³ Es ist Vorannahme und nicht Beweisziel, dass alle Formen des Lebens und alle Arten der Verwirklichung guten Lebens dieselbe Bedeutung haben und schützenswert sind. Zwar können später Gewichtungen eingeführt werden. Eine Staffelung von Berücksichtigungswürdigkeit nach Komplexitätsgrad von Lebewesen ist eine Möglichkeit, die radikalen Konsequenzen eines Biozentrismus zu mildern.²⁴

¹⁸ Feinberg 1980, 151.

¹⁹ V.d. Pfordten 1996, 250.

²⁰ Schweitzer 1923.

²¹ Schweitzer 1923, S. 240.

²² Vgl. dazu die Beiträge in Altner u.a. (Hg.) 2005.

²³ Taylor 1997.

²⁴ Attfield 1981.

Auch wenn Hierarchien eingeführt werden, muss nach biozentrischen Vorgaben der Wert eines jeden Organismus im moralischen Konfliktfall gegen einen jeden anderen abgewogen werden. Prinzipiell bleibt die Beeinträchtigung des Lebens eines jeden Lebewesens ein moralischer Abwägefall.

Als Begründungsprogramm hat der Biozentrismus eine besondere moralische Intuition auf seiner Seite. Dass das Lebendige Respekt verdient – und das allein deshalb, weil es einem jeden Lebewesen um sein Leben geht – leuchtet ein. Ob eine systematische Grundlegung gelingt, hängt davon ab, ob die „biozentrische Weltsicht“ überzeugend begründet werden kann. Fraglich ist auch, ob sich biozentrische Positionen der „pragmatischen Überforderung“ letztlich entziehen können. Als Versuch einer Neubestimmung der Reichweite der Moral und als Reflexion auf die zugrundeliegende Weltsicht, lädt der Biozentrismus ein, über Alternativen nachzudenken.

Physiozentrische Positionen schließlich erörtern den Wert der Natur als Gesamtnatur. Meyer-Abich verteidigt den Standpunkt, dass die Natur als Gesamtnatur normative Forderungen für den Menschen impliziert. Was den richtigen Umgang mit der pflanzlichen Mitwelt angeht, so können individuelle Entwicklungsprozesse und Austauschprozesse mit der Umwelt als Ausdruck der in der Pflanze wirkende *Natura Naturans* interpretiert werden. Diesen jeweils spezifischen Selbstverwirklichungsdrang der Individuen gilt es zu respektieren. Auch die Begründung von Schutzpflichten gegenüber Pflanzen basiert auf einer Umwertung des Verhältnisses von Mensch und Natur. Auf einer sehr grundlegenden Ebene wendet sich Meyer-Abich gegen eine anthropozentrische Weltsicht, die er von einer Verständigung über die Position des Menschen in einer Mitwelt abgelöst wissen will.²⁵ Die Beschränkung der Moral auf Menschen und eventuell auf Tiere wird nicht als selbstverständlich anerkannt, sondern wird selbst begründungsbedürftig. Während bei Meyer-Abich die Einschätzung von „Massenpflanzenhaltung“ und „Pflanzenquälerei“ als moralische Delikte zweifelhaft bleibt,²⁶ zeichnet Ingensiep in der „Geschichte der Pflanzenseele“ Interpretationsmöglichkeiten der pflanzlichen Lebens in der Philosophiegeschichte nach.²⁷ Eine Rückbesinnung auf die Tradition ist auch die Erinnerung an alternative Parameter zur Einschätzung pflanzlichen Lebens. Wird etwa durch die Erzeugung von Pflanzenchimären die funktionale Ganzheit der Pflanze gestört, wird zugleich eine Deutung des pflanzlichen Lebens obsolet, die in der Tradition zentral war zur Ergründung dessen, was es ist, eine Pflanze zu sein.²⁸ Nicht die physiologischen Daten, sondern Konzepte der Kontinuität, Identität und Potentialität stehen nun zur Diskussion.²⁹

Einen anderen Begründungsweg für den Physiozentrismus entwickelt Siep.³⁰ In seinem kosmozentrischen Ansatz verschränkt Siep eine gerechtigkeitsethische Vorstellung mit einer Ordnungsvorstellung, in welcher auch die Bedürfnisse und Beschaffenheiten unterschiedlicher Lebewesen ihren Platz haben sollen – darunter auch diejenigen von Pflanzen. Jedes Lebewesen und jedes Naturding soll seiner Natur gemäß leben können. Leitende Wertvorstellung ist ein Höchstmaß an friedlicher Koexistenz unterschiedlicher Lebewesen. Wegweisend ist eine Interpretation von Gerechtigkeit als

²⁵ Meyer-Abich 1984; 1990, 60-82.

²⁶ So Meyer-Abich 1997, 343 und 427. Auch wenn Meyer-Abich in diesem Punkt möglicherweise zu weit geht, ist ihm sicher zuzustimmen, wenn er für eine friedliche Koexistenz mit der Mitwelt plädiert und die gedankenlose Ausbeutung der Pflanzenwelt verurteilt.

²⁷ Ingensiep 2001.

²⁸ Ingensiep 2003, 174ff.

²⁹ In einer Aufarbeitung der Tradition hat Ingensiep Deutungsmöglichkeiten der „pflanzlichen Seele“ systematisch ergründet. Allerdings sieht Ingensiep im Rahmen der heutigen Bioethik kaum eine Möglichkeit, diese Deutungen zu reaktivieren. Pflanzen bleiben – in seinen Worten – die „Underdogs“ der heutigen Ethik. Ingensiep 2001, bes. „Die Pflanzenselle in der Biophilosophie und Bioethik“, ebd., S. 599-619.

³⁰ Vgl. dazu grundlegend: Siep 1996 und 2004.

Wertvorstellung, die für einen Ausgleich unterschiedlicher Interessen eintritt. Vorgestellt werden temporäre Wohlordnungen, die Siep auch als eine neuzeitlich aufgebrochene „Kosmosvorstellung“ interpretiert. Eine Staffelung von prima-facie Pflichten ergibt sich aus einer Anordnung der Lebensformen auf einer *Scala Naturae*. In seiner „Konkreten Ethik“ von 2004 wird diese Vorstellung in zwei Richtungen weiter ausgedeutet. Erstens wird eine wertethische Position entwickelt, die als Wertrealismus bezeichnet werden kann. Menschen entdecken Werte, und dies insbesondere in der Natur. Zweitens werden diese Werte ausbuchstabiert. Diese Werte bleiben bezogen auf eine natürliche Beschaffenheit der Dinge. So ist etwa „Natürlichkeit“ selbst ein – wenn auch ambivalenter – Wert. Ungeplantheit, auch Unkontrollierbarkeit und Zufälligkeit lassen die Natur als ein vom Menschen unabhängiges Gegenüber erscheinen, das Menschen gerade in dieser eigenständigen Existenz wertschätzen können.³¹ Auch Diversität sowohl als Biodiversität als auch in Gestalt ästhetischer Mannigfaltigkeit ist ein Wert, den Menschen auch in ihre kulturelle Praxis übertragen.³² Neben Natürlichkeit und Diversität bleibt die Vorstellung leitend, Wesen könnten je nach ihrer Beschaffenheit und Art gedeihen und Menschen sollten diese Möglichkeit auch bei nicht-menschlichen Wesen respektieren. Mit „Gedeihen“ wird der gute Zustand eines jeden Lebewesens bezeichnet.³³ Vollzug des Gedeihens ist Entfaltung der jeweiligen „physis“, der Naturanlage, des belebten Seins. Eine physiozentrische Bioethik argumentiert nicht nur für den Wert nicht-menschlicher Lebewesen, und so auch der Pflanze. Vielmehr macht sie einen Zustand des „Seinsollens“ aus, der mit Rücksicht auf Kriterien der „Natürlichkeit“ bestimmt wird.

Die Entscheidung für eine der skizzierten Position ist auch die Entscheidung über eine bestimmte Sicht der Grundlagen der Moral. Pflanzenethische Untersuchungen sind insofern nicht nur auf das Leben von Pflanzen bezogen, sondern führen die überkommene Moraltheorie auch an ihre eigenen Grenzen. Ohne eine Rückbesinnung auf die Grundlagen der Wertung gelingt die Begründung pflanzenethischer Forderungen nicht. Meines Erachtens ist die physiozentrische Position von Ludwig Siep am besten geeignet, eine Erweiterung des Universums der Pflichten des Menschen zu begründen, indem die Vorstellung der friedlichen Koexistenz mannigfaltiger Arten und die darin enthaltenen Gerechtigkeitsabwägungen zugrunde gelegt werden. Allerdings ist eine präzise Bestimmung des pflanzlichen Gedeihens vorauszusetzen. Nur wenn gezeigt werden kann, dass Pflanzen ein inhärentes Streben zur Verwirklichung einer bestimmten Lebensform haben, wenn sie den Drang zum „Gedeihen“ erkennen lassen, kann das Gebot des Schutzes der pflanzlichen Lebensform auch begründet werden.

Eine Konzeption pflanzlichen Gedeihens ist geeignet, jene Begründungslücke zu schließen. Obwohl das Konzept „Flourishing“ seinen Ursprung im floralen Lebensbereich hat, wurde seine Bedeutung in der Ethik zwar im Kontext der Humanethik, nicht jedoch als Ansatz für eine Pflanzenethik genutzt. Mir scheint die Bestimmung pflanzlichen Gedeihens ein geeigneter Ansatzpunkt zu einer Pflanzenethik, da „Gedeihen“ empirisch gehaltvoll bestimmt werden kann und zugleich eine Konzeption „guten Lebens“ ist, deren moralische Bedeutung untersucht werden kann. Zwar verwendet die Botanik den Begriff „Gedeihen“ nicht als Fachbegriff. Gleichwohl kann gezeigt werden, dass die Lebensform Pflanze nicht ohne die Möglichkeit einer Entwicklung artspezifischer Kennzeichen und des Vollzugs eines typischen Lebenszyklus erklärt werden kann. Zudem hat „Gedeihen“ eine schwach-wertende Bedeutung, welche den für andere Lebensformen verwendeten Begriffen des „Wohles“ vergleichbar ist. Wenn eine Pflanze gedeiht, dann geht es ihr gut. Dann ist sie nicht nur gesund, sondern zum jetzigen Zeitpunkt „vital“. Mein Vorschlag zur Beantwortung der Frage, warum

³¹ Siep 2004, 251.

³² Ebd., 256ff.

in der Begründung von Geboten des richtigen Umgangs mit Pflanzen auch die Perspektive des pflanzlichen Lebens zur Geltung kommen sollte, basiert auf der Überlegung, dass Gedeihen die beste Möglichkeit pflanzlichen Lebens ist, welche von der Pflanze aktiv verwirklicht wird.³⁴

Es gibt Möglichkeiten, Pflanzen einen starken moralischen Status zuzuerkennen. Trotz fehlender Bewusstseinszustände und trotz fehlender Leidensfähigkeit gibt es die Möglichkeit, ein rücksichtsvolles Verhalten gegenüber Pflanzen als grundsätzlich richtig einzustufen. Welche Einflüsse schädigend und welche förderlich sind, kann am pflanzlichen Gedeihen bemessen werden. Eine willkürliche Störung oder gar Vernichtung von Pflanzen ist deshalb falsch, weil es den als schützenswert anerkannten Zustand des Gedeihens irritiert. Wenn auch gezeigt werden kann, dass es richtig ist, das menschliche Handeln an der Vorstellung einer gerechten Verteilung von Lebensressourcen und –möglichkeiten für die Vielfalt der Lebewesen zu befördern, ist ein Ansatz für die Pflanzenethik gefunden. Mit der Zuschreibung eines moralischen Status ist vor allen Dingen eines gewonnen: die Begründungslasten, die „burdens of proof“, sind zugunsten pflanzlichen Lebens verschoben worden. Nicht derjenige, der moralische Rücksicht gegenüber Pflanzen fordert, steht unter Begründungsdruck. Vielmehr bedarf die unbedarfte Schädigung pflanzlichen Lebens einer Rechtfertigung.

5. Anwendungsebene

Auf der Grundlage der gewonnen Einsichten können Gebote eines pfleglichen Umgangs mit Pflanzen begründet werden. Wegen der empirisch gehaltvollen Bestimmung des Gedeihens, können auch förderliche und schädigende Einflüsse präzisiert werden. Die Einpflanzung eines „Terminatorgens“ ist beispielsweise schon deshalb falsch, weil es das Gedeihen der Pflanze verunmöglicht, indem es ihren Fortpflanzungszyklus verunmöglicht. Andere züchterische Veränderungen sind ausschließlich mit Rücksicht auf Pflanzen schon dann kritisch zu sehen, wenn sie gezielt Vergiftungserscheinungen hervorrufen. Was richtig und was falsch ist, kann jedoch weder einseitig mit Rücksicht auf lebende Pflanzenindividuen, noch mit Rücksicht auf menschliche Nutzungsinteressen beurteilt werden. Notwendig ist es vielmehr, pflanzliche Schadensfälle und menschliche Gewinne in eine Gesamtperspektive zu integrieren.

Die Perspektive auf das Pflanzenindividuum muss in zwei Hinsichten erweitert werden. Einerseits gilt es zu berücksichtigen, dass Pflanzen in natürlichen Lebenszusammenhängen stehen, die auch für das Gedeihen von Individuen zentral sind. Pflanzen können ohne entsprechende Ökosysteme nicht gedeihen. Pflanzenarten brauchen Lebensräume, denen sie angepasst sind. Andererseits müssen Gebote des richtigen Umgangs mit Pflanzen in die Humanethik integriert werden. Gebote des richtigen Umgangs mit Pflanzen stehen im Kontext weiterer, und möglicherweise wichtigerer Pflichten.

Für den Anwendungsfall scheint gerade wegen der unscharfen Ränder des alltagssprachlich verwendeten Wertbegriffs geeignet, um pflanzenethische Fragen zu diskutieren. Das Spektrum der für einen Anwendungsfall relevanten Werte könnte in einer Matrix aufgeführt werden, um eine umfassende Bewertung zu ermöglichen. In dieser Matrix könnten auf der einen Seite „menschennahe Werte“ von Pflanzen, auf der anderen Seite „naturnahe Werte“ eingetragen werden. Menschennahe Werte wären beispielsweise solche Nutzungsinteressen, die Gerechtigkeitsüberlegungen stand halten (Natur als Lebensgrundlage, ökologische Grundrechte), und ästhetische Werte (Heimat, Schönheit, Naturerfahrung). Naturnahe Werte sind zum einen der Wert pflanzlichen Gedeihens, zum anderen umfassen-

³³ Ebd., 281.

³⁴ Ausführlich begründet habe ich diese Version der Pflanzenethik in: Kallhoff 2002.

de Werte, die in der ökologischen Ethik derzeit erörtert werden, wie beispielsweise Nachhaltigkeit, Biodiversität und Gesundheit ökologischer Systeme. Nicht eingetragen in die Wertmatrix werden Nutzungsvorstellungen, die einer – im weiten Sinne – moralischen Beurteilung nicht stand halten. Eine Matrix ergibt sich, wenn zusätzlich zur Unterscheidung „menschennah“ und „naturnah“ der Parameter „Zentralität für pflanzliches Leben“ eingeführt wird.

Ein Ergebnis der Diskussion kann auch sein, dass sich naturnahe Werte und menschnahe Werte nicht zwangsläufig ausschließen müssen. Pflanzen sollten vielmehr deshalb geschützt werden, weil sie wichtige Ressource sind, weil sie Bestandteil unserer schönen Umwelt sind und weil sie mit Rücksicht auf ihre besondere Lebensweise Respekt verdienen.

6. Literatur

- Altner, G. u.a. (Hg.) (1995): *Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers*, Stuttgart.
- Attfield, R. (1981): "The Good of Trees", in: *Journal of Value Inquiry* 15, 35-54.
- Birnbacher, D. (1988): *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart.
- Böhme, G. (1995): *Atmosphäre. Essays zur Ästhetik*, Frankfurt a.M.
- Feinberg, J. (1980): „Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen“, in: Birnbacher, D. (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 140-179.
- Frankena, W. K. (1979): "Ethics and the Environmen", in: Goodpaster, K.E., Sayre, K.M. (eds.): *Ethics and the Problems of the 21st Century*, London, 3-20.
- Geddert-Steinacher, T. (1995): „Staatsziel Umweltschutz: Instrumentelle oder symbolische Gesetzgebung?“, in: Nida-Rümelin, J., V.d. Pfordten, D., (Hg.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, Baden-Baden, 31-52.
- Habermas, J. (1991): „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption“, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., 219-226.
- Ingensiep, H. W. (2001) : *Geschichte der Pflanzenseele. Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart.
- (2003): „Pflanzenchimären als klassische und moderne Biofakte“, in: Karafyllis, N. C. (Hrsg.): *Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen*, Paderborn, 155-177.
- Johnson, L.E. (1991): *A Morally Deep World. An Essay On Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge.
- Kallhoff, A. (2002): *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt/ New York.
- Leopold, A. (1992): *Am Anfang war die Erde. "A Sand County Almanac". Plädoyer zur Umweltethik (mit einer Einführung von Horst Stern. Aus d. Engl. v. E. M. Walther)*, München.
- Meyer-Abich, K. M. (1984): *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München.
- (1990): *Aufstand für die Natur*, München.
- (1997): *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München.

- Ott, K. (1993): *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*, Tübingen.
- Pfordten, v.d., D. (1996): *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg.
- Schweitzer, A. (1923): *Kultur und Ethik, Kulturphilosophie - Zweiter Teil*, München.
- Seel, M. (1991): *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt a.M.
- Siep, L. (1996): „Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 50, 236-253.
- (2004): *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt a.M.
- Sitter-Liver, B. (2005): „Ehrfurcht und Würde in der Natur“, in: Altner, G. u.a. (Hg.): *Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers*, Stuttgart, 68-90.
- Sunstein, C. R., Nussbaum, M.C., eds., (2004): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford and New York.
- Taylor, P. W. (1986): „Die Ethik der Achtung für die Natur“, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart, 77-116.
- Williams, B. (1997): *Muss die Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?*, in: Krebs, A. (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M., 296-306.