

I.

Akte und Objekte

Andreas Brenner

Tiere und Pflanzen: töten und essen

Gedanken zu einer Kultur des Lebens

Die Philosophien von Descartes und Kant standen lange der Entwicklung einer umfassenden Kultur des Lebens im Wege. Die moderne Tier- und Pflanzenethik ist daher noch recht jung. Während die Tierethik mittlerweile etabliert ist und ein neues Verhalten den Tieren gegenüber verlangt, stellt erst die Pflanzenethik eine regelrechte Revolution im Verhältnis des Menschen zu den nichtmenschlichen Lebensformen dar und nötigt zu einem neuen Verständnis des Problems des Tötens.

Keywords: Fruktarismus, Gedeihen, Naturanismus, Vegetarismus, Würde der Kreatur

1. Tiere

1.1 Die Lage vor Beginn der zeitgenössischen Tierethik

Ab den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts haben viele Staaten in ihren Verfassungen den Satz aufgenommen „*Das Tier ist keine Sache*“. Wenn es also bis dahin anders hieß und die entsprechenden Staaten das Tier als Sache begriffen, dann wirft das natürlich die Frage auf, wie es zu dieser der Alltagswahrnehmung zuwiderlaufenden Vorstellung kommen konnte. Ein Blick in die Geistesgeschichte macht einen schnell fündig.

Die einschlägige Formulierung stammt von René Descartes (1596-1650), der allgemein als Begründer der modernen Philosophie, aber ebenso der modernen Naturwissenschaft gilt. Im *Discours de la méthode* (1637) entwickelt er auf Grund seiner Substanzenlehre die Idee, dass Tiere unbeseeelt sind und nicht aus der Substanz der *res cogitans* bestehen und daher als rein materielle Gegenstände (*res extensa*) nichts anderes als Maschinen, oder, wie Descartes es formuliert, „Automaten“ seien (Descartes 1637, S. 91).

Die moralische Bedeutung dieser Erkenntnis liegt auf der Hand: Maschinen oder Automaten sind nicht um ihrer selbst willen geschützt. Was allein den Umgang mit Tieren einschränkt, ist das Eigentumsrecht; ein fremdes Tier ist daher lediglich geschützt wie eine andere fremde Sache, mit der ich ohne Zustimmung des Eigentümers auch nicht machen darf, was ich will.

Diese Position wird von Immanuel Kant (1724-1804) bekräftigt. Mitglied des moralischen Kosmos sind nur Vernunftwesen, und das sind erklärtermaßen Tiere nicht. Das bedeutet Kant zufolge, dass Menschen keine direkten Pflichten gegen-

über Tieren haben, sondern nur indirekte. Aus den indirekten Pflichten folgt, dass der Mensch sich, wenn möglich, „grausamer Behandlung“ der Tiere enthalten soll, da andernfalls „das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“ (Kant 1797, S. 579). Diese Position wird allgemein als Ausdruck einer besonders infamen Haltung dem Tier gegenüber begriffen und als extremste Weitung des Anthropozentrismus verstanden und bietet den Ausgangspunkt für die moderne Tierethik. Konstruktiv für eine Anerkennung der Tiere als moralische Patienten fällt jedoch der Unterschied von Kant zu Descartes auf: Kant redet vom Leiden der Tiere, wo Descartes lediglich einen Mechanismus am Werke sieht. Hieran lässt sich also anschließen. Auch für unser konkretes Thema, das Töten, ist Kant aufschlussreich, wenn er zwar die Tötung von Tieren zulässt, zugleich aber fordert, dass diese „beheude (ohne Qual verrichte(te))“ sein müsse (ebd.).

Diese Differenzierungen bleiben jedoch zunächst unbeachtet, wenn sich an der Ablehnung Kants die Tierethik entwickelt. Da ist zum einen Jeremy Bentham (1748-1832), der findet, dass das Vernunft-Prinzip vollkommen untauglich sei, um eine moralische Differenz zu markieren und zu sagen, wer moralisch zu berücksichtigen ist und wer nicht. Seiner Meinung nach ist einzig und allein das Leiden relevant: „The question is not, Can they reason?, nor Can they talk? But Can they suffer?“ (Bentham 1789, S. 283).

Die rationalistische und anthropozentrische Position Kants wird auch von Arthur Schopenhauer (1788-1860) kritisiert. Schopenhauer glaubt das „große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und (den) Gränzstein“ im Mitleid entdeckt zu haben (Schopenhauer 1840, S. 565). Daraus leitet er dann den obersten „Grundsatz der Ethik“ ab, den Satz „*Neminem laede*“ (ebd., S. 568). Diesen Grundsatz bezeichnet Schopenhauer als „Grundsatz der Gerechtigkeit“, den er durch das Mitleid motiviert sieht (ebd., S. 570). Eine überragende Bedeutung kommt dem Grundsatz der Gerechtigkeit dadurch zu, dass er auch die Tiere berücksichtigt. Daher reklamiert Schopenhauer für seinen Ansatz den Anspruch, „auch die Thiere [...], für welche in den anderen Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist“, in Schutz zu nehmen (ebd.). Seine Position stellt Schopenhauer explizit gegen diejenige Descartes' und Kants und macht sich lustig über die Versuche, mit denen die genannten Philosophien den Ausschluss der Tiere zu begründen versucht haben, nämlich dadurch, den Tieren ein Ich abzusprechen. Schopenhauer: „Wenn ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt“ (ebd., S. 596).

Es ist aber nicht allein die Philosophie, welche verantwortlich für den Ausschluss der Tiere ist. Bereits das Alltagsbewusstsein und seine Sprache haben das Ihre dazu beigetragen, dass Tiere allgemein negativ bewertet werden, denn wo Menschen trinken, essen, schwanger sind, gebären, sterben und einen Leichnam zurücklassen, da können Tiere nur saufen, fressen, trächtig sein, werfen, verenden und einen Kadaver zurücklassen. Dieser Sprachfrevl ist, wie Schopenhauer betont,

typisch für das Deutsche: „In der Englischen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunstgriff nicht; ohne Zweifel, weil die Sachsen, als sie England eroberten, noch keine Christen waren“ (ebd., S. 597). Der Atheist Schopenhauer lenkt damit zusätzliche Aufmerksamkeit auf die christliche Imprägnierung der abendländischen Kultur, von der sich seiner Meinung nach auch die Philosophie der Aufklärung nicht wirklich frei gemacht hat. Welche Folgen die religiös begründete Sonderstellung des Menschen für die Mensch-Tier-Beziehung hat, ist nach Schopenhauer erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiter diskutiert worden.¹ Nicht nur mit dieser Debatte, sondern auch mit der Mitleids-Thematik hat Schopenhauer jedoch kaum direkten Einfluss auf die Tierethik genommen, massgeblich wurde demgegenüber die Position von Bentham und dem von ihm begründeten Utilitarismus.

1.2 Die zeitgenössische Tierethik

Die zeitgenössische Tierethik wird vor allem durch einen Autor bestimmt, durch Peter Singer (*1946). Einflussreich und für die tierethische Debatte bis heute maßgeblich ist seine *Praktische Ethik*. Hier entwickelt Singer die für sein Werk so charakteristische Beweisführung. Wir Mitglieder moderner Gesellschaften sind, wie Singer feststellt, so stolz darauf, das Prinzip der Gleichheit hoch zu halten. Dabei vertreten wir keine generelle Gleichheit, sondern mit guten Gründen eine differenzierte Gleichheit. Das bedeutet, wir wollen nur dann gleich behandeln, wenn sich etwas vergleichen lässt. Zum Prinzip der Gleichheit gehört daher, dass man nur dann berechtigt ist, etwas als ungleich zu behandeln, wenn es nicht vergleichbar ist. In diesem Sinne halten wir uns also beispielsweise für berechtigt, Kinder vom allgemeinen Wahlrecht auszuschließen, weil sie in der Frage der Urteilsfähigkeit mit den Erwachsenen nicht vergleichbar sind. Andere Fälle der Ungleichbehandlung lehnen wir hingegen als *Diskriminierung* ab. Diskriminieren heißt nämlich, einen Unterschied zu *machen*, wo keiner ist. Nimmt man das Gleichheitsprinzip wirklich ernst, dann bedeutet das, immer dann, wenn etwas vergleichbar ist, es auch als gleich zu behandeln, und das bedeutet, dass wir das Gleichheitsprinzip nicht exklusiv auf die menschliche Gattung beschränken dürfen (Singer 1979, Kap. 3). Mit dem so verstandenen Gleichheitsprinzip führt uns Singer also über die Gattungsgrenze hinaus. In den Worten Singers bedeutet dies, dass immer dann, „wenn ein Wesen leidet, (dann) kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, sich zu weigern, dieses Leid in Erwägung zu ziehen“ (ebd., S. 85). Nach dem zuvor Gesagten leuchtet dieser Imperativ ein, da wir andernfalls gegen das Gleichheitsprinzip verstoßen würden, das ja verlangt, immer dann, wenn etwas vergleichbar ist, es auch gleich zu behandeln. Erinnern wir uns nochmals daran, dass unbegründete Ungleichbehandlung Diskriminierung bedeutet, so wird auch deutlich, dass wir, wenn wir uns weigern, die Speziesgrenze zu übersteigen, uns desselben logischen

1 Siehe Amery 1972; Kuhse/Singer 1993, Kap. 6, S. 160-187.

und eines vergleichbaren moralischen Fehlers schuldig machen wie diejenigen, die nur ein Auge für das Leid ihrer eigenen Gruppe, beispielsweise ihrer Ethnie haben. Solche Positionen sind in Gesellschaften der Gleichheit geächtet und ihre Anhänger werden *Rassisten* genannt. Nach Singer kann man aber konsequenterweise nicht gegen Rassismus sein und die Anwendung des Gleichheitsprinzips auf die menschliche Spezies beschränken. Wer dies tut, ist in der Begrifflichkeit von Peter Singer ein *Speziesist*, weswegen er feststellt: „Menschliche Speziesisten akzeptieren nicht, dass der Schmerz, den Schweine oder Mäuse verspüren, ebenso schlimm ist, wie der von Menschen verspürte“ (ebd., S. 86).

Der Ertrag dieser Position ist außerordentlich weitreichend und berührt nahezu alle Mensch-Tier-Beziehungen; konkret werden der Tierversuch und die Tierhaltung und damit zusammenhängend die fleischliche Ernährung einer radikalen Neubewertung unterzogen. Der Grund dafür ist, wie wir gesehen haben, einfach nachzuvollziehen: Wenn wir das Gleichheitsprinzip als ein gutes Prinzip anerkennen, dürfen wir es nicht auf unsere Spezies beschränken. Dieser Ansatz paart sich bei Singer mit dem Prinzip des Utilitarismus: Beim Konflikt mit widerstreitenden Interessen wird nach einem utilitaristischen Kalkül entschieden, d.h. die Glücks- oder Interessens-Summe gibt den Ausschlag. Bei der Frage des Fleischkonsums darf dann durchaus das Glück des Fleischessers in Betracht gezogen werden, allerdings wird man wohl schwerlich argumentieren können, dass der Genuss des Fleisches höher anzusetzen sei als das Glück (oder die Wohlfahrt oder das Interesse) des Rindes bei einer artgerechten Haltung. Und diese ist unter den Bedingungen der Massenfleischproduktion kaum zu gewährleisten (Singer 1979, S. 161; Foer 2009, S. 377ff). Aber selbst im Falle der artgerechten Tierhaltung, wie sie von dem kleinen Marktsegment des Biofleisches vertreten wird, bleibt ein moralisches Problem bestehen: die Tötung der Tiere.

Bei diesem Problem geht es nicht um die mit einer Tötung einhergehenden Begleitumstände, wie die schlechte Haltung oder schmerz- und angstvolle Tötung. Solche Formen des Leids gelten bereits nach Bentham und Schopenhauer als moralisch relevant. Die Frage der Tiertötung nimmt die Tötung als solche in den Blick und fragt mithin, ob die Tötung von Tieren unabhängig von den vorangegangenen Lebensbedingungen ein Übel darstellt.

Singer unterscheidet zur Beantwortung dieser Frage bei den Tieren verschiedene Kompetenzen. Da sind zum einen Tiere mit einem hochkomplexen Bewusstsein. Tiere dieser Art, es handelt sich dabei wohl ausschließlich um Wirbeltiere, verfügen nicht nur über ein Bewusstsein ihrer selbst, sondern zusätzlich über ein Vergangenheits- und ein Zukunftsbewusstsein. Wesen, die über ein solches Bewusstsein verfügen, bezeichnet Singer – in Anlehnung an die Theorie John Lockes – als Personen (Singer 1979, S. 155). Wenn ein Tier dieser Befähigung getötet wird, unterbricht man auf die Zukunft gerichtete Erwartungen und führt dadurch dem Tier ein Übel zu. Die Tötung zukunftsbewusster Tiere stellt mithin ein Übel dar und muss daher in einem utilitaristischen Kalkül Berücksichtigung finden. Singer behauptet, dass das Tötungsverbot von Menschen auf die gleiche Art und nicht etwa religiös zu rekonstruieren ist, denn „wenn menschliches Leben einen speziel-

len Wert oder einen besonderen Anspruch auf Schutz hat, [dann hat] es ihn insofern [...] als die meisten menschlichen Wesen Personen sind“ (ebd., S. 155). Praktische Konsequenz des Gleichheitsprinzips ist für Singer der *Vegetarismus*,² der sich bereits mit Blick auf die Massentierhaltung aufgedrängt hat und selbst bei artgerechter Haltung oder Jagd geboten ist. Allerdings hat der Singer'sche Vegetarismus seine Einschränkung und nimmt wirbellose Tiere von seinem Schutz aus. Denn diese leiden, wie Singer unterstellt, vorausgesetzt, es geschieht schmerzfrei, keinen Schaden, wenn sie getötet werden (ebd., S. 167, 174). Damit ist die merkwürdige Situation eingetreten, dass die einflussreichste Tierethik eine Differenz innerhalb der Tiere einführt und die einen – die zu Selbstbewusstsein fähigen – aufwertet und bezüglich ihrer Schutzwürdigkeit an den Menschen heranführt und die nicht zu Selbstbewusstsein fähigen abwertet und für sie kein Lebensrecht begründen kann.

Diese Position hat sich auch in den meisten rechtlichen Tierschutzbestimmungen niedergeschlagen; so verbieten die Tierschutzgesetze zwar – unter Anerkennung erlaubter Ausnahmen, wie beispielsweise den Tierversuchen – das Zufügen von Schmerzen und Qualen relativ strikt, kennen aber bei der Tötung Ausnahmen: So verbietet das deutsche Tierschutzgesetz die Tötung von Wirbeltieren „ohne vernünftigen Grund“.³ Damit wird zugleich die Frage aufgeworfen, welcher Tötungsgrund als vernünftig angesehen wird und das Tor für eine Güterabwägung geöffnet. Ein per Gesetz und gesellschaftlicher Zustimmung als vernünftig angesehener Grund zur Tötung von Tieren ist derjenige zum Zwecke des Nahrungsverzehrs. Die breite Zustimmung zur fleischlichen Ernährungsweise spiegelt sich auch in der Tierethik: Generelle, alle Tiere berücksichtigende Tötungsverbote sind in der Tierethik in der Minderheit.⁴ Zu dieser Minderheit zählt Jean-Claude Wolf (*1953), der das „Leben“ als „schützenswertes Gut“ bezeichnet, das „unabhängig davon [gilt], ob sich ein Wesen auf sein eigenes Bewusstsein und sein Selbst beziehen kann, immer vorausgesetzt, dass irgendetwas für ein Wesen gut oder schlecht sein und von ihm empfunden werden kann“ (Wolf 2005, S. 75).

In diesem Sinne argumentiert auch Tom Regan (*1938). Regan hat den Begriff vom „Subjekt seines Lebens“ geprägt und für die nicht-menschliche Ethik stark gemacht: „Individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future.“⁵ Wesen, die *Subjekte ihres eigenen Lebens* sind, haben, wie Regan feststellt, einen inhärenten Wert. Ihre Tötung würde sie mithin in ihrem eigenen Subjekt-Sein vernichten und ihren eigenen inhärenten Wert zerstören. Eine vegetarische Lebensweise ist mithin geboten (Regan 1983, S. 330-353).

2 Tom Regan bezweifelt die Fähigkeit des Utilitarismus zur Begründung des Vegetarismus, siehe Regan 1983, S. 218-226, 350.

3 Siehe <http://www.gesetze-im-internet.de/tierschg/BJNR012770972.html>, § 17. Eine Differenzierung innerhalb der Tiere und eine Hervorhebung der Wirbeltiere findet sich auch in der Gesetzgebung; siehe Goetschel/Bolliger 2003, S. 214ff.

4 Siehe Birnbacher 2008.

5 Regan 1983, S. 243, eine verkürzte Version seines Gedankens entwickelt Regan 1997, zum Begriff „Subjekt eines Lebens“ siehe dort S. 44.

Anders als Singer vermeidet Regan eine Diskriminierung innerhalb der Tiere und anerkennt alle Tiere als gleichwertig in ihrem Lebensinteresse (ebd., S.239). Interessanterweise bezieht er sich hierbei ausdrücklich auf Albert Schweitzer (ebd., S.241). Und mit Albert Schweitzer (1875-1965) kommt der Autor in den Blick, der auch für das folgende Thema eine große Bedeutung hat.

2. Pflanzen

2.1 Was sind Pflanzen?

Es ist kaum überraschend, dass die reduktionistische und dennoch einflussreiche Sichtweise, welche in Tieren bloße Automaten sah, sich bei den Pflanzen wiederholte oder sogar noch um eine Drehung weiter zuspitzte. In diesem Sinne galt die Pflanze lange als empfindungs- und ausdruckslose Kreatur, die immobil und völlig passiv ist. Dieser verbreiteten Sicht entspricht auch das gängige, durch das Christentum nochmals verstärkte Bild, das die Pflanzen am Boden der Pyramide sieht, auf dem die Tiere stehen und über denen als Krönung der gesamten Schöpfung der Mensch steht. Diese Vorstellung erweist sich indes als unbegründet. Denn Pflanzen mangelt es weder an sinnlichem Vermögen noch an Bewegungsfähigkeit und sie stehen auch nicht ganz unten in einer Hierarchie, welche vom Menschen gekrönt wird. Denn Pflanzen sind von den lebendigen Wesen die einzigen, die keiner anderen Art bedürfen. Sind nämlich Tiere auf Pflanzen und der Mensch auf Tiere und Pflanzen angewiesen, so können Pflanzen ohne diese Formen des Lebendigen auskommen. Wenn daher überhaupt auf etwas dieses Prädikat zutrifft, dann muss man es den Pflanzen zuschreiben: *Souveränität*: Sie genügen sich selbst und sind zugleich die Lebensvoraussetzung von anderem Leben. Aber auch die anderen im Zuge des cartesischen Mechanismus vertretenen Bestimmungen halten einer näheren Überprüfung nicht stand, wie sich sowohl an der vorgeblichen Immobilität wie der angeblichen Empfindungslosigkeit zeigen lässt. Pflanzen bewegen sich und orientieren sich im Raum und Pflanzen reagieren sowohl auf taktile wie auch auf atmosphärische Reize.⁶ Schon ein erster Blick präsentiert uns also Pflanzen als Phänomene aus eigener Kraft.

2.2 Die Philosophie der Pflanze

Dass Pflanzen keine Automaten sind, dafür hat die Antike bereits ein Argument geliefert: Sie leben. Und alles was lebt, das ist, wie Platon (427-347) und Aristoteles (384-322 v. Chr.) übereinstimmend feststellen, *beseelt*. Und dass Pflanzen lebendig sind, das wird kaum bezweifelt, denn sie wachsen ja schließlich. Und mit

6 Pflanzen zeigen, wie die Forschungen von Anthony Trewavas gezeigt haben, eine ausgesprochen reiche Außen- und Innenwahrnehmung, siehe Trewavas 1999, 2004, 2005.

dem Wachstum hat es bei den Pflanzen eine ganz besondere Bewandnis, wie Theophrast von Ereos (372/1-288/87 v. Chr.) feststellt. Ihr Wachstum stellt eine permanente Erneuerung dar. Theophrast leistet mit dieser Beobachtung nicht nur einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Pflanzen, sondern legt mit der Klassifizierung und Benamung eine Basis, auf die über 2000 Jahre später Carl von Linné (1707-1778) aufbauen konnte. Die Benamung ist ihrerseits wichtiger Bestandteil für eine Politik der In- oder Exklusion in einen geschützten Raum: Einen Namen zu haben, ist die minimale Anerkennungs-Voraussetzung, alles andere sind *Unmenschen*, *Ungeziefer* oder, bei den Pflanzen, *Unkraut*.

Die positive Wertung der Pflanzen am Beginn der abendländischen Kultur findet sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Religion: Das Paradies ist ein Garten. Auch hier zeigt sich der Vorrang der Pflanze: Gärten ohne Tiere sind zwar arm, Gärten ohne Pflanzen jedoch gänzlich undenkbar.

Eine Pflanzen-Ethik entwickelt sich seit den 1970er Jahren, also etwa zeitgleich mit der Tier-Ethik. Im Unterschied zu dieser hat die philosophische Beschäftigung mit der Pflanze von ihrem Beginn an eine weitere Dimension als die Tier-Ethik. So steht die Frage nach dem Wesen der Pflanzen im Vordergrund, aus dem dann ethische Implikationen herausgearbeitet werden. Robin Attfield (*1941) bezeichnet als zentrales Merkmal der Pflanze nicht wie Theophrast das Wachstum, sondern das Gedeihen. Das bedeutet, dass „wenn etwas gedeihen kann, eine Reife erlangen, selbst gefährdet und geschützt sein kann, dann hat es ein Gut“ (Attfield 1981, S. 37). Phänomene, auf die diese Beschreibung zutrifft, haben ein Innenleben und verfügen damit über ein Streben. Aristoteles hatte dieses bereits als *telos* bezeichnet, Paul Taylor (*1923) führt in diesem Zusammenhang den Begriff des Wohls ein: „Wir können uns das Wohl eines individuellen nichtmenschlichen Organismus so vorstellen, dass es in der vollen Entwicklung seiner biologischen Kräfte besteht. Sein Wohl ist in dem Maße verwirklicht, in dem er stark und gesund ist“ (Taylor 1981, S. 80). Wenn in diesem Sinne Pflanzen (wie alles Lebendige) einen Drang zur Entfaltung ihrer eigenen Natur haben, dann verfügen sie auch über ein eigenes Recht im Sinne eines Anspruchs, in diesen Möglichkeiten nicht behindert zu werden.

Vertreter der Pflanzen-Philosophie erkennen also bereits im Lebendigsein der Pflanzen den Grund der ihnen gebührenden Achtung. In diesem Sinne formuliert Kenneth Goodpaster: „Being a living thing is both necessary and sufficient for moral considerability“ (1978, S. 320). Damit hat also auch die analytisch geprägte Gegenwartsphilosophie sich zur Position Albert Schweitzers zurückbuchstabiert. Dessen Formel „*Alles Leben ist Leben, das leben will*“ (Schweitzer 1966, S. 180) begründet den Biozentrismus, den auch die Gegenwartspositionen verteidigen. In seiner Herleitung unterscheidet sich Schweitzer jedoch von den jüngeren Positionen: Nicht Begriffsanalyse, sondern religiös-spirituelle Schau führt Schweitzer zu seiner Erkenntnis.

2.3 Wie sich Pflanzen gegenüber verhalten?

Was aus den Erkenntnissen der Pflanzen-Philosophie folgt, ist im Einzelnen, nicht jedoch im Allgemeinen umstritten: Pflanzen dürfen nicht als tote Sachen behandelt werden. Es ist also nicht einerlei, was wir Pflanzen antun, auch das Verhalten den Pflanzen gegenüber ist rechtfertigungspflichtig. Dies gilt umso mehr, wenn man die vorgenannten Überlegungen insbesondere um das Innenleben und den Selbstkern der Pflanze ausbaut zu einem tragfähigen Würde-Begriff. Dies ist in den letzten Jahren von verschiedener Seite unternommen worden, am prominentesten von der *Eidgenössischen Ethik-Kommission im Ausserhuman Bereich* (EKAH). Ihre schmale Publikation zur „Würde der Pflanze“ (EKAH 2008) hat international Aufsehen erregt und die Harvard-University veranlasst, ihren jährlichen Schmähpriest zu verleihen: Mit dem „*Ig-nobel-Prize*“ zeichnet die Harvard-University die ihrer Meinung nach unsinnigste wissenschaftliche Veröffentlichung des Jahres aus (NZZ 2008, S. 19).

Als unsinnig kann der auf Pflanzen bezogene Würde-Begriff indes nur dem gelten, der entweder die Debatte um die Ausweitung des Würdebegriffs zum Begriff der *Würde der Kreatur* nicht nachvollzogen hat (Balzer/Rippe/Schaber 1999) oder sich schlicht gegen die Wahrnehmung des Lebendigen sperrt. Denn wie bei Tieren, so gilt auch im Falle von Pflanzen, dass Menschen immer schon ihren Reichtum und ihre, gemessen an toter Materie, völlige Andersartigkeit erkannt haben. Der Reichtum der Pflanzendichtung und -gesänge, die bis heute ungebrochene Kultur, die Kleidung mit Pflanzenmotiven auszustatten, die Bedeutung von Blumen, ohne die von der Geburt bis zum Tod keine der zentralen *Rites des passages* begangen werden, zeugen von der immer schon gelebten Anerkennung der Pflanzen und ihres impliziten Würde-Verständnisses.

Würde wird in Anbetracht von Lebendigem sichtbar. Denn das jeweilige Wesen demonstriert bereits in seinem Lebendigsein eine Form der Selbstanerkennung und damit den eigenen Selbstwert, ohne welche die Aktivität des Lebendigseins nicht begriffen werden kann.

Aus dieser Einsicht lassen sich konkrete Forderungen ableiten, so das Verbot des Terminatorgens, das Verbot der Patentierung, die Einschränkung des Eigentumsbegriffs und das Verbot der „sinnlosen Vernichtung“ (EKAH 2008; Kallhoff 2002, Kap. V).

Nun kann man einwenden, dass die Formel vom Verbot der „sinnlosen“ Vernichtung vage sei und zu endlosen Diskussionen darüber einlade, was denn sinnlos und was sinnvoll sei. Ungeachtet solcher Debatten enthält das Verbot der sinnlosen Vernichtung eine konkrete Feststellung: Das Töten von Pflanzen ist ein moralisches Problem.

Wer dieser Erkenntnis in konsequenter Weise gerecht werden will, der wird sich nicht mit dem Vegetarismus begnügen, sondern erst mit einer Ernährungsweise, die auch auf das Töten von Pflanzen verzichtet. In diesem Sinne ernähren sich *Fruktarier* von den Früchten und Samen der Pflanzen und *Naturaner* verwenden ausschließlich die Erzeugnisse, von denen sich die Pflanzen von sich aus trennen.

Beiden Esskulturen ist die Überzeugung gemeinsam, dass Leben nicht auf das Töten angewiesen ist (Wang 1998, S. 3, 9ff.).

3. Pflanzen, Tiere und Menschen

Allen Differenzierungsanstrengungen zum Trotz gibt es unter den Lebensformen im Bereich von Sterben und Töten mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede. Dort, wo uns diese Gemeinsamkeiten nicht offen zu Tage treten, ist der Grund häufig einfach der, dass wir sie unter einer interessegeleiteten Sprache versteckt haben, wie dies Schopenhauer bereits beobachtet hatte. Wenn wir diese Ausblendung anerkennen und damit zur Kenntnis nehmen, dass alles Lebendige „zum Kreis der Sterblichen“ zählt, so verdient alles Lebendige „die Gerechtigkeit, die wir ihm bisher kategorisch verweigert haben“ (Steiner 2010, S. 8).⁷ Ob uns diese Einsicht dazu bringt, die Tötung von Pflanzen und Tieren zu vermeiden, ist damit nicht ausgemacht, zumal wir es bis heute noch nicht einmal geschafft haben, die Tötung von Menschen grundsätzlich zu ächten. Die Einsicht in den Lebenswillen alles Lebendigen und dessen Gedeihenskraft kann jedoch Mut machen, an einer *Kultur des Lebens* zu arbeiten, in der die bloße Instrumentalisierung von Leben nicht länger arglos hingenommen wird. In einer solchen Kultur wird möglicherweise weiterhin getötet werden, jedoch wird das Töten nicht länger ohne das Bewusstsein der Schuld vonstattengehen. Diese Bewusstseinerweiterung wird die Lebensqualität in der *Kultur des Lebens* nicht verringern, sondern im Gegenteil durch die Einsicht, dass zwar der Tod, nicht jedoch zwangsläufig das Töten integraler Bestandteil des Lebens ist, erhöhen.

Literatur

- Amery, Carl: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek 1972.
 Attfeld, Robin: The Good of Trees. In: *Journal of Value Inquiry* 15 (1), 1981, S. 35-44.
 Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter: *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur*. Freiburg 1999.
 Bentham, Jeremy (1789): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London 1970.
 Birnbacher, Dieter: Lässt sich die Tötung von Tieren rechtfertigen? In: U. Wolf (Hg.), *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008, S. 212-231.
 Brenner, Andreas: Pflanzen als Selbste. In: *Journal of Consumer Protection and Food Safety*. No. 4, 2009, S. 355-360.
 Descartes, René (1637): *Discours de la méthode*. Frz.-dt. Hamburg 1992.
 Foer, Jonathan Safran: *Tiere essen* (org. *Eating Animals*. New York 2009). Köln 2010.
 Goetschel, Antoine/Bolliger, Gieri: *Das Tier im Recht*. Zürich 2003.

7 Gary Steiner (ebd., S. 3-10) bezieht sich in seinen an Jacques Derrida angelehnten Überlegungen ausschließlich auf das Tier, wobei sie sich meiner Meinung nach aber auch auf die Pflanze ausdehnen lassen.

- Goodpaster, Kenneth: On Being Morally Considerable. In: *The Journal of Philosophy* 75 (6), 1978, S. 308-325.
- Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich (EKAH): *Die Würde der Kreatur bei Pflanzen*. Bern 2008.
- Kallhoff, Angela: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt/M. 2002.
- Kant, Immanuel (1797): *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt/M. 1977.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter: Muss dieses Kind am Leben bleiben? Erlangen 1993 (org. *Should the Baby Live?* Oxford 1985).
- Neue Züricher Zeitung*: Jeder Schweizer ein Nobelpreisträger. 4. Oktober 2008, S. 19.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. Berkeley 1983.
- Regan, Tom: Wie man Rechte von Tieren begründet. In: A. Krebs (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt/M. 1997, S. 33-46.
- Schopenhauer, Arthur (1840): *Über die Grundlage der Moral*. In: Werke in fünf Bänden, hg. von Ludger Lütkehaus. Bd. III. Zürich 1988.
- Schweitzer, Albert: *Ehrfurcht vor dem Leben*. Ausgewählte Werke Bd. 5. München 1966.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994 (org. *Practical Ethics*. Cambridge 1979).
- Steiner, Gary: Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus: Der Fall Derrida. In: *Altexethik*, 2010, Vol. 2, S. 3-10.
- Taylor, Paul: Die Ethik der Achtung für die Natur. In: Dieter Birnbacher (Hg.), *Ökophilosophie*. Stuttgart 1997, S. 77-116 (org. The Ethics of Respect by Nature. In: *Environmental Ethics* 3, 1981, S. 197-218).
- Trewavas, Anthony: How Plants learn. In: *Proc. Nat. Acad. Sci. USA*. Vol. 96, 1999, S. 4216-4218.
- Trewavas, Anthony: Aspects of Plant Intelligence. In: *Annals of Botany* 92, 2003, S. 1-20.
- Trewavas, Anthony: Aspects of Plant Intelligence: an Answer to Firm. In: *Annals of Botany* 93, 2004, S. 353-357.
- Trewavas, Anthony: Green Plants as Intelligent Organisms. In: *Trends in Plant Science* 10 (9), 2005.
- Wang, A.: *Leben ohne Tiere und Pflanzen zu verletzen oder zu töten*. Berlin 1998.
- Wolf, Jean-Claude: *Tierethik. Neue Perspektiven für Mensch und Tier*. Erlangen 2005.