

# SCHUTZ DER PFLANZENARTEN UND »MORALISCHER STATUS« VON PFLANZEN — EINE ETHISCHE UNTERSUCHUNG

---

*Katica Knezović*

UDK 58:179  
179:58

## *Einführung*

Verschiedene Positionen der ökologischen Ethik setzen sich für den Schutz der Pflanzenarten und ihrer ökologischen Systeme ein, aber in keiner ihrer Argumentationen sollte dies wegen der einzelnen Pflanze selbst geschehen. Die meisten anthropozentrisch oder anthroporelativ orientierten Positionen vertreten menschliche Interessen. Biozentrische, physiozentrische und holistische Positionen behandeln die Pflanzen lediglich inklusiv. Jedoch bei den Versuchen den Entitäten der außermenschlichen Natur Interessen, intrinsische Werte oder bestimmte Werteigenschaften wie Gedeihen anzuerkennen, sind auch die Pflanzen ausdrücklich einbezogen. Ob sich Menschen in ihrem Handeln den Pflanzen gegenüber falsch oder richtig verhalten können, und ob die Folgen dieses Verhaltens nicht nur angesichts der menschlichen Interessen und Bedürfnisse, sondern wegen der Pflanzen selbst ethisch relevant sind, hängt davon ab, was für einen »moralischen Status« Pflanzen haben. Ihr moralischer Anspruch an die Menschen gründet in ihrem »moralischen Status«.

## 1. *Der »moralische Status« von Pflanzen*

In den anthropozentrischen Positionen treten als tragende Elemente die Bedürfnisse und Interessen des Menschen an vegetativer Natur, denen ein moralischer Wert zugesprochen wird.<sup>1</sup> Demzufolge wird gefragt, ob auch die

1 Wobei diese Positionen tun gut, wenn sie menschliche Interessen und die Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht nur auf die verwertbaren und nützlichen Teile der Natur beschränken, sondern dasselbe auch in der ästhetischen Wahrnehmung der Natur und ihrer einzelnen Entitäten erkennen. In dem Sinne vertreten sie eigentlich einen relationalen anthropozentrischen Ansatz.

nichtmenschlichen Lebewesen Interessen hätten, die vom Menschen in seinem Umgang mit diesen berücksichtigt werden sollten? Dieser Frage wird hier nachgegangen, indem über Interessen (1.1), Eigenwerte (1.2) und über »moralische Rechte« der Pflanzen (1.3) als mögliche Träger ihres »moralischen Status« gefragt wird. Es wird versucht in der Fähigkeit der Pflanze zu gedeihen — analog zu der Empfindungsfähigkeit bei den Tieren — jene Eigenschaft zu erkennen, die den »moralischen Status« der Pflanzen begründen könnte (1.4). Auf dieser Grundlage wird untersucht, ob der Artenschutz als richtiger Umgang mit Pflanzen gelten kann?

### 1.1 Interessen bzw. Bedürfnisse der Pflanzen

Ob eine Übertragung des Wertebegriffs Interesse<sup>2</sup> aus einer anthropozentrischen in die nichtanthropozentrische Begründung des moralischen Status der Pflanzen gelingen kann, ist mehr als fraglich.<sup>3</sup> Außerdem gibt es Meinungen, die anthropomorphen Redeweisen von den »Interessen« einer Pflanze oder eines Tieres vermieden werden sollten, und stattdessen den im empirischen Bereich entstandenen Begriff »Bedürfnisse« zu benutzen.<sup>4</sup> Das stimmt auch überein mit der Unterscheidung der »Interessen–wie–ein–Bedürfnis« (*interests-as-need*) und »Interessen–wie–ein–Wunsch« (*interests-as-desire*),<sup>5</sup> wobei die erstere Beziehung alle Lebewesen betrifft, und die zweite nur jene die Wünsche haben können.<sup>6</sup>

Auf den ersten Blick scheint eine Anerkennung der pflanzlichen »Interessen« für die Begründung ihres moralischen Status weniger problematisch

2 Der Begriff Interesse, ableitend vom lat. *inter esse* in der Bedeutung *dazwischen liegen, sich dazwischen befinden* hat sich sowohl in der ethischen, als auch in der juristischen und ökonomischen Verwendung eingebürgert.

3 Trotz einer breiten Spanne des Interessensbegriffs im ethischen Gebrauch — ausgehend von Menschen mit Selbstbewusstsein über höhere Tiere und Pflanzen bis hin zu Arten, Ökosystemen und zu der Biosphäre — mussten mehrere Begründungsversuche den moralischen Status der außermenschlichen Natur und ihrer Entitäten mit dem Begriff Interesse plausibel zu machen, herbe Kritik einstecken.

4 Vgl. Schlitt, M.: *Umweltethik. Philosophisch–ethische Reflexion — Theologische Grundlagen — Kriterien*, Paderborn et al. 1992, 110; In der Tatsache, dass die Pflanze Nahrung für ihr Leben braucht, erkennt Friedo Ricken analoge Interessen, für die er lieber das Wort »Bedürfnisse« verwendet (vgl. Ricken, F.: »Anthropozentrismus oder Biozentrismus«, *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 1–21, hier 15).

5 Wie es Lawrence E. Johnson vorgeschlagen hat (ders.: *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge 1991, 77).

6 Die Bedürfnisinteressen werden allen Lebewesen zugeschrieben, so weit sie in ihren Stoffwechselprozessen mit der Umgebung korrelieren und nach einer optimalen Entfaltung ihres Lebens ausgerichtet sind. In diesem Sinne können auch den Pflanzen höchsten in analoger Weise die Interessen anerkannt werden. Die Interessen, die als Wünsche charakterisiert sind, können dagegen nur jenen Lebewesen zugesprochen werden, die fähig sind, ihre Wünsche zu äußern.

zu sein. Bestimmte Pflanzenmerkmale, wie vielfältige Vermehrungsfähigkeit, starke Abwehrmechanismen gegen Krankheiten, Schädlinge oder widrige Klima- und Bodenbedingungen und darausfolgende Überlebenskräfte werden oft als »pflanzliche Interessen« gedeutet. Etwas schwieriger wird es mit dem Ausweitungsargument der Schmerzempfindlichkeit, das von Menschen auf Tiere übertragen wurde. Eine normativ-analoge Erweiterung auf die Pflanzen scheint nicht plausibel zu sein, da es nicht möglich ist, zu beweisen, dass die Pflanzen diese Fähigkeit hätten, obwohl es an Spekulationen nicht fehlt.<sup>7</sup> Das eigentliche Problem mit den »Interessen« bei Pflanzen liegt viel mehr darin, wie den »pflanzlichen Interessen«, die jedoch als solche empirisch festgestellt und beschrieben werden können, auch evaluative Werte zuzuschreiben sind, dass sie für den menschlichen Umgang mit den Pflanzen auch moralisch relevant werden. Die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses, als einen unerlaubten Übergang vom Sein zum Sollen, liegt auf der Hand.

Dürfen vielfältig entwickelte Fortpflanzungsmechanismen (wie unzählige Samen oder Partenogenese) als ein starkes Interesse zum Überleben gedeutet werden? Oder sind diese nicht, wie in dem teleologischen Ansatz, als Erfüllung der jedem Lebewesen artspezifischen Zwecke zu betrachten? Wenn Pflanzen einerseits aufgrund der nichtvorhandenen Empfindlichkeit und andererseits aufgrund des teleologischen Arguments keine Interessen zugesprochen werden können, bedeutet das, dass sie überhaupt keine Interessen haben? Immer mehr Autoren neigen dazu, den Selbsterhaltungstrieb des jeweiligen Lebewesens als das Kriterium für die Stärke der Interessen anzuführen.<sup>8</sup> Aus diesem empirisch beschreibbaren Selbsterhaltungstrieb versuchen sie — unter ständiger Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses —,

7 Wie es, beispielsweise, laut entsprechenden — jedoch von den seriösen wissenschaftlichen Institutionen nicht bestätigten — Studien, im Buch von Peter Tompkins und Christopher Bird berichtet wurde, Pflanzen hätten doch schmerzempfindende Fähigkeiten und somit ein Interesse dem Schmerz zu entgehen; insgesamt Pflanzen hätten viel mehr Empfindungsvermögen als ihnen von der Wissenschaft her zugeschrieben wurde (Tompkins, P.; Bird, Ch.: *The Secret Life of Plants*, New York 1973; dt. *Das geheime Leben der Pflanzen*, Frankfurt am Main 1977).

8 Wie, beispielsweise, Dietmar von der Pfordten, der den Naturentitäten — insofern sie gewisse Selbstbezüglichkeit aufweisen — ihre Interessen anerkennt, die auch als Anderinteressen ethisch Beachtung finden sollen. Seiner Meinung nach, darf der Mensch in dem Fall bestimmte Eigenschaften, wie Sprachvermögen, Bewusst- und Selbstbewusstsein oder Empfindungsfähigkeit nicht zur Bedingung der Interessenberücksichtigung anderen Entitäten machen. Damit schließt er weder die Interessen des Akteurs als irrelevant aus, noch ist ein Gebot der Anderinteressenbeachtung erwiesen. Es ist lediglich eine These, die Frage nach der Beachtung der Anderinteressen sei für eine normative Ethik von zentraler Bedeutung (vgl. Pfordten, D. v. d.: *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996).

auf verschiedenen Wegen den normativen Anspruch zu zeigen. Die Verwirklichung von Interessen wird als Bestandteil der Realisierung des Wohles von Individuen gezeigt.<sup>9</sup> Es geht darum, dass Lebewesen, die ein Wohl haben, durch menschliche Einflüsse geschädigt oder gefördert werden können. In diesem Sinne werden dann in einem Abwägungsprozess nicht irgendwelche beliebigen Interessen gegenübergestellt, sondern die Wohlergeheninteressen bestimmter Lebewesen jenen der Menschen. Um einen moralischen Anspruch der Lebewesen den Menschen gegenüber tatsächlich begründet zu können, müssten zuerst das Wohlergehen und die Schädigung der Pflanzen als moralisch relevante Kategorien gezeigt werden.

Drei Merkmale der Selbstbezüglichkeit: Selbstentstehung, Selbstentfaltung und Selbsterhaltung, die empirisch erkannt und deskriptiv beschrieben werden können, schlägt von der Pfordten in seiner Ethik der Anderinteressen als Kriterien zur Anerkennung der Interessen von nichtmenschlichen Lebewesen vor. Jedoch aus dieser Faktizität bloßer empirischen Erkenntnisse und Beschreibungen können keine normativen Aussagen getroffen werden. Um es normfähig zu machen, muss eine gewisse Erweiterung durch den Interessenträger erfolgen. Für jeweilige Naturentität sollen die Naturwissenschaften klären können, wie es um jede von entscheidenden Teilaspekten der Selbstbezüglichkeit steht.<sup>10</sup> Während Selbstentstehung und Selbstentfaltung schon in die DNA-Struktur aller Lebewesen gelegt sind, sind die Selbsterhaltungsmechanismen bei Pflanzen — im Vergleich zu Tieren und Menschen — weniger stark ausgeprägt.<sup>11</sup> Da ihnen die Eigenschaften wie Empfindungsfähigkeit, Eigentemperaturregulierung, Fortbewegung und Sinneswahrnehmung fehlen, folgert von der Pfordten daraus, dass ihnen nur ein schwaches Anderinteresse zugesprochen werden könnte.

9 Vgl. Johnson, L. E.: *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge 1991, 188.

10 Von einer Selbstbezüglichkeit könne nur ausgegangen werden, wenn alle drei Merkmale vorhanden seien. Wenn etwas durch das Wirken des Herstellers entstehe, könne man keine Interessen dem gegenüber haben, wie im Fall von Artefakten. Genauso wenn die Entfaltung von außen, also vollkommen heteronom erfolge, sei es kein Merkmal von der Selbstbezüglichkeit. Wenn in einer Entität keine Selbsterhaltung vorhanden sei, gibt es keine Verpflichtung, dieser zum weiteren Bestehen zu verhelfen. Das Fehlen einer dieser drei Teilaspekte der Selbstbezüglichkeit deute auf eine Unselbständigkeit hin und damit könne keine ethische Berücksichtigung verlangt werden. Sobald alle drei Aspekte, wenn auch in einem äußerst rudimentären Zustand vorhanden sind, würden die Anderinteressen anerkannt werden und dementsprechend würde eine ethische Berücksichtigung vonnöten sein (vgl. Pfordten, D. v. d.: *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, besonders das Kapitel: »Anderinteressen nichtmenschlicher Naturentitäten«, 237–251).

11 Vgl. ebd. 249.

Ihm zufolge — in einer konkreten Abwägung der pflanzlichen und menschlichen Interessen — spiele es eine Rolle, ob es sich um Wild- oder Kulturpflanzen handle.<sup>12</sup> Das Nutzen jeglicher Pflanzen für menschliche Bedürfnisse sei ethisch erlaubt, soweit es sich um ein gemäßigtes und artgerechtes Benutzen handelt. Im Umgang mit Kulturpflanzen stehen menschliche Interessen im Vordergrund, doch ein beliebiges Verhalten sei ethisch nicht zu rechtfertigen (beispielsweise, die Pflanzen ohne Grund verwelken zu lassen, oder sie mit schädigenden Chemiepräparaten zu behandeln). Pflanzen als Nahrungsquelle für Menschen zu benützen, sei ethisch vertretbar. Sie jedoch als Futterpflanzen zu benützen, könnte ethisch nicht gerechtfertigt sein, insofern die Ziele der Massentierhaltung ethisch nicht vertretbar seien. Eine besondere positive Hilfspflicht des Menschen gegenüber Pflanzen sieht er jedoch nicht. Eine solche Pflicht existiere eigentlich nicht, außer in bestimmten Ausnahmefällen, wo wegen menschlicher Eingriffe das Gleichgewicht der Ökosysteme gestört sei.<sup>13</sup> Da der Mensch durch sein Benehmen diese Situation verursacht hätte, sei er berufen, wieder einzugreifen, um die Folgen seiner Handlung unter Kontrolle zu bringen und zwar auf solche Art und Weise, dass durch die vorgenommene Korrektur keine neuen, womöglich noch größeren Probleme entstehen (das Problemlösungskriterium). Tiefgreifende Veränderungen der Natur in denen Ökosysteme schwer angegriffen werden, können ethisch nur annehmbar sein, wenn es sich um gravierende menschliche Bedürfnisse handle und wenn die Folgen voraussehbar seien und unter Kontrolle sind. In solchen Fällen dürften nicht nur die Bedürfnisse des Menschen berücksichtigt werden, sondern auch jene von Tieren und Pflanzen.

## 1.2 Intrinsische Werte der Pflanzen

Der Wert der Pflanze als Ressource wird als instrumenteller Wert anerkannt. Da die Werte zugesprochen, zugewiesen oder verliehen werden können, was oftmals auch historisch bedingt ist, können verschiedene Pflanzen als wertvoller oder weniger wertvoll betrachtet werden. Die konkreten Bedürfnisse, Interessen oder bestimmte Umstände tragen dazu bei, dass eine Pflanze mehr oder weniger geschätzt bzw. ihr mehr oder weniger Wert zugesprochen wird.

Um den moralischen Respekt der Natur bzw. ihrer Entitäten gegenüber zu begründen, wird in den Positionen der ökologischen Ethik versucht, neben

12 Vgl. ebd. 250.

13 So führt er an, wenn bestimmte Tierrassen durch menschliche Eingriffe in die Natur Überhand gewinnen und damit eine oder mehrere Wildpflanzenarten in ihrem Bestehen stark bedrohen (vgl. ebd. 250).

den instrumentellen Werten, auch die intrinsischen Werte zu etablieren.<sup>14</sup> Die tiefenökologische Ethik vertritt die Position, dass »alles Seiende vom intrinsischen, ja von gleichem intrinsischen Wert ist.«<sup>15</sup> Die notwendigen Differenzen resultieren daraus, dass die Menschen als bewusste Lebewesen diesen Wert leichter erkennen. Da mit dem Verlust einer Art nicht nur ein instrumenteller Wert für die Menschen verloren gegangen ist, sondern damit die Artenvielfalt der Welt insgesamt ärmer geworden ist, wird darin ein intrinsischer, ein Wert an sich selbst, erkannt.<sup>16</sup> Der Mensch ist nicht in der Lage diesen Verlust zu erstatten. Ein Wert an sich ist unwiderruflich zugrunde gegangen. Um in diesem Fall moralische Pflichten der Menschen begründen zu können, sollte zunächst geklärt werden, was für Entitäten die Arten sind, und ob die Artenvielfalt in sich eine objektive Werteigenschaft ist.

Intrinsische Werte werden auch in bestimmten Eigenschaften erkannt, wie beispielsweise im Wohlergehen. Da die Realisierung von Interessen bzw. Bedürfnissen bei den Menschen zur Förderung ihres eigenen Wohles dient, wird dieses als ein intrinsischer Wert anerkannt, der in zwischenmenschlichen Beziehungen verletzt oder gefördert werden kann. Es gibt keinen Grund, dieses Verhältnis auch bei anderen Lebewesen, die die Fähigkeit haben, ihr Wohl (Wohlergehen, –befinden) zu verwirklichen, nicht anzuerkennen.<sup>17</sup> Obwohl das Wohlergehen der Pflanze nicht nur von den anthropogenen Einflüssen abhängt, sondern größtenteils von den Umweltbedingungen, die auf sie vorteilhaft oder nachteilig wirken, wird die Verwirklichung pflanzlichen Wohles als intrinsischer Wert betrachtet. Insofern dieses Wohl von den Menschen beeinträchtigt werden kann, wird es für sie zur moralischen Pflicht im Umgang mit den Pflanzen.

Wenn die Kulturlandschaften und Nutzpflanzen — wegen des instrumentellen Wertes der Natur und der Pflanzen — weniger den Gedanken an ihre intrinsischen Werte zulassen, gibt die unberührte, weniger beeinflusste, so genannte wilde Natur den nötigen Ausgleich. Die Naturgebiete, die keinem geläufigen Nutzen oder der Erholung zugänglich sind, eröffnen die Perspektive für den intrinsischen Wert der Natur.

14 Schon die Artikel aus zwei von Dieter Birnbacher herausgegebenen Sammelbände: *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980 und *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997 bieten genügend Stoff um diese Bemühungen zu verfolgen.

15 Sprigge, T. L. S.: »Gibt es in der Natur intrinsische Werte?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 60–75, hier 61 (Orig.: Are There Intrinsic Values in Nature?, *Journal of Applied Philosophy* (1987) 21–28).

16 Vgl. Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 180 (Orig.: Why Preserve Endangered Species? in: Rescher, N.: *Unpopular Essays on Technological Progress*, Pittsburgh 1980, 79–92).

17 So argumentiert Robin Attfield in seinem Artikel »Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 117–133.

Sobald wir die Werte anerkennen, bejahen wir auch unsere Verantwortung ihnen gegenüber. Da die Anerkennung der Werte auch die Verantwortung impliziert, bedeutet es, sobald wir das moralische Sein (die Werte) anerkannt haben, haben wir auch unser Sollen begründet. Der Mensch ist als vernünftiges und freies Wesen einzig und allein dazu berufen seiner Verantwortung gerecht zu werden. Es genügt jedoch nicht die Werte anzuerkennen, ohne sich im Klaren zu sein, woher diese abgeleitet sind. Die immanente Begründung geht davon aus, dass die intrinsischen Werte im Sein der Natur eingebettet sind. Dieses Sein hat den Wert, den Sinn in sich selbst, und von diesem Wertsein führt dann der Weg zum Sollen, ohne dabei dem naturalistischen Fehlschluss zu verfallen. Der Mensch ist herausgefordert, sich selbst in seiner Würde zu begreifen, genauso wie die ganze Realität um sich herum als einen Wert, der dem menschlichen Handeln vorgegeben ist.

### 1.3 Rechte der Pflanzen — Pflichten der Menschen

Ob Pflanzen Rechte haben können, woraus sich dann die Pflichten des Menschen im Umgang mit ihnen ableiten würden, bleibt nach wie vor umstritten und meistens auf das Vorhanden der Interessen gebunden.<sup>18</sup> Joel Feinberg geht davon aus, dass man Rechte nur den Lebewesen zuschreiben kann, die Interessen haben oder haben können,<sup>19</sup> und zwar aus zwei Gründen: erstens,

18 Wenn die Frage über mögliche Rechte der nichtmenschlichen Lebewesen überhaupt in den Positionen der ökologischen Ethik erörtert wird, dann meistens nur über die Rechte der Tiere. Dies geschieht wahrscheinlich deswegen, weil ihre Interessen durch ihre Empfindungsfähigkeit leichter zu beweisen sind. So beispielsweise Nida-Rümelin, J.: »Ethik des Risikos«, in: ders. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart 1996, 806–830, hier 824–825; Schlitt, M.: *Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen — Theologische Grundlagen — Kriterien*, Paderborn et al. 1992, hier 80–97).

19 Vgl. Feinberg, J.: »Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 140–179, hier 151, und besonders der Abschnitt: *Pflanzen* (152–157) (Orig.: *The Rights of Animals and Unborn Generations*, in: Blackstone, W. T. (Hg.): *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens 1974, 43–68). Da sich, nach Feinberg, Interessen aus Strebungen aufbauen, können nur Lebewesen Interessen haben. Dinge kennen keine Strebungen nach ihrem eigenen Wohlergehen; »keine bewussten Wünsche oder Hoffnungen; keine Regungen oder Triebe; keine unbewussten Zwänge oder Zwecke; keine verborgenen Neigungen, Entwicklungsziele oder natürliche Befriedigungen« (ebd. 149). Dinge haben kein Interesse daran, durch rechtliche oder moralische Normen geschützt zu werden. Wenn ein schönes unberührtes Naturdenkmal oder ein reich ausgestaltetes Kunstwerk zu verfallen droht, dann sollen diese erhalten werden, weil sie für viele oder alle Menschen etwas Wertvolles darstellen, was sie sonst verlieren würden. Die Erhaltung dieser Formen erfolgt nicht aus ihrem »eigenen Recht erhalten-zu-sein«, als ob ein »Ding-Recht« existieren würde. Wenn die Menschen sich verpflichtet fühlen, diese aufrecht zu erhalten, dann aus eigenen Interessen an diesen Dingen, jedenfalls nicht wegen der Rechte der bloßen Dinge (vgl. ebd. 148–149).

ein Träger von Rechten muss in seinen Ansprüchen vertreten werden können, was unmöglich ist, wenn er keine Interessen hat; zweitens, da ein Träger von Rechten in seinem eigenen Wesen Nutznießer dieser Rechte sein muss, wenn er keine Interessen hat, kann man ihm weder Leid zufügen noch Gutes tun.<sup>20</sup> Er bestreitet den Pflanzen einen Status von Lebewesen mit eigenständigen Interessen, da er dafür »ein zumindest im Ansatz vorhandenes Erkenntnisvermögen voraussetzt«.<sup>21</sup> Den Pflanzen gesteht er zu, dass sie keine »bloßen Dinge« sind, sondern »Lebewesen mit ererbten biologischen Anlagen, die ihr natürliches Wachstum bestimmen«.<sup>22</sup> Er lässt zu, dass wir auch zu einzelnen Pflanzen affektive Beziehungen entwickeln können, jedoch zählt er sie nicht zu jenen Lebewesen, die ein eigenes Wohlergehen haben.<sup>23</sup> Obwohl verschiedene Naturschutzgesetze ganze Tier- und Pflanzenarten schützen geschehe es nicht aufgrund der Rechte, die man diesen Arten zuschreiben würde, sondern wegen der menschlichen Interessen, diese Arten zu bewahren, auch für zukünftige noch nicht geborene Generationen.<sup>24</sup>

Während die Naturschutzgesetze jene selten gewordenen oder vom Aussterben bedrohten wildlebenden Pflanzenarten schützen, bleiben Kulturpflanzen weitgehend vor den Auswirkungen der modernen Züchtung »ungeschützt«, obwohl sich unter ihnen auch jene Landsorten befinden, die durch Millionen von Jahren andauernde Mutations- und Selektionsentwicklungen entstanden sind, und als solche vom unschätzbaren Wert sind. Obwohl gerade diese Sorten für manche Gegenden lebenswichtig sind, sowohl für die Bewohner als auch für ihre Nutztiere, werden sie oft nicht berücksichtigt, sondern in der landwirtschaftlichen Modernisierung vernachlässigt oder nicht mehr angebaut. In diesem Sinne scheint es plausibel auf Rechte und Pflichten zu rekurrieren, um einen solchen Umgang des Menschen mit seinen Pflanzen zu regulieren, der auch diesen alten Sorten ihr Überleben sichert. Wenn diese Landsorten auf die Verwirklichung des guten Lebens von Menschen und Tieren Einfluss nehmen, dann gehören sie zu den zwischenmenschlichen Pflichten. Damit werden den Pflanzen zwar keine Rechte zugesprochen, jedoch werden sie in die moralische Gemeinschaft eingeholt.

20 Vgl. ebd. 151.

21 Ebd. 153. Nach seiner Auffassung beruhen die Interessen »auf so etwas wie *Wünschen* und *Zielen*, die in irgendeiner Form *Annahmen* oder Bewusstsein voraussetzen« (Hervorhebung im Original), was die Pflanzen außerhalb des Interessenbereichs hält.

22 Ebd. 152.

23 Vgl. ebd. 152–153. Für ihn verfolgen Pflanzen keine bewussten eigenständigen Wünsche oder Ziele und somit sind sie unfähig weder Befriedigung oder Enttäuschung noch Freude oder Schmerz zu erleben.

24 Ebd. 152. »Von Pflanzen meint man niemals, sie seien die unmittelbar angezielten Nutznießer der zu ihrem, Schutz' erlassenen Gesetze.«

Insofern die Pflichten gegenüber Pflanzen wahre Interessen des Menschen unterstützen, können sie als ethisch akzeptabel gelten.

Ob den Pflanzen Rechte anerkannt werden oder nicht, scheint es für die Praxis weniger problematisch zu sein, wenn man davon ausgeht, dass der Mensch als handelndes Subjekt moralische Pflichten den Pflanzen gegenüber als den Objekten seiner Handlung übernimmt. Somit würden Kulturpflanzen zum Gegenstand unserer direkten und alle anderen unserer indirekten Pflichten werden. Für Friedo Ricken sollte »bei Wesen, die zwar moralisches Objekt sind, aber aufgrund ihrer Natur niemals Subjekt moralischer Forderung sein können, [sollte] nicht von Rechten gesprochen werden«. <sup>25</sup> Demzufolge gehören Pflanzen zu unseren Pflichten, aber sie sind keine Träger von Rechten. Die untermenschliche belebte Natur als unmittelbares Objekt der Sittlichkeit weitet die sittliche Verantwortung des Menschen aus, womit er auf lange Sicht auch seiner Verantwortung für den Menschen gerecht werden kann. <sup>26</sup> Rescher plädiert dafür, dass wir nicht so weit gehen müssen, »Rechte zu erfinden, um Pflichten zu begründen«, und »nicht die Existenz von Pflichten, wo Rechte fehlen, in Frage stellen«, sondern es geht darum die vollkommen einwandfreie Maxime *Humanité oblige* ernst zu nehmen. <sup>27</sup> Der entscheidende Gedanke für ihn ist nicht, »dass andere bestimmte Rechte haben, sondern dass wir ein bestimmtes Recht *nicht* haben«. <sup>28</sup> Wir als handelnde Subjekte haben von einem ethischen Standpunkt aus kein Recht zuzulassen, dass eine andere Spezies ohne Not zu Schaden kommt. In den Begriffen Recht und Pflicht sei »ein fundamentales Prinzip der folgenden Art enthalten: Wenn X kein Recht hat, A zu tun, dann hat X eine Verpflichtung (Pflicht), A nicht zu tun«. <sup>29</sup>

#### 1.4 Gedeihen der Pflanzen als Werteigenschaft

Einen Ansatzpunkt, um Pflanzen zum Gegenstand moralischer Pflichten zu machen, findet Angela Kallhoff in der Fähigkeit der Pflanzen zu gedeihen. <sup>30</sup> Damit versucht sie eine Pflanzenethik zu begründen, ohne die Pflanzen in die

25 Ricken, F.: »Anthropozentrismus oder Biozentrismus«, *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 1–21, hier 10.

26 Vgl. ebd. 21.

27 »So sind etwa Tiere selbst keine moralisch handelnden Wesen und haben deshalb weder Rechte noch Pflichten; doch das heißt ganz und gar nicht, dass Menschen keine Pflichten ihnen gegenüber haben« (Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 187).

28 Ebd. 189 (Hervorhebung im Original).

29 Ebd.

30 Kallhoff, A.: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt — New York 2002.

Ethik und Moral durch »eine Ausweitung des Pflichtenkreises« zu integrieren.<sup>31</sup> Sie bedient sich einer anderen Begründungsstrategie, indem sie im pflanzlichen Gedeihen eine komplexe Eigenschaft erkennt, die deskriptive und evaluative Merkmale hat. Indem sie einen Zusammenhang zwischen Deskription und Evaluation aufzeigt, versucht sie dem berüchtigten naturalistischen Fehlschluss zu entgehen, der sich oft gerade in den Positionen der ökologischen Ethik einschleicht, in denen bestimmte Eigenschaften der Naturentitäten als Basis für ihre ethische Wertung benützt werden.

Sie zeigt zunächst, dass das Gedeihen eine spezifische Eigenschaft pflanzlichen Lebens ist,<sup>32</sup> die nicht nur von den genetischen Arteigenschaften geprägt ist, sondern auch durch die aktive Anpassung der Pflanze an ihre Umgebung gekennzeichnet ist.<sup>33</sup> Dem Leben der Pflanze ist es inhärent, das Gedeihen aktiv zu realisieren.<sup>34</sup> Die Verwirklichung des »guten Lebens« von Pflanzen erfolgt am besten in einer artgemäßen (»stressarmen«) Umgebung, jedoch dank ihren Anpassungsreaktionen wird das Gedeihen der Pflanze auch in weniger günstigen Bedingungen fortgesetzt, wenn auch wesentlich eingeschränkt. Wenn in der Botanik der Zustand eines pflanzlichen Lebens, infolge der kausalen Wirkungen aus der Umgebung als gesund, krank, vital, gestresst, unterernährt oder ähnlich beschrieben wird, dann bringen diese Begriffe nicht nur ihre deskriptive sondern auch ihre wertende, evaluierende Komponente zum Ausdruck.

Indem die natürlichen Kausaleinflüsse auf das Gedeihen der Pflanze als schädigende oder fördernde einzustufen sind, wird es möglich auch anthropogene Einflüsse auf das pflanzliche Leben ethisch zu bewerten. Jedoch ist damit noch nicht begründet warum der Mensch die Pflanzen in seinem Handeln berücksichtigen sollte. Erst wenn dieses Gedeihen für den Menschen vom Wert ist, bekommt diese Pflanzeigenschaft eine evaluative Dimension, die als Grundlage für eine ethische Bewertung dienen kann.

Ihrem Erachten nach sollte das Gedeihen von Pflanzen moralisch respektiert werden, weil der Verlust der intakten Natur, der Pflanzen- und Tierarten als ein Wertverlust anerkannt ist.<sup>35</sup> Gerade darin liegt das Gewicht der an-

31 Vgl. ebd. 13.

32 Das Gedeihen wird als »der Vollzug des Lebenszyklus des Pflanzenindividuums gemäß seinen Arteigenschaften in einer stressarmen Umgebung« definiert (vgl. ebd. 67). Diese Pflanzeigenschaft wird als besonderes Merkmal der Andersartigkeit des pflanzlichen Lebens im Gegensatz zum menschlichen und tierischen Leben betont. Dazu kommen noch die spezifischen Eigenschaften der höheren Pflanzen wie Ortsgebundenheit, Adaptation und Reembryonalisierbarkeit der Zellen (vgl. ebd. 32–37).

33 Mit Beispielen aus der Pflanzenstressforschung wird die Adaptationsfähigkeit der Pflanzen deutlich gezeigt (vgl. ebd. 37–64).

34 Vgl. ebd. 68.

35 Vgl. ebd. 147.

thropogenen Veränderungen der vegetativen Natur, die danach bewertet werden sollten, »ob sie das Gedeihen von Pflanzen ermöglichen oder schädigen«. <sup>36</sup> Das Gedeihen der Pflanze ist nicht nur ein instrumenteller, inhärenter Wert, der von den Nutzungs- oder Wahrnehmungsinteressen herkommt, sondern ist auch ein eigenständiger, ein intrinsischer Wert. <sup>37</sup> Die kausale und die axiologische Komponente gründen dann den moralischen Status der Pflanze. Wenn die Einflüsse des Menschen auf die Pflanzen solche Auswirkungen haben, die das Wohl und das Leben der Pflanze fördern oder schädigen, dann sind sie ethisch relevant und müssen in einer moralischen Abwägung berücksichtigt werden. <sup>38</sup>

Dabei geht es nicht um eine Konkurrenz zwischen menschlichen und pflanzlichen Lebens, »zwischen Interessen des Menschen an der Verwertung und Nutzung der Natur und den Lebensansprüchen von Pflanzen«, <sup>39</sup> sondern vielmehr um eine Koexistenz, »da es Möglichkeiten gibt, die vegetative Welt auf eine schonende Art und Weise zu nutzen«. <sup>40</sup> Ein auf dem Gedeihen beruhender moralischer Status der Pflanzen, für den Kallhoff argumentiert, führt nicht dazu, dass man keinem Baume das Blatt krümmen dürfte, sondern es geht darum, »welches Maß an Verwendung und Verwertung der vegetativen Natur und welche Art des Umgangs mit Pflanzen richtig ist, wenn das Gedeihen von Pflanzen ein Wert ist«. <sup>41</sup> In diesem Sinne sollen anthropogene Veränderungen in der Natur danach beurteilt werden, welche Auswirkungen sie auf die Verwirklichung des guten pflanzlichen Lebens haben. Die Kultivierung der Pflanzen sollte sich danach ausrichten, dass die Pflanzeigenschaften, die die Verwirklichung dieses guten Lebens von Pflanzen ermöglichen, nicht wesentlich beeinträchtigt werden. <sup>42</sup>

*Abschließend sei zusammengefasst:* Die Ethik regelt bekanntlich die zwischenmenschlichen Verhältnisse. Da der Umgang mit der Natur, mit ihren Teilen und ihrem Ganzen, die Verwirklichung des guten Lebens der Men-

36 Ebd.

37 Dazu Nicholas Rescher: »Wenn eine Art aus der Natur verschwindet, verringert sich hierdurch die Vielfalt der Welt. Arten haben nicht bloß einen rein instrumentellen Wert für den Menschen; sie haben auch einen Wert für sich selbst — sie haben einen intrinsischen Wert« (Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 180).

38 Diese Begründungsweise geht nicht davon aus, dass die Pflanzen unter dem Verhalten des Menschen leiden können, auch wenn nach dem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand Pflanzen kein Empfindungsvermögen und keine Bewusstseinszustände haben.

39 Kallhoff, A.: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt — New York 2002, 149.

40 Ebd. 152.

41 Ebd.

42 Ebd. 153.

schen beinhaltet, wird die Begründung des moralischen Status der Natur von diesem Punkt aus zum Gegenstand der Ethik. Jedes der Begründungsmodelle stößt auf seine Grenzen und zeigt seine Unzulänglichkeiten. Alle diese Modelle haben gemeinsam, dass sie die Schutzbedürftigkeit der Natur einsehen und mit verschiedenen Ansätzen zu begründen versuchen. Es ist unbestritten, dass der Mensch, der letztendlich ohne Natur nicht leben kann, sich um diese seine Lebensgrundlage — wenn er weiter leben möchte — kümmern soll. In dieser Konstellation scheint es zweitrangig zu sein, ob er den Schutz der Natur verwirklichen will, weil er seine eigenen Interessen, sein weiteres Leben, eben seine Überlebensebene sichern möchte, oder weil er die eigenen Interessen der Natur und ihrer Entitäten einsieht und sie als einen Wert anerkennt.

Die Anerkennung der intrinsischen Werte der Natur bringt zwar für die Menschen die Pflichten, ihren Umgang mit der Natur moral-ethisch rechtfertigen zu können, weil nur der Mensch die Werte verleihen und die Konsequenzen davon tragen kann. Das geordnete Ganze der Natur bleibt von dieser äußerlichen Anerkennung in seiner Identität, in seinem Bestehen innerlich unberührt. Die Begründungsversuche des »moralischen Status« der Natur bzw. ihrer bestimmten Entitäten wirken in manchen Ansätzen etwa wie ein Therapieversuch des Menschen, um sein etwas krankhaft und für ihn selbst schon bedrohlich gewordenen Verhalten der Natur gegenüber zu kurieren. Überall dort, wo keine Grenze zwischen dem Menschen als dem handelnden Subjekt — das als einzig vernünftiges Lebewesen fähig ist, die Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen — und anderen nicht-vernünftigen Lebewesen mehr vorhanden ist, artet jede Begründung in ihr Gegenteil aus. Wie schon das Sprichwort sagt *qui nimis probat, nihil probat*.

## 2. *Artenschutz als richtiger Umgang mit Pflanzen?*

Der Naturschutz ist unbestritten, jedoch bleibt sowohl seine ethische Begründung als auch seine praktische Ausführung nach wie vor problematisch,<sup>43</sup> was in verschiedenen Ansätzen der philosophisch-ethischen Reflexion und

43 Artenschutz ist nicht billig, so dass seine Umsetzung Pragmatik und politische Klugheit erfordert. Mögliche Schutzmaßnahmen hinken oft hinter dem zu schnell voranschreitenden Artenverlust. Manche Maßnahmen sind nur unter kleineren und größeren Opfer zu verwirklichen. Wenn beispielsweise bestimmte Arten geschützt werden können, indem landwirtschaftliche Produktion auf Pestizide verzichtet, könnte es einen hohen Preis von den Betroffenen verlangen und für die regionale Bevölkerung könnte es eine niedrigere Nahrungsqualität bedeuten (vgl. Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 192).

in der Gesetzgebung zum Ausdruck kommt.<sup>44</sup> Umstritten ist grundsätzlich, ob Arten einen intrinsischen oder nur einen instrumentellen Wert haben. Anders gesagt, soll die Artenvielfalt um ihretwillen bewahrt werden, weil die Arten ein Wert an sich selbst sind, oder soll ihre Erhaltung nur wegen des Menschen und seiner Interessen erfolgen. Da in der Wissenschaftstheorie und Ontologie der Status der biologischen Arten umstritten ist, bleibt fraglich, ob Arten oder nur Individuen Gegenstand moralischer Pflichten sein können.<sup>45</sup> Es sollte auch geprüft werden, ob die Bewahrung der Artenvielfalt hinsichtlich der Pflanzenzüchtung und besonders der gentechnischen Möglichkeiten ein angemessener und ethisch vertretbarer Ansatz ist. Ferner ist auch fraglich, welche Folgen dieser Ansatz auf die landwirtschaftliche Produktion und Ernährungsqualität hat.

In ihrem Versuch eine Pflanzenethik zu begründen, führt Angela Kallhoff drei Prinzipien an als die Normierung eines richtigen Umgangs des Menschen mit der vegetativen Natur: 1. Schonung und Pflege der kultivierten Natur; 2. Erhaltung der Artenvielfalt und 3. Schutz der wilden Natur.<sup>46</sup> Die Erhaltung der Artenvielfalt (2) spiegelt sich einigermaßen auch in den beiden anderen Prinzipien wider, da sie sowohl eine Schonung und die richtige Pflege der kultivierten Natur (1) als auch der Schutz wilder Natur (3), unter anderem auch die Bewahrung der Artenvielfalt, fördern. Es geht darum, dass kurzfristige menschliche Interessen, der moderne Lebensstil, weltweite marktwirtschaftliche Zwänge — um nur einige der möglichen Ursachen zu erwähnen — dazu führen, dass die Kultursorten (entwickelt auch als unzählige Landsorten) und wildelebende Sorten derselben Pflanzenart zunehmend verdrängt oder vernachlässigt wurden. Viele Pflanzenarten gehen dadurch letztendlich unwiderruflich verloren.

Jene Arten die als Ressourcen erkannt werden, haben in einer wirtschaftlich denkenden Gesellschaft mehr Chancen, um in die Kategorie schützenswerten Lebens eingeordnet zu werden. Das Problem liegt darin, dass viele natürliche Artengemeinschaften, darunter viele Pflanzenarten und einige domestizierte Abstammungslinien von Nutzpflanzen »innerhalb des Nützlichkeitspektrums in die Kategorie (bzw. in die Nähe) von Nicht-Ressourcen fallen«.<sup>47</sup> Die Befürworter der Erhaltung dieser Nicht-Ressourcen

44 Einerseits kennt Artenschutz keine Landesgrenzen, andererseits sind biologische Arten global sehr ungleich verteilt, so dass Artenschutzmaßnahmen sehr schwer international zu regeln sind.

45 Vgl. Siep, J.; Ach, J. S.: Art. Artenschutz. Ethisch, in: Korff, W. et al. (Hg.): *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, Bd. 1, 223–225, hier 223 und 224.

46 Vgl. Kallhoff, A.: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt — New York 2002, besonders das 3. Kapitel, 141–146.

47 Ehrenfeld, D.: »Das Naturschutzdilemma«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 135–177, hier 138 (Orig.: *The Arrogance of Humanism*, New York 1978,

versuchen ihre ökonomischen Werte<sup>48</sup> plausibel zu machen, um sie auch in breiteren Kreisen der Gegner in die Ressourcen zu verwandeln.<sup>49</sup> Ehrenfeld bezweifelt, dass ein Naturschutz auf dem Weg der Zuweisung von Ressourcenwerten an Nicht-Ressourcen in der Gesellschaft, die eine stark ausbeuterische Beziehung zur Natur hat, zu bewerkstelligen ist. Für ihn gibt es innerhalb des humanistischen Systems keinen echten Schutz für die Natur, sogar schon die Idee sei in sich widersprüchlich.<sup>50</sup>

Der Versuch subjektive, einklagbare Rechte für Pflanzen zu verlangen, um ihnen den moralischen Status zu verleihen, mag skurril übertrieben sein, jedoch die grundlegende Überlegung: »Der Mensch darf nicht zerstören, was er nicht aufbauen kann«, könnte die Aussage bekräftigen.<sup>51</sup> Ausgehend davon wird das Erhalten von Arten dann nicht mehr nur eine kluge Sache, sondern eine Pflicht, da moralische Pflichten immer an Interessen gebunden sind. Interessen aber können nur Individuen haben und zwar nur gegenüber einzelnen Individuen oder bestimmten Gruppen von Individuen. In diesem Sinne wird die Pflicht eine Art zu schützen, nicht eine Verpflichtung der Art gegenüber, sondern dem Träger von Interessen gegenüber.<sup>52</sup> Für Rescher

176–211). Es genügt dabei nur an die verschiedenen Krautarten zu denken, die auf den Feldern mit Kulturpflanzen in Konkurrenz geraten und deshalb vom Menschen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln als Unkraut bekämpft werden.

- 48 Vgl. Randall, A.: »Was sagen die Wirtschaftswissenschaftler über den Wert der biologischen Vielfalt?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 202–215 (Orig. in: Wilson, E.: *Ende der biologischen Vielfalt? Der Verlust an Arten, Genen und Lebensräumen und die Chancen für eine Umkehr*, Heidelberg 1992, 240–247).
- 49 Ehrenfeld führt einige solcher Versuche an und übt eine gründliche Kritik aus, besonders hinsichtlich des »Diversitäts–Stabilitäts«–Konzepts. Dieses besagt: je mehr Arten in einem Ökosystem vorhanden sind, desto größer ist seine Komplexität und Stabilität, da die Organismen in einer aktiven wechselseitigen Wirkung miteinander und mit der unbelebten Umgebung stehen. Weitere Kritik bezieht sich auf die Erkennung der Erholungswerte und ästhetischer Werte der Arten; auf die Bedeutung der unentdeckten und unentwickelten Werte der Arten; auf ihre Werte als Modelle fürs Langzeitüberleben; Artenvielfalt als Indikator für die signifikanten Auswirkungen der Umweltbelastungen; Wissenschaftliche Untersuchungs- und didaktische Werte; ihre Werte in der Wiederherstellung des Lebensraumes; der Erhaltungswert als Vermeidung irreversibler Veränderungen (vgl. Ehrenfeld, D.: »Das Naturschutzdilemma«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 135–177, hier 139–150).
- 50 Vgl. ebd. 166. Die »humanistische Falle« sollte zerstört werden, und der Weg zum Realismus gefunden werden, »je früher, desto schmerzloser« (ebd. 176). Seiner Meinung nach, werden nicht-humanistische Argumente erst dann an Gewicht gewinnen, wenn sich die herrschende kulturelle Einstellung gewandelt hat, aber dazu wird es ohne einer allgemeinen Naturkatastrophe als Auslöser nicht kommen können (ebd.).
- 51 Vgl. Aubauer, H. P.: »Die Menschenrechte Ungeborener«, in: Pretzmann, G. (Hg.): *Umweltethik. Manifest eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Natur*, Graz — Stuttgart 2001, 194–209, hier 205.
- 52 Vgl. Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 184.

stellt die ethische Pflicht zum Artenschutz eine humanitäre Aufgabe ersten Ranges dar, da wir verpflichtet sind, einen Wert zu fördern.<sup>53</sup> Menschen haben zwar keine direkte nichtanthroporelationale ethische Verpflichtung den Arten gegenüber für ihre Vielfalt zu sorgen, jedoch anderen Menschen und auch zukünftigen Generationen gegenüber. Eine absichtliche oder nicht genügend verhinderte Artenverminderung wird nie eine ethische Rechtfertigung finden.<sup>54</sup> Deshalb sollte Verminderung der Biodiversität und Komplexität eines Ökosystems berücksichtigt werden, beispielsweise in der auf die Monokulturen ausgerichteten landwirtschaftlichen Produktion, wenn auch die Stabilitätstheorie der Ökosysteme nicht gerade einhellig ist.

Die Ansicht, dass alles in der Natur miteinander eng verbunden und verzahnt ist, dass nahezu alles seinen Teil dazu beiträgt, um natürliche Ordnung zu erhalten, genießt eine große wissenschaftliche Popularität, die sich mindestens bis ins 19. Jahrhundert verfolgen lässt.<sup>55</sup> Da viele von diesen Verflochtenheiten uns unbekannt bleiben, könnte jeder Artenverlust schlimme Konsequenzen haben — ist ein sowohl starkes als auch defizitäres Argument der Ökologen und Naturschützer.<sup>56</sup> Das Interesse des Menschen am Artenschutz ist unbezweifelbar und vielschichtig,<sup>57</sup> da jeder Artenverlust einen ir-

53 Vgl. ebd. 188. Die Gründe, warum wir Arten schützen müssen fasst er prägnant zusammen: »1. aus Gründen der Klugheit, weil wir selbst ein Interesse an ihnen haben; 2. aus moralischen Gründen, um die legitimen Interessen anderer Menschen zu schützen; und 3. aus ethischen Gründen mit Blick auf die in ihnen verkörperten ethischen Werte« (ebd. 186).

54 Vgl. Pfordten, D. v. d.: *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, 252.

55 Vgl. Ehrenfeld, D.: »Das Naturschutzdilemma«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 135–177, hier 152.

56 Unzählige Arten sterben täglich aus, die von den Menschen nie entdeckt, klassifiziert und erforscht waren. Es ist nicht ersichtlich, wie für uns Verluste entstehen können, von jenen Werten bzw. Gütern, von denen wir nicht einmal wussten, dass sie existieren. Außerdem ist es durchaus vorstellbar, dass gerade durch das Aussterben einer Art andere in ihrem Bestehen und in der Entwicklung beeinflusst werden, wodurch neue Wechselwirkungen entstehen, die sowie positive als auch negative Folgen für Menschen und seine Umgebung bringen können. Ehrenfeld bemängelt, dass die Vertreter dieser Theorie wegen der Komplexität der Naturereignisse vielleicht Gefahr laufen für gegenwärtige Ereignisse zukünftige Folgen zu postulieren, die in keinerlei Verbindung oder kausalem Zusammenhang stünden (vgl. ebd. 151–152). Das Naturschutzargument verliert seine Glaubwürdigkeit, sowohl wenn eine Nicht-Ressource zerstört wird, ohne dass negative Folgen eintreten, als auch wenn eine Katastrophe eintritt, ohne die Zusammenhänge der kausalen Wirkung nachweisen zu können (vgl. ebd. 169).

57 Andrew Goudie führt in seinem für Mensch–Natur–Verhältnis klassischen Buch neun Motive an, um das Interesse des Menschen an der Artenerhaltung zu bekräftigen: das ethische, wissenschaftliche, ästhetische, wirtschaftliche Motiv, das Erholungsmotiv, die Stabilität der Umwelt, zukünftige Generationen, als auch die Notwendigkeit, genetische Vielfalt zu erhalten und unbeabsichtigte Einflüsse (vgl. Goudie, A.: *Mensch und Umwelt. Eine Einführung*, Heidelberg — Berlin — Oxford 1994, 421–422).

reversiblen Prozess darstellt. Mit der Ausrottung einer Pflanzenart, die aus einem Millionen Jahre andauernden Selektions- bzw. Bewährungsprozess hervorgeht, wird auch ihr ganzes Geno- und Phänotyp unwiederbringlich verloren. Möglicherweise verliert man damit gerade jene Gene, die der Menschheit noch sehr nützlich sein könnten.<sup>58</sup> Das Ausgestorbene genetische Material kann nicht wiederhergestellt werden. Trotz allen modernen molekulargenetischen und gentechnischen Möglichkeiten handelt es sich bei einem Artenverlust um »etwas Endgültiges und Unwiderrufliches«, was nie auf die leichte Schulter zu nehmen ist.<sup>59</sup>

Obwohl das Artensterben wesentlich zur Naturgeschichte gehört — zu jeder Zeit gab es solche Phänomene — bereitet es jedoch den Menschen zunehmend Sorgen, einerseits wegen der Geschwindigkeit,<sup>60</sup> andererseits wegen der anthropogenen Ursachen, die maßgebend dazu beitragen, dass die Arten von der Erde verschwinden.<sup>61</sup> Von einem ethischen Standpunkt aus gilt es, wenn wir schon das Artenaussterben nicht Verhindern können, berechtigt es uns nicht, dass wir es verursachen. Der Mensch hat kein Recht sich so zu benehmen, dass dadurch andere Spezies in ihrer Existenz bedroht werden.<sup>62</sup>

58 Beispielsweise in der Ernährung zur Erschließung neuer oder Verbesserung vorhandener Nahrungsquellen oder in der medizinischen Versorgung zur Krankheitsbekämpfung und Entwicklung neuer Therapien.

59 Vgl. Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 191.

60 Schätzungsweise von den 10–100 Millionen existierenden Arten, von denen nur etwa 1% bisher erforscht ist, sterben täglich zwischen 1 und 100 Spezies aus. Man vermutet, dass bis zur Mitte des 21. Jahrhunderts zwischen 25% und 50% des gegenwärtigen Artenbestandes ausgestorben sein wird (zit. aus Lochbühler, W.: *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen Philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft*, Frankfurt am Main et al. 1996, 26, nach dort angeführter Literatur). »Nach recht exakten Hochrechnungen sind allerdings von 1950–1992 über 3.000 neotropische Pflanzenarten, noch nicht beschriebene Arten eingerechnet, ausgestorben« (Ibisch, P.; Nieder, J.; Barthlott, W.: *Art. Artenschutz. Zum Problemstand*, in: Korff, W. et al. (Hg.): *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, Bd. 1, 218–220, hier 219).

61 Versalzung, Versteppung, Verkarstung, Bodenerosion, Straßenbau und Verstädterung sind nur einige von Ursachen, die immer neue Erschließung der fruchtbaren Ackerflächen erzwingen, sodass die tropischen Regenwälder und Waldbestände anderer Regionen ständig bedroht sind, wie auch alle biologischen Arten, deren Standorte sich dort befinden. Ein Viertel der Erdoberfläche (2,3 Mrd. Hektar) ist mit Wäldern bedeckt, wovon 52% auf tropische Regenwälder entfällt. Schätzungen zufolge geht jährlich zwischen 11 Mio. und 20,4 Mio. Hektar verloren (zit. aus Lochbühler, W.: *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen Philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft*, Frankfurt am Main et al. 1996, 26).

62 Rescher bringt es auf den Punkt: »Denn es gehört — ganz allgemein — zur Logik der Begriffe Recht und Pflicht, dass sie ein fundamentales Prinzip der folgenden Art enthalten: Wenn X kein Recht hat, A zu tun, dann hat X eine Verpflichtung (Pflicht), A nicht zu tun« (Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart

Dazu kommt noch folgendes Problem: ist der ganze Bestand von Flora und Fauna als »Erbe der Menschheit« zu verstehen, oder soll er in vielerlei Hinsicht den vorrangig auf Gewinnmaximierung einzelnen oder mehreren Unternehmen quasi überlassen werden, die wiederum gezwungen sind, die Erreichung ihrer rein ökonomischen Interessen zu verfolgen. Für von der Pfordten ist beispielsweise die Erhaltung von Kulturlandschaften, die nur durch Zerstörung mancher Pflanzen- und Tierarten zustande zu bringen ist, ethisch gerechtfertigt insofern einzelne Pflanzen und Tiere davon betroffen sind. Wenn dadurch der Bestand einer Art so gefährdet sei, dass ihr Weiterbestehen fraglich wäre, müssten menschliche Interessen zurücktreten. Durch die Bewahrung einer Art werden wieder die menschlichen Interessen vertreten, so dass es sich in einem solchen Fall nur um Abwägung verschiedener menschlicher Interessen handelt.<sup>63</sup>

*Abschließend lässt sich zusammenfassen*, dass der Schutz der natürlichen Artenvielfalt sowohl mit anthropozentrischen als auch mit nichtanthropozentrischen Argumenten zu rechtfertigen ist. Obwohl wir nach der anthropozentrischen Auffassung moralische Pflichten nur unseren Mitmenschen gegenüber haben, sowohl gegenwärtigen als auch zukünftigen, sind wir in unserem Handeln nicht berechtigt, dem einen Schaden zuzufügen, was einen Wert hat. Den Wertgehalt der Natur dürfen wir nicht verringern. Neben dieser negativen Pflicht, haben wir auch eine positive Pflicht zur Vermehrung der Werte, zur Vergrößerung des Wertehaltes der Natur.<sup>64</sup>

## *Fazit*

Die nichtanthropozentrischen Positionen tun sich besonders schwer mit ihren Ausweitungsargumenten in der Zuschreibung moralischer Werte, wie Interessen, Bedürfnisse, Wünsche, Rechte u. Ä. Das kommt einer Anthropomorphisierung der Natur sehr nahe, indem man ihr quasi menschliche Intentionen unterstellt, um damit bestimmte Ziele zu erreichen. Nur der Mensch kann einem nichtmenschlichen Lebewesen die Werte anerkennen, zuschreiben oder zusprechen, wobei jede Gegenseitigkeit, wie in den zwischenmenschlichen Beziehungen, ausgeschlossen ist. Rechte gegenüber jemandem zu haben, bedeutet, dass der andere verpflichtet ist durch entsprechende Gesetze oder moralische Normen diese Rechte zu beachten. Um die Pflichten

1997, 178–201, hier 189). »Der langen Rede kurzer Sinn ist, dass jemand das nicht tun sollte, wozu er kein Recht hat« (ebd. 201).

63 Vgl. Pfordten, D. v. d.: *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, 253.

64 Vgl. Rescher, N.: »Wozu gefährdete Arten retten?«, in: Birnbacher, D. (Hg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997, 178–201, hier 186.

des Menschen den nichtmenschlichen Lebewesen gegenüber zu begründen, ist es nicht notwendig diesen die Rechte zuzusprechen. Obwohl bestimmte Pflanzenarten durch entsprechende Gesetze als schützenswerte Objekte abgesichert sind, ist es eine allgemeine Überzeugung, dass sie keine Rechte haben können. Die zu ihrem Schutz erlassenen Gesetze sind nicht für ihren eigenen Genuss bestimmt, sondern durch diese Gesetze sind die Interessen der gegenwärtigen und zukünftigen Menschen geschützt. Den einzelnen Pflanzenindividuen gebührt der Schutz, soweit dieser der Erhaltung ihrer Arten dient, was zugleich auch nicht bedeutet, dass einzelne Pflanzen — weder auf dem Feld noch in der freien Natur — von den Menschen artfremd behandelt werden sollen.

Für moralische Berücksichtigung der Pflanzen genügt es auch nicht mit dem biozentrischen Kriterium des Lebendigseins zu argumentieren, weil eine wertende Kategorie erst dann vorhanden ist, wenn es um die Fähigkeit der Pflanze zu einem »guten Leben« geht. Eine solche Kategorie dürfte im Begriff des Gedeihens erhalten sein, da sie sowohl auf eine beschreibende als auch auf eine wertende Dimension hindeutet.

Mit dem Postulat der Gleichheit aller Spezies, was besonders in den egalitaristischen Varianten der bio- und physiozentrischen Positionen zur Geltung kommt, ist die Möglichkeit der Güterabwägung in den Kollisionssituationen zwischen den Menschen und anderen Lebewesen verloren gegangen. Der Mensch als biologisches Wesen ist ein Teil der evolutionären Entwicklung der Natur, aber als freies und vernunftbegabtes Wesen steht er erkennend und handelnd über ihr. Nur der Mensch ist sich seiner Handlungen bewusst, und solange er sie frei ausübt, trägt er die Verantwortung für sie. Er ist einzig und allein das Subjekt seiner Handlungen, während die ganze Natur samt allen ihren Entitäten für ihn nur das Objekt seiner Handlung darstellt. Da die ganze Natur und diese Entitäten einzeln jedoch mit einem relativen Eigenwert ausgestattet und Gegenstand der zwischenmenschlichen Beziehungen sind, haben sie für den Menschen den Status der moralischen Objekte. Die Abstufungen in der Anerkennung intrinsischer Werte von Lebewesen sind notwendig, um das biologische Leben des Menschen und anderer Lebewesen sichern zu können.

Der Naturschutz und ein umsichtiger Umgang mit den Naturentitäten gehören längst zu den aufgeklärten Selbstinteressen, als auch zu der ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik. In diesem Sinne ist auch eine gentechnische Pflanzenzüchtung vom Handlungsobjekt her ethisch vertretbar, wobei — ausgehend von den Folgen — muss von Fall zu Fall nach bestimmten Prinzipien und Kriterien entschieden werden.