

Anthropozentrismus (in) der Krise

Warum Probleme nicht mit derselben Denkweise gelöst werden können, die sie hervorgerufen hat

Reaktion auf U. Eser in GAIA 30/4 (2021): Mit Umweltethik gegen Pandemien? Zum Unterschied von Ethik und Politik

Anthropozentrische Perspektiven können nicht ausreichend zur Lösung sozial-ökologischer Krisen beitragen, da sie selbst Teil eines krisenhaften Systems gesellschaftlicher Naturverhältnisse sind. Daher ist eine Ausweitung des Anthropozentrismus-Begriffs moralphilosophisch problematisch. Um die Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse differenziert zu bewerten, ist vielmehr eine nichtanthropozentrische intersektionale Perspektive in der Umweltethik hilfreich.

Leonie N. Bossert , Lena M. Schlegel 

Anthropocentrism in crisis. Why problems cannot be solved with the same mindset that created them | GAIA 31/1 (2022): 14–18

Keywords: animal ethics, environmental ethics, socio-ecological crises

Probleme können nie mit derselben Denkweise gelöst werden, durch die sie entstanden sind, konstatierte Albert Einstein (1946) angesichts der neuen Bedrohung durch atomare Waffen Mitte des 20. Jahrhunderts. Vergleichbares äußern heute kritische Theoretiker(innen) im Kontext der wissenschaftlich-technologischen Entwicklungen der Spätmoderne und der daraus resultierenden multiplen sozial-ökologischen Krise (für viele vergleiche Braidotti 2019).

Unter diesem Vorzeichen stand auch unser GAIA-Beitrag *Mit Umweltethik gegen Pandemien* (Bossert und Schlegel 2021), in dem wir unter anderem argumentierten, dass sentientistische und biozentrische Positionen weitreichendere Argumente für den Schutz von Tieren und Natur im Kontext gegenwärtiger Krisen bieten als anthropozentrische, da sie eine gesellschaftliche Besserstellung von Tieren sowie Naturschutz auch dann fordern, wenn sie nicht unmittelbar für Menschen von Bedeutung sind.

In ihrer Reaktion in GAIA kritisiert Uta Eser (2021) unseren Beitrag für ein falsches Verständnis des Verhältnisses von Ethik und Politik, für eine Vernachlässigung von Machtverhältnissen sowie ein zu kurz greifendes – enges – Verständnis von Anthro-

pozentrismus. Wir möchten daher unsere Argumente schärfen und auf Aspekte eingehen, die wir für moralphilosophisch problematisch halten. Dabei fokussieren wir auf drei Aspekte, die wir für diskussionswürdig halten: 1. eine nicht zielführende Ausweitung des Anthropozentrismus-Begriffs, 2. die Unabdingbarkeit von kritischem intersektionalem Denken sowie 3. die Notwendigkeit, Politik nicht als losgelöst von ethischen Argumentationslinien und Wertefundamenten anzusehen.

Anthropozentrismus – (k)ein missverständenes Problem

Zunächst möchten wir auf den Einwand eingehen, der Anthropozentrismus werde von uns zu eng gefasst. Eser argumentiert für einen „weiten“ Anthropozentrismus, dem es nicht darum gehe, Natur als Mittel zum Zweck zu schützen, sondern um „einen intrinsisch motivierten Schutz der Natur ‚um ihrer selbst willen‘“ (2021, S. 226). Das hier gezeichnete Bild des Anthropozentrismus halten wir für irreführend, da es der wesentlichen Bedeutung des Begriffs – formal wie moralphilosophisch – nicht entspricht. Dabei bleibt unseres Erachtens nicht nur unterbestimmt, welches Verständnis von moralischen Werten hier zugrunde liegt. Auch eine Reflexion darüber, dass auch weiter gefasste Verständnisse dieselbe Diskursfunktion erfüllen können, wäre wünschenswert (vergleiche 2.). Wie skizziert, ergeben sich aus allen umweltethischen Positionen Forderungen nach einer Transformation gegenwärtiger gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Daran anknüpfend lässt sich durchaus die Frage an die Umweltethik stellen, wie weitreichend und auf welche Weise eine solche Transformation stattfinden soll. Daher möchten wir

Leonie N. Bossert, *Dipl.-Landschaftsökologin* | Universität Tübingen | Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften | Wilhelmstr. 19 | 72074 Tübingen | Deutschland | +49 7071 2977198 | leonie.bossert@izew.uni-tuebingen.de

Lena M. Schlegel, *M.A.* | Ludwig-Maximilians-Universität München | Rachel Carson Center for Environment and Society | München | Deutschland | lena.schlegel@campus.lmu.de

© 2022 by the authors; licensee oekom.

This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CCBY).

<https://doi.org/10.14512/gaia.31.1.5>

Received January 20, 2022; revised version accepted February 3, 2022 (editorial board peer review).

im Folgenden erläutern, warum wir eine Ausweitung des Anthropozentrismus-Begriffs für problematisch halten.

Hierzu möchten wir zunächst unser Verständnis des Anthropozentrismus-Begriffs und der damit verbundenen Frage nach moralischen Werten präzisieren. Grundsätzlich bezeichnet der Begriff einen menschenzentrierten Denkhorizont (griechisch *anthropos* [Mensch] und *kentron* [Zentrum]) verschiedener Ausprägung. Der moralische Anthropozentrismus stellt formal eine menschenzentrierte Theorie der ethischen Bewertung dar, nach der ausschließlich Menschen moralischen Selbstwert besitzen und direkt moralisch zu berücksichtigen sind. Andere Entitäten können lediglich durch ihre Bedeutung für Menschen berücksichtigt werden (Callicott 2006, S. 119). Wir möchten daher unterstreichen, dass Natur in anthropozentrischen Perspektiven per definitionem nicht „um ihrer selbst willen“ (Eser 2021, S. 226) geschützt werden kann, sondern um der Menschen willen.

Dabei mag anderen Entitäten moralische Relevanz aufgrund von spirituellen, ästhetischen oder transformativen Werten zugeschrieben werden (Eser 2021, S. 225), die über rein instrumentellen Wert hinausgehen. Insofern diese aber anthropozentrisch gefasst werden, können nichtmenschliche Entitäten zwar

Engführung dieser Wertekategorie problematisch. Diese greift unseres Erachtens zu kurz, um die fundamentalen Relationszusammenhänge in der Natur axiologisch abzubilden, die nicht nur für den Menschen bedeutsam sind (Muraca 2011). Denn auch für andere Tiere spielen solche Relationszusammenhänge – neben den eigenen Bedürfnissen – eine bedeutende Rolle (Nussbaum 2010, S. 536 ff.). Relationale Werte sollten daher nicht anstelle, sondern in Ergänzung zu inhärenten Werten thematisiert werden.

Eine weitere Gefahr in der Erweiterung des Anthropozentrismus-Begriffs sehen wir in der Bemühung, seine dichotomisierenden und hierarchisierenden Aspekte auszuklammern. So betont Eser (2021, S. 225), „die derzeitige politische Praxis“ dürfe „nicht einfach mit angewandter Anthropozentrik“ gleichgesetzt werden. Die Erwägung, problematisch seien zwar die praktischen und politischen Folgen einer humanchauvinistischen Hierarchisierung von Lebensformen, nicht jedoch der Anthropozentrismus selbst, ist nicht neu (vergleiche Hayward 1997). Da der Anthropozentrismus aber per definitionem eine menschenzentrierte Perspektive ist, die auf dichotomen Abgrenzungs- und hierarchisierenden Abwertungsmechanismen beruht, lassen sich

Die Ethik als die Wissenschaftsdisziplin, die sich mit Fragen der Moral befasst, muss die lebensweltlichen Probleme der Gesellschaften betrachten, für deren Ordnung sie Wertefundamente anbieten soll.

geschützt werden, aber eben dennoch aufgrund ihrer Bedeutung für den Menschen und ein gutes menschliches Leben. Moralphilosophisch gesprochen werden sie dabei eben nicht „um ihrer selbst willen“ geschützt. Die Frage, wie weitreichend nichtmenschliche Tiere und Natur in einem anthropozentrischen Rahmen moralisch berücksichtigt werden können, hängt daher auch davon ab, wie man moralischen Selbstwert definiert. „Um ihrer selbst willen“ können nach unserem Verständnis nur Entitäten moralisch berücksichtigt werden, welchen ein inhärenter Wert innewohnt, losgelöst von Zuschreibungen anderer. Solch ein inhärenter Wert muss unseres Erachtens mindestens empfindungsfähigen Tieren zukommen, da auch diese Interessen oder ein gutes Leben haben (können), auf die beziehungsweise auf das Rücksicht genommen werden sollte (etwa Nussbaum 2010, Singer 1975).

Wir halten es daher nicht für überzeugend, Mensch-Natur- und Mensch-Tier-Verhältnisse aus rein anthropozentrischer Perspektive zu evaluieren, in der nur Menschen ein inhärenter Wert zukommt. Insofern teilen wir zwar die Einschätzung, dass relationale Aspekte eine zentrale Argumentationslinie der Umweltethik darstellen (Eser 2021, S. 226), halten es jedoch gleichzeitig für unentbehrlich, die Inklusionsfrage weiterhin zu stellen. Relationale Werte, die über instrumentelle Werte hinausgehen, werden jüngst in der Umweltethik umfassend diskutiert (für einen Überblick siehe Chan et al. 2018). Wir halten diese Debatte für fruchtbar und zielführend, sehen aber eine anthropozentrische

die darin begründeten Herrschaftsverhältnisse nicht einfach vom Begriff trennen (für viele Boddice 2011). Wir halten daher eine Umdeutung des Anthropozentrismus-Begriffs, die diese Aspekte ausklammert, für problematisch: „Redefining the meaning of anthropocentrism to exclude its ‚bad‘ side distorts what we are talking about, and certainly does not address this human supremacy approach“ (Kopnina et al. 2018, S. 114).

Für eine nichtanthropozentrische, intersektionale Umweltethik

In diesem Sinne ist der Anthropozentrismus auch nicht die notwendigerweise zu bevorzugende ethische Perspektive, wenn man Ungerechtigkeiten zwischen Menschen begegnen möchte, wie Eser zu bedenken gibt. Im Gegenteil, Interspezies-Gerechtigkeitstheorien etwa argumentieren nicht lediglich für eine gerechte Behandlung anderer Arten, sondern dafür, globale (und zum Teil intergenerationelle) Gerechtigkeit speziesübergreifend zu denken (zum Beispiel Nussbaum 2010). Dies bedeutet konkret, dass für Vertreter(innen) solcher – sentientistischer oder biozentrischer – Positionen Ungerechtigkeiten zwischen Menschen ein *großes* ethisches Problem darstellen. Angesichts der umfassenden, langjährigen Beschäftigung tierethischer und biozentrischer Literatur mit der Frage, wie menschliches und tier-



liches Leid zu gewichten sind, ist es in unseren Augen in der Tat selbstverständlich, dass diese Ansätze das Leid von Menschen mitdenken (siehe vertiefend Bossert im Erscheinen).

Die Herausforderung konfligierender Interessen (Eser 2020, S. 226) etwa wird kaum irgendwo so detailliert reflektiert und ins Verhältnis zum menschlichen Umgang mit Tieren gesetzt wie in der tierethischen und *Human-Animal-Studies*-Literatur (für viele siehe einschlägig Regan 1983). Diese detailliert darzustellen war jedoch nicht das Ansinnen unseres Beitrags, sondern vielmehr, einen Überblick über die verschiedenen umweltethischen Zugriffe auf Pandemien zu skizzieren und besonders darauf hinzuweisen, wie sich die aktuelle Pandemie auf Tiere auswirkt – eine Überlegung, die in der Debatte und bei aller Berechtigung anderer Anliegen unterrepräsentiert war und ist.

Zudem teilen wir nicht die Annahme, dass anthropozentrische Theorien besser geeignet seien, innermenschliche Bedürfnisse und Unterschiede zu berücksichtigen, als nichtanthropozentrische. Die enge Verwobenheit von Macht- und Unterdrückungsstrukturen – sowohl innermenschliche als auch in Bezug auf nichtmenschliche Individuen und Natur – erfordert eine Adressierung genau dieser Verwobenheit, um tatsächlich gerechtere Gesellschaften begründen zu können (vergleiche Abbildung 1). So führt eine – vom Anthropozentrismus gestützte – imperiale Lebensweise gleichermaßen zu mehr Umweltdegradation und schlechteren Lebensbedingungen für Menschen (Brand und Wissen 2017, Costello und Hodson 2009). Unseres Erachtens kann die anthropozentrische Denkweise humanistischen Zielen daher ebenso im Weg stehen wie Interspezies-Gerechtigkeit.

Für ebenso problematisch halten wir die Gleichsetzung aller nichtanthropozentrischen Positionen, diese seien nicht in der Lage, innerhumane ethische Konflikte argumentativ stichhaltig zu lösen, da ihnen ein misanthropes Denken innewohne (Eser 2021, S. 224). Dabei werden in Eser's Darstellung nicht nur ihre sehr unterschiedlichen Begründungslogiken, sondern auch Unterschiede hinsichtlich der Berücksichtigung von Individuen und Ganzheiten vernachlässigt. Lediglich bei solchen Positionen, die die moralische Bedeutung von Ganzheiten über die von Individuen stellen, besteht die Gefahr, dass menschliche – und tierliche – Interessen unzulänglich verkürzt werden. Dies trifft jedoch nicht auf die von uns befürworteten sentientistischen und biozentrischen Positionen zu.¹

Darüber hinaus halten wir es für falsch, verschiedene Unterdrückungsformen gegeneinander auszuspielen. Alle aktuellen Diskriminierungsformen beruhen auf der Hierarchisierung von Lebensformen und verstärken sich gegenseitig, indem oft die einen Diskriminierungsmechanismen als Legitimationsgrundlage für andere Formen der Schlecht(er)-Behandlung von Individuen herangezogen werden. Dies trifft auch auf die Unterdrückung anderer Tiere und von Natur zu, die ein System von

ausbeuterischen Beziehungen darstellt, das mit anderen Macht- und Dominanzsystemen wie Geschlecht, Ethnizität, körperlicher Verfasstheit, Kapital etc. eng verknüpft ist (vergleiche Adams 2002, Gambert und Linné 2018, Taylor 2017). Aus diesem Grund argumentieren alle unserer Ansicht nach überzeugenden umweltethischen Ansätze heute intersektional. Sie denken die Analogien und Verwobenheiten verschiedener Unterdrückungs- und Benachteiligungsstrukturen zusammen, anstatt sie zu hierarchisieren. Eine solche intersektionale Perspektive halten wir für notwendig, um sozial-ökologische Krisen in ihren Kernursachen zu bewältigen.

Zum Verhältnis von Umweltethik und Politik

In unserem ursprünglichen Beitrag evaluierten wir „das Potenzial der Umweltethik, *Argumente* zu liefern für eine stärkere Berücksichtigung der Wechselwirkungen sich überlagernder sozial-ökologischer Krisen“ (Bossert und Schlegel 2021, S. 78). Keineswegs lässt sich daraus ableiten, „mit der Proklamation von Tierrechten sei der Kampf um deren Rechte bereits gewonnen“ (Eser 2021, S. 224). Allerdings scheinen wir in der Tat ein anderes Verständnis von der Rolle der Umweltethik und ihrem Verhältnis zu gesellschaftlichen Gestaltungsaufgaben zu haben. Wir sehen es durchaus als zentrale Aufgabe der Umweltethik als anwendungsbezogene normative Ethik an, moralische Urteile in Bezug auf konkrete gesellschaftliche Problemstellungen zu formulieren.

Laut Eser geht es in der Ethik „um die Frage nach dem guten oder richtigen Handeln“, während es in der Politik darum gehe, Mehrheiten zu organisieren und konkurrierende Interessen auszugleichen, es käme daher auf die Mehrheitsfähigkeit von Positionen an, um diese umzusetzen (2021, S. 225). Diese Aussage steht zunächst nicht in Widerspruch zu unserem Beitrag, da wir dort lediglich die umweltethischen Argumente auf ihre Überzeugungskraft hin untersuchen und nicht deren politische Mehrheitsfähigkeit. Wir halten es allerdings für höchst problematisch, den „Kreis der Anspruchsberechtigten“ (Eser 2021, S. 225) an der politischen Machbarkeit anstatt an ihrer ethischen Überzeugungskraft zu messen – zudem vermischen wir ein überzeugendes Argument gegen die moralische Berücksichtigung von (empfindungsfähigen) Tieren in Eser's Reaktion. Jenseits realpolitischer Überlegungen ist auch zu berücksichtigen, dass ethische Theorien durchaus praktische Implikationen haben, indem sie Einstellungen, Gefühle und Problemverständnis prägen und beeinflussen, wie Menschen sich zu Phänomenen verhalten (McShane 2007).² Insofern sind die Implikationen ver-

¹ Unklar bleibt, warum Eser (2021, S. 225) die Begriffe Holismus (ethische Grundposition, die allem Existierenden und auch Ganzheiten direkte moralische Bedeutung zukommen lässt) und Physiozentrismus (Überbegriff für nichtanthropozentrische Ethiktheorien) scheinbar gleichbedeutend verwendet.

² In der Tat sehen wir gerade den von Eser angeführten Fall der Rechte zukünftiger Generationen als exemplarisch dafür, wie ethische Überlegungen – trotz mächtiger Lobbyinteressen – Eingang in politische Prozesse finden und zur gesellschaftlichen Gestaltung beitragen können, wie das kürzlich getroffene Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Klimaschutzgesetz der Bundesregierung zeigt.

schiedener Moralbegründungen, die die Umweltethik im Hinblick auf konkrete sozial-ökologische Problemstellungen anbietet, auch im Hinblick auf herrschaftskritische Fragen, durchaus mitzudenken.

Zudem halten wir die Engführung von Politik auf Realpolitik und deren Verhältnis zur Ethik, wie Eser es beschreibt, für zu kurz gegriffen. Aufgabe der Politik ist es im Wesentlichen, das Zusammenleben von Menschen zu organisieren und die Art und Weise dieser sozialen Organisation zu rechtfertigen. Dazu regelt sie das öffentliche, teilweise auch das private Leben von Bürger(innen) ebenso wie die Willensbildung und Entscheidungsfindung über Angelegenheiten des Gemeinwohls (Meyer 2003). Um aber zu bestimmen, was im Sinne des Gemeinwohls ist, wie Verteilung und Teilhabe gerecht gestaltet werden und Interessenkonflikte gelöst werden können, bedarf die Politik der Ethik.

Moralische Normen spielen darüber hinaus eine wichtige Rolle dafür, wie Legitimität für politische Entscheidungen und Herrschaft als solche hergestellt werden kann. Jede Form der gesellschaftlichen Ordnung und Herrschaft muss im Rahmen

geteilter Überzeugungen und Glaubenssätze zu rechtfertigen sein (Beetham 1991). Moral ist grundlegend für Politik und Gesellschaft, weil sie die Wertefundamente anbietet, in deren Rahmen soziale Ordnung (re-)produziert und gerechtfertigt werden kann. Die Ethik als die Wissenschaftsdisziplin, die sich mit Fragen der Moral befasst, muss entsprechend die lebensweltlichen Probleme der betreffenden Gesellschaften betrachten, für deren Ordnung sie Wertefundamente anbieten soll.

Wenn – was vielfach belegt wird – sozial-ökologische Krisen wie Pandemien ein Problem des dominanten Gesellschaftsmodells und dessen Naturverständnisses sind (Jahn et al. 2020), so ist es durchaus Aufgabe der Umweltethik, die Wertefundamente dieser Gesellschaften zu hinterfragen und Alternativen aufzuzeigen. Laut Ulrich Brand müsse sich die Gesellschaft die Frage nach der Selbstbegrenzung stellen statt auf die Politik zu setzen, damit wir die sozial-ökologischen Krisen bewältigen (Brand 2021, S. 227). Solcher Wandel benötigt aber nicht nur die von Eser skizzierte politische Durchsetzungskraft, sondern auch veränderte Wissens- und Wertefundamente (Göpel 2020). >

ABBILDUNG 1: In seiner künstlerischen Auseinandersetzung verhandelt Hartmut Kiewert Mensch-Tier-Verhältnisse auf kritische wie utopische Weise neu. So skizzieren seine Bilder eine Vielfalt an Mensch-Tier-Beziehungen auf Augenhöhe, in denen Tiere – wie hier im Beitrag gefordert – als Subjekte ihres eigenen Lebens auftreten. © Hartmut Kiewert, *No Cars Go*, 2020, Öl auf Leinwand, 190x260 cm.



Die Frage, inwieweit anthropozentrische Wertetheorien zur Vorbeugung zukünftiger Pandemien beitragen können oder ob sie selbst Teil des Problems sind, steht dabei nicht im luftleeren Raum, sondern treibt Wissenschaftler(innen) verschiedenster Disziplinen um. So antworten Destoumiex-Garzon et al. (2020, S. 8) auf die Frage, welche Forschung zur Bewältigung sozial-ökologischer Krisen dringend notwendig sei: „If we want to reduce the risk of future pandemics, reconsidering the frameworks of the values that underpin such risk will be necessary“.

Fazit

Wir sehen den moralischen Anthropozentrismus als Teil des Problems an, weil er die Legitimationsgrundlage für andauernde problematische Machtverhältnisse in innermenschlichen, Mensch-Tier- und Mensch-Natur-Verhältnissen darstellt – und als solches lässt er sich auch nicht missverstehen. Um auf das Eingangszitat zurückzukommen, sind wir der Meinung, dass es sinnvoller ist, ein problematisches Denkkonzept abzulösen, anstatt es stetig zu erweitern. Ein Festhalten an diesem Konzept birgt im Gegenteil die Gefahr, dass problematische Machtverhältnisse weiterhin reproduziert werden.

Wir halten daher sentientistische und biozentrische Wertfundamente für überzeugender, um politische Antworten auf sozial-ökologische Krisen – wie Pandemien – darin zu begründen. Wir sehen zudem die dringende Notwendigkeit, diesen Krisen mit intersektionalem Denken zu begegnen, anstatt Argumente für humanistische und tierliche Rechte gegeneinander auszuspielen. Und schließlich sehen wir das kritische Hinterfragen des Anthropozentrismus auch als dringend notwendige akademische Intervention, um in der Umweltethik neben den Symptomen krisenhafter gesellschaftlicher Naturverhältnisse auch ihre tieferliegenden Ursachen anzusprechen sowie die Werte und Normen, die den gesellschaftlichen Umgang damit prägen.

Literatur

- Adams, C. J. 2002. *Zum Verzehr bestimmt. Eine feministisch-vegetarische Theorie*. Wien: Guthmann-Peterson.
- Beetham, D. 1991. *The legitimation of power*. London: Palgrave.
- Boddice, R. 2011. *Anthropocentrism: Humans, animals, environments*. Leiden: Brill.
- Bossert, L. N. Im Erscheinen. *Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier – Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung*. Baden-Baden: Karl Alber.
- Bossert, L. N., L. M. Schlegel 2021. Mit Umweltethik gegen Pandemien: Warum Tierrechte und Naturschutz auch den Menschen nutzen. *GAIA* 30/2: 77–81. <https://doi.org/10.14512/gaia.30.2.4>.
- Braidotti, R. 2019. *Posthuman knowledge*. Cambridge, UK: Polity.
- Brand, U. 2021. Wider die Fixierung auf die Politik! Anmerkungen zur aktuellen Transformationsdebatte. *GAIA* 30/4: 227–230. <https://doi.org/10.14512/gaia.30.4.4>.
- Brand, U., M. Wissen. 2017. *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.
- Callicott, J. B. 2006. Conservation values and ethics. In: *Principles of conservation biology*. Herausgegeben von M. J. Groom et al. Sunderland, MA: Sinauer. 111–135.

- Chan, K. M., R. K. Gould, U. Pascual. 2018. Editorial overview: Relational values: what are they, and what's the fuss about? *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35: A1–A7. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.11.003>.
- Costello, K., G. Hodson. 2009. Exploring the roots of dehumanization: the role of animal-human similarity in promoting immigrant humanization. *Group Processes and Intergroup Relations* 13/1: 3–22.
- Destoumiex-Garzon, D. et al. 2022. Getting out of crises: Environmental, social-ecological and evolutionary research is needed to avoid future risks of pandemics. *Environment International* 158: 106915. <https://doi.org/10.1016/j.envint.2021.106915>.
- Einstein, A. 1946. Atomic education urged by Einstein; Scientist in plea for \$200000 to promote new type of essential thinking. *New York Times*, 25. Mai. 11.
- Eser, U. 2021. Mit Umweltethik gegen Pandemien? Zum Unterschied von Ethik und Politik. *GAIA* 30/4: 223–226. <https://doi.org/10.14512/gaia.30.4.3>.
- Gambert, I., T. Linné. 2018. From rice eaters to soy boys: Race, gender, and tropes of “plant food masculinity”. *Animal Studies Journal* 7/2: 129–179. <https://ro.uow.edu.au/asj/vol7/iss2/8> (abgerufen 20.01.2022).
- Göpel, M. 2020. *Unsere Welt neu denken: eine Einladung*. Berlin: Ullstein.
- Hayward, T. 1997. Anthropocentrism: a misunderstood problem. *Environmental Values* 6/1: 49–63. <https://doi.org/10.3197/09632719776679185>.
- Jahn, T. et al. 2020. Sozial-ökologische Gestaltung im Anthropozän. *GAIA* 29/2: 93–97. <https://doi.org/10.14512/gaia.29.2.6>.
- Kopnina, H., H. Washington, B. Taylor, J. J. Piccolo. 2018. Anthropocentrism: More than just a misunderstood problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31/1: 109–127. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10806-018-9711-1> (abgerufen 20.01.2022).
- McShane, K. 2007. Anthropocentrism vs. nonanthropocentrism: why should we care? *Environmental Values* 16: 169–185. <https://doi.org/10.3197/096327107780474555>.
- Meyer, T. 2003. *Was ist Politik?* Heidelberg: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Muraca, B. 2011. The map of moral significance: A new axiological matrix for environmental ethics. *Environmental Values* 20/3: 375–396. <https://doi.org/10.3197/096327111X13077055166063>.
- Nussbaum, M. 2010. *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Regan, T. 1983. *The case for animal rights*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Singer, P. 1975. *Animal liberation*. London: Harper Collins Publisher.
- Taylor, S. 2017. *Beasts of burden. Animal and disability liberation*. New York: New Press.



Leonie N. Bossert

Diplom-Studium Landschaftsökologie und Naturschutz. Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Postdoc am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Universität Tübingen. Hochschuldozentin an verschiedenen Universitäten und Hochschulen. Forschungsschwerpunkte: Umweltethik, Tierethik, *human-animal studies*, Ethik nachhaltiger Entwicklung, Transformationsforschung und Naturschutzethik.



Lena M. Schlegel

Studium der Politikwissenschaft und Soziologie (B.A.) sowie Friedensforschung und Internationale Politik (M.A.). Doktorandin am Rachel Carson Center for Environment and Society, Ludwig-Maximilians-Universität München. Promotionsstipendiatin im Rahmen des Forschungsclusters *Transformationsforschung* der Heinrich-Böll-Stiftung. Dozentin an mehreren Universitäten. Forschungsschwerpunkte: *environmental humanities* mit Schwerpunkten in internationaler Politik, Umweltsociologie und Umweltethik.