

Från *scala naturae* till animism: om natursynen i rättighetsdiskurser

Anders Melin

Introduktion

Rättighetsdiskurser har ofta omfattat endast människor och det är först under de senaste 50 åren som det blivit vanligare att även inkludera andra levande varelser och naturen. Ofta har naturen endast funnits med i rättighetsdiskurser som en underförstådd bakgrund, även om natursynen är betydelsefull för synen på rättigheter. I det här kapitlet lyfter jag fram denna underförstådda dimension. Syftet är att bidra till debatten om levande varelsers och naturens rättigheter med ett långsiktigt historiskt perspektiv. Fokus ligger på den västerländska historien eftersom det är i denna kontext begreppet rättigheter först utvecklades, även om det har förekommit föreställningar och begrepp som liknar det västerländska rättighetsbegreppet även i andra kulturer (Ishay, 2008). Artikeln baseras på en argumentationsanalys av framför allt den filosofiska och teologiska debatten med några nedslag hos centrala tänkare från det förflutna och nutiden som har haft och har stor betydelse för den västerländska natursynen och synen på rättigheter. Dock är inte avsikten att ge en heltäckande beskrivning av naturens roll i de västerländska rättighetsdiskursernas historia. Jag analyserar också några viktiga konventioner om mänskliga rättigheter, men mitt fokus ligger på frågan om moraliska snarare än juridiska rättigheter.

Åtminstone sedan den industriella revolutionen har den dominerande västerländska natursynen varit instrumentell (Coates, 1998), det vill säga att naturen bara har ett värde som ett medel för människan. Den natursynen har motiverats av att människan har en moralisk särställning i naturen. En sådan särställning har historiskt sett ofta baserats på en tankefigur som kan kallas för *scala naturae* eller *the great chain of being* (Lovejoy, 2017 [1936]), det vill säga idén att det finns en objektiv värdehierarki i naturen där människan står över andra livsformer. Denna tankefigur dominerade den västerländska natursynen

fram till 1800-talet, men blev genom evolutionsbiologins framväxt alltmer problematisk. Särskilt sedan 1970-talet har det blivit vanligare att tillskriva rättigheter även till andra varelser och naturobjekt än människan, såväl till djur som till objekt vilka av den dominerande natursynen inte uppfattas som levande, som floder och berg. Delvis är det ett uttryck för att man vill visa större respekt för vissa ursprungsfolks natursyn. Många ursprungsfolk har en natursyn som med ett västerländskt begrepp kan kallas för animistiskt, det vill säga att naturen i sin helhet, det vill säga människor, djur och växter såväl som berg och floder, är besjälad.

Det här kapitlet inleds med en analys av hur idén om *scala naturae* tar sig uttryck hos några betydelsefulla tänkare från antiken fram till och med 1800-talet. Därefter analyserar jag den nutida diskussionen om levande varelsers och naturens rättigheter.

Scala naturae och människans särställning

Föreställningar om rättigheter som motsvarar dagens idé om mänskliga rättigheter var ovanliga före upplysningstiden. De mänskliga rättigheterna har ändå en västerländsk förhistoria som sträcker sig ända tillbaka till antiken när idéer om moral, rättvisa och lagstiftning började utvecklas (Ishay, 2008). Uppfattningen att det finns en objektiv värdehierarki i naturen och att människan befinner sig högst upp på den har varit vanlig i den västerländska historien. Enligt den ursprungliga idén om *scala naturae* är denna ordning evig och oföränderlig.

Inom den antika grekiska filosofin fanns det olika uppfattningar om icke-mänskliga livsformer och många skolor ville inte dra en skarp gräns mellan människor och icke-mänskliga djur. Vad gäller de presokratiska tänkarna var det flera som argumenterade för vegetarianism, exempelvis Pytagoras. Många företrädare för epikurismen betonade också likheterna mellan människan och andra kännande varelser (Nussbaum, 2022; Sorabji, 1995). Representanter för stoicismen, vilken fick större inflytande på den västerländska natursynen, menade dock att det finns stora skillnader mellan människor och andra livsformer. Andra djur är brutala består utan tankar och känslor och därmed är människan berättigad att behandla dem enbart som medel. Uppfattningen att andra levande varelser och naturen i sin helhet är skapad för människans skull förknippas ofta med kristendomen i dagens debatt, men den företrädades också av många stoiker som levde före vår tideräkning (Coates, 1998).

De grekiska och romerska gudarna hade ofta en stark koppling till naturen och kunde exempelvis representera olika aspekterna av den, som himlen (Zeus), havet (Poseidon) och växtligheten (Demeter) (Coates, 1998). Det var vanligt att tempel låg placerade i lundar som därmed blev förbjudna att huggas ner. Man föreställde sig att det fanns andar, dryader, i vissa träd. Träd som växte utanför de heliga lundarna var det dock fritt fram att fälla. Peter Coates (1998) framhåller att alla de stora grekiska och romerska

tänkarna utgick från en skarp åtskillnad mellan människan och naturen och att det är människans uppgift att forma naturen, genom exempelvis jordbruk, fiske och domesticering av djur.

Stoicismen fick stor betydelse för den kristna natursynen. Många teologer företrädde också uppfattningen att människan har en särställning i naturen, ofta baserad på idén att det endast är människan som är skapad till Guds avbild. Den medeltida teologen Thomas av Aquino (1225–1274) nämns ofta som en representant för idén om *scala naturae* (Tabaczek, 2015). Enligt Thomas har människan som rationell varelse en speciell ställning i skapelsen. Han menade att det finns många likheter mellan människor och djur, eftersom också många djur har såväl förnimmelseförmåga som förmågan att minnas och dra slutsatser av förnimmelser. Det är dock enbart människan som har en intellektuell själ, vilket gör att hon har ett liv efter döden (Thomas av Aquino, 2018 [1274]; Vogler, 2019).

Thomas' teologi präglas i vissa avseenden av en hög uppskattning av naturen. Eftersom naturen är skapad av Gud, återspeglar den Guds godhet. Gud vidmakthåller och bevarar kontinuerligt sin skapelse. Dock finns det enligt Thomas en oöverbryggbar distans mellan skaparen och skapelsen. I likhet med andra medeltida teologer tar han avstånd från en idé som var vanlig under antiken: att naturen har en inneboende, livgivande ande (Thomas av Aquino, 2018, [1274]; Saintmire, 1985, 81–87). Enligt Thomas finns det en hierarkisk ordning i naturen med Gud på toppen. Därunder befinner sig änglarna som är många fler till antalet än materiella varelser och naturobjekt. Människan är den enda av de förkroppsligade varelserna som har en odödlig och rationell själ och befinner sig därmed ovanför djur och växter i hierarkin. Thomas menar att de mer ofullkomliga objekten och varelserna existerar för de mer fullkomliga, andliga varelsernas skull. Jordan existerar för växternas skull, växternas för djurens och djurens för människans skull. Olika objekt och varelser uppfyller det syfte de har fått av skaparen genom att tjäna de varelser som befinner sig högre i hierarkin. Hela den materiella naturen existerar därmed för människans skull, eftersom hon är det enda rationella djuret (Thomas av Aquino, 2018, [1274]; Saintmire, 1985, 88–95; Lovejoy, 2017 [1936], 73–79).

Föreställningen om *scala naturae* är också hos vanlig hos tidigmoderna filosofer. John Locke (1632–1704), som är känd för sin teori om naturliga rättigheter, menade exempelvis att skapelsen är ordnad i steg som går från de enklaste till mer och mer komplicerade organismer i riktning mot ”Skaparens oändliga fulländning” (Rickless, 2020; Lovejoy, 2017 [1936], 8). Han argumenterade för att det finns en tydlig skillnad mellan människor och även de mest intelligenta djuren, eftersom de senare saknar förmåga till abstrakt tänkande (Rickless, 2020).

Även många upplysningsfilosofer, exempelvis Immanuel Kant (1724–1804), omfattade idén om *scala naturae* (Lovejoy, 2017 [1936], 140–141). Kant hade dock en mindre smickrande bild av människan än många av sina föregångare bland filosofer och teologer, eftersom han såg människan som en ganska medioker varelse. Kant menade att det mycket väl skulle kunna finnas varelser på andra planeter som är mycket

intelligentare än människan. Han avfärdade också idén att den icke-mänskliga naturen enbart skulle finnas till för människans skull (Kant, 2008 [1755]; Schönfeld och Thompson, 2019). Likväl betonade Kant människans speciella ställning i naturen på grund av hennes förnuft. Utgångspunkten för Kants etik är att människan inte enbart är ett naturväsen styrt av kroppsliga böjelser, utan också ett förnuftsväsen som fritt kan bestämma sina handlingar. Eftersom människan är ett förnuftsväsen, kan hon inte enbart betraktas som ett medel för att uppnå ett visst syfte. Hon är också ett ändamål i sig själv (Kant, 1997, [1785]). Kants syn på var människa som ett ändamål i sig själv har blivit en viktig grund för att motivera att alla människor har rättigheter.

Idén om *scala naturae* dominerade den västerländska natursynen ända fram till 1800-talet då den blev alltmer ifrågasatt och efterträddes av ett mer dynamiskt och icke-hierarkiskt sätt att se på naturen. Dock höll många 1800-talsfilosofer fast vid åtminstone vissa aspekter av denna idé. Benjamin Berger (2024) menar exempelvis att G. F. W. Hegel, den mest framträdande företrädaren för den tyska idealismen, såg naturen som ett system av stadier eller nivåer. Vad som skilde honom från tidigare tolkningar av *scala naturae* var dock att han menade att de lägre nivåerna ger upphov till de högre i stället för tvärtom. Världens utveckling kan ses som en process av ontologisk fullkomning i stället för en process av degradering (Hegel, 2008 [1807]). Vad gäller rättigheter menade Hegel att endast människor kan tillskrivas rättigheter, eftersom det förutsätter självmedvetenhet och fri vilja (Stewart, 2019). En liknande dynamisk tolkning av *scala naturae* återfinns också hos Schelling (1775–1854), en annan av den tyska idealismens portalfigurer (Schelling, 2007 [1809]; Lovejoy, 2017 [1936], 317–320).

Utvecklingen av evolutionsbiologiska teorier av Charles Darwin och hans efterföljare har emellertid gjort det problematiskt att hålla fast vid idén om en objektiv värdehierarki i naturen där människan är skapelsens krona (Kutschera, 2011). Även om tidiga formuleringar av utvecklingsläran hade vissa drag kvar av idén om en objektiv värdehierarki, har sådana föreställningar efter hand försvunnit från evolutionsbiologin. Numera anser inte evolutionsbiologer att vissa arter är mer primitiva och mindre utvecklade än andra. I stället är alla arter lika anpassade till sina specifika ekologiska nischer. Utifrån evolutionsläran framstår människan bara som en art bland många andra utan någon särställning.

Trots evolutionsbiologins inflytande finns det många nutida filosofer som menar att endast människor kan tillskrivas rättigheter, även om de motiverar det på annat sätt än genom en teori om en objektiv värdehierarki. John Rawls (1921–2002), den kanske mest kände nutida politiske filosofen, hävdar exempelvis att endast människan kan ha rättigheter, eftersom endast människor är moraliska personer (Rawls, 1971). För att vara en moralisk person krävs att en individ har förmågan att bilda sig en uppfattning om det goda och om rättvisa, vilket han menar endast människor kan göra. Rawls hävdar att grymhet mot djur är moraliskt fel, men att plikter kopplade till rättvisa endast kan riktas mot människor.

Levande varelsers rättigheter

Att tillskriva andra levande varelser än människor egenvärde och i vissa fall rättigheter har blivit allt vanligare under de senaste 60 åren. Två av de viktigaste inspirationskällorna till detta ändrade moraliska förhållningssätt är evolutionsbiologins och ekologins framväxt samt den romantiska rörelsen som varade från slutet av 1700-talet till mitten av 1800-talet (Coates, 1998). Zoologen Ernest Haeckel (1834–1919) beskrivs ofta som den som myntade begreppet ekologi. Han kritiserade idén om människans särställning i naturen och menade att människor inte nödvändigtvis är mer värda än andra varelser.

Den romantiska rörelsen kännetecknades av en längtan till gemenskap med naturen och ett förakt för det förkonstlade stadslivet (Coates, 1998). Romantiken ledde till en omvärdering av den vilda naturen som tidigare hade upplevts som ful och hotfull. En annan känslighet för djurs välfärd och ett avståndstagande från grymhet mot djur utvecklades, vilket bland annat resulterade i bildandet av det Brittiska kungliga sällskapet för att förebygga grymhet mot djur år 1836.

Från 1960-talet och framåt växte den nutida miljörörelsen och djurrättsrörelsen fram (Benson, 2020; Traïni, 2016) och med inspiration från dessa rörelser har det uppstått två nya delområden inom den tillämpade etiken: djuretik och miljöetik. En central frågeställning inom dessa områden är huruvida också andra varelser än människan ska tilldelas moralisk status, det vill säga att vi bör ta hänsyn till dem för deras egen skull (Light och Rolston, 2002). Olika ståndpunkter har utkristalliserats i den djur- och miljöetiska debatten. En grundläggande indelning görs mellan antropocentrism och icke-antropocentrism. Antropocentrismen står för uppfattningen att endast människor har moralisk status och icke-antropocentrismen för att även andra levande varelser och naturobjekt kan ha det. Icke-antropocentrismen kan i sin tur delas upp mellan sentientism (ibland även kallad zoocentrism), biocentrism och ekocentrism. Enligt sentientismen har endast kännande varelser moralisk status, enligt biocentrismen också andra icke-kännande individuella varelser, och enligt ekocentrismen även ”ekologiska helheter” som arter och ekosystem.

Bland de icke-antropocentriska ståndpunkterna har sentientismen fått störst genomslag. Peter Singer (2011), den kanske mest kände företrädaren för sentientismen, är utilitarist och uttrycker inte människans moraliska ansvar för djur primärt i termer av rättigheter. En annan av pionjärerna inom den nutida djuretiska debatten, Tom Regan, argumenterar emellertid för att vissa kännande djur bör tillskrivas rättigheter (Regan, 2004 [1983], xvi–xvii, 279–280). Han argumenterar för att primärt mentalt normala däggdjur som är minst ett år gamla delar vissa moraliskt relevanta egenskaper med människor. De har förnimmelselförmågor, känslomässiga förmågor, förmågor att agera målinriktat samt känslomässiga förmågor. De kan därför beskrivas som ”livssubjekt”. Regan hävdar att både mänskliga och icke-mänskliga livssubjekt har inneboende värdighet, vilket medför en grundläggande rättighet att bli respekterad och att inte bli behandlad enbart som en resurs för andra.

Martha Nussbaum (2006, 2022) har gett viktiga bidrag till de senaste decenniernas diskussion om djurs rättigheter med utgångspunkt i hennes version av *the Capabilities Approach*, på svenska översatt till *förmågeansatsen*. Hon beskriver sin version av förmågeansatsen som en form av rättighetsteori (2011, 62). Nussbaum betonar i större utsträckning än Regan att kännande djur också bör ses som agenter och subjekt. Därmed har vi plikter baserade på rättvisa mot djur, inte bara plikter baserade på medlidande. Vi bör inte se dem enbart som objekt för medlidande eftersom en sådan uppfattning inte uppmärksammar att någon bör klandras om de utsätts för lidande (2006, 329–338; Melin och Kronlid, 2016).

Nussbaum menar att en varelse måste ha någon form av subjektiv upplevelse för att kunna betraktas som ett rättvisesubjekt (2022, 119). De nödvändiga och tillräckliga villkoren för att vara ett rättvisesubjekt är att det ska ha förmåga att känna och kognitiv medvetenhet om objekt. Ett rättvisesubjekt ska också kunna eftersträva vad som är gott och undvika vad som är dåligt för subjektet i fråga (2022, 138). Nussbaum drar slutsatsen att det finns vetenskapliga bevis för att många former av djur uppfyller kriterierna för att vara ett rättvisesubjekt, som däggdjur, fiskar, fåglar och bläckfiskar (2022, 141–148). Nussbaum hävdar alltså, till skillnad från Regan, att fler former av djur än enbart däggdjur kan ses som rättighetsbärare, bland annat understött av de senaste decenniernas forskning.

Det finns också en diskussion om huruvida andra varelser än de vi vet är kännande ska tilldelas moralisk status, även om den diskussionen sällan har förts i termer av rättigheter. Idén att även växter har rättigheter diskuteras dock av Michael Marder (2013) som utgår från de senaste decenniernas forskning om växters beteende. Enligt honom visar denna forskning att växter kan tillskrivas subjektivitet eftersom de anpassar sig efter sin omgivning, bland annat genom att avge biokemikalier som lockar till sig rovdjur vilka äter de insekter som hotar dem. Eftersom de är subjekt på ett liknande sätt som djur, har vi anledning att tillskriva dem rättigheter. Dock bör det påpekas att teorier om att växter är kännande och intelligenta fortfarande är kontroversiella och tillbakavisas av många forskare (Hall, 2011).

Naturens rättigheter

Naturen började uppmärksammas i den politiska diskussionen om rättigheter under 1900-talet. Då var det ofta i termer av människans naturmiljö, vilket implicerar att det fanns en instrumentell syn på naturen. Ett viktigt exempel på den instrumentella synen är FN-konferensen om människans livsmiljö i Stockholm 1972, vilken är en central utgångspunkt för den nutida miljölagstiftningen (Turner, 2019). Ett resultat av FN-konferensen 1972 var den så kallade Stockholmsdeklarationen, som innehåller en uppsättning principer om miljö och rättigheter. Den första principen framhåller att människan har en grundläggande rättighet till lämpliga livsförutsättningar i en miljö som tillåter välbefinnande och ett värdigt liv. Den framhåller också att människan har ett

ansvar att skydda och förbättra miljön för nutida och framtida generationers skull. Den nämner dock inget om att andra livsformer har rättigheter eller ett egenvärde, oberoende av deras nytta för människan (UN, 1972). Inte heller i Riodeklarationen, som var ett resultat av FN-konferensen om miljö och utveckling i Rio de Janeiro 1992, sägs det något om att andra livsformer har ett egenvärde (UN, 1992a). Det finns emellertid exempel på andra FN-dokument från samma tid där andra livsformers värde nämns, exempelvis Konventionen om biologisk mångfald. Den konventionen lyfter fram att den biologiska mångfalden även har inneboende värde och inte enbart olika former av instrumentella värden (UN, 1992b).

Idén att naturen enbart har ett instrumentellt värde för människan har på senare tid ifrågasatts alltmer, både inom den politiska och den akademiska debatten. Särskilt under de senaste 20 åren har flera miljörelser lanserat idén att rättigheter inte bara ska tillskrivas kännande varelser utan även olika naturobjekt som floder, sjöar och berg. Tillskrivande av rättigheter till sådana entiteter förekommer också i rättsliga och politiska sammanhang. Exempelvis är sedan 2008 naturens rättigheter en del av Ecuadors grundlag (Ecuador, 2008, reviderad 2021). Artikel 71 i Ecuadors grundlag säger att naturen har rätt till respekt för sin existens och rätt till respekt för att kunna upprätthålla och återskapa sina livscyklar, strukturer och evolutionära processer. Artikel 72 säger att naturen har rätt att bli återställd (Guzmán, 2019). Tillskrivandet av rättigheter till naturen i Ecuadors nya grundlag har blivit en inspirationskälla för liknande förändringar i andra delar av världen. Nya Zeeland gav exempelvis rättsligt personskap till Whanganuifloden år 2014. Juan José Guzmán (2019) menar att när naturen tillskrivs rättigheter är det ett stort steg för att skydda ursprungsfolk eftersom det innebär ett erkännande av icke-västerländska naturuppfattningar. Han hävdar att tillskrivandet av rättigheter till naturen baserar sig på en holistisk förståelse av livet enligt vilken människor och andra varelser tillhör samma livscykel. Naturen är ett levande väsen och inte enbart ett objekt med instrumentellt värde för människan. Ursprungsfolk har försvarat en sådan förståelse som en del av en historisk frigörelseprocess från kolonialisering av deras territorier.

Guzmán (2019) beskriver att när naturens rättigheter etableras i Ecuadors grundlag är det ett resultat av ursprungsfolkens kamp och ett sätt att avkolonisera en diskurs som traditionellt har fungerat som ett instrument för kolonialisering. Naturens rättigheter i grundlagen kan alltså ses som ett sätt att inkludera ursprungsfolks narrativ i diskursen om mänskliga rättigheter. Guzmán (2019) ser etableringen av naturens rättigheter som en nödvändig avkoloniseringsprocess och menar att icke-västerländska erfarenheter och verklighetsuppfattningar måste inkluderas vid utformningen av mänskliga rättigheter. Lokala uppfattningar som har sina rötter i systematiskt marginaliserade former av kunskap behöver uppmärksammas. Han menar därför att man måste ta större hänsyn till ursprungsfolks verklighetsuppfattningar. Guzmán hävdar att en sådan process har ägt rum i Latinamerika sedan 1990-talet då sociala rörelser har krävt erkännande och rättvisa

för ursprungsfolk. Kampen i Latinamerika och i andra delar av världen har bland annat mynnat ut i FN:s deklaration om ursprungsfolkens rättigheter från 2007 (UN, 2007).

Animismen gör comeback

Genom inflytandet från ursprungsfolk har alltså animismen fått sin comeback i den västerländska debatten om miljö och rättigheter. Begreppet *animism* myntades av Sir Edward Burnett Tylor (1832–1917), som betraktas som antropologins grundare (Tylor, 1871) och står för uppfattningen att naturen i sin helhet är besjälad. Tylor tog starkt avstånd från animismen som han menade byggde på en barnslig och förvirrad oförmåga att skilja mellan det levande och det icke-levande. Tylors uppfattning kritiseras dock av nutida forskare, bland annat Christiana Ochoa (2021) som menar att hans resonemang bygger på problematiska hierarkiska dikotomier mellan civiliserade och ociviliserade, människa och natur respektive vetenskap och vidskepelse. Dessa dikotomier har präglat den samhällsvetenskapliga forskningen under lång tid, men har ifrågasatts under de senaste decennierna. Många nutida samhällsvetare är öppna för icke-västerländska kulturers kunskapsnyer och verklighetsuppfattningar.

En viktig föregångare till dagens debatt om naturens rättigheter är juristen Christopher D. Stones artikel från 1972 där han ifrågasatte den västerländska instrumentella natursynen. I stället argumenterade han för att vi ska ge juridiska rättigheter till olika naturobjekt, både skogar, hav och floder. Att dessa objekt inte kan företräda sig själva är enligt Stone inget hållbart argument för att inte tillskriva dem rättigheter. Precis som för människor med kognitiva funktionshinder och för icke-levande objekt som företag kan vi utse förmyndare för naturobjekt som får till uppgift att tillgodose deras intressen (Stone, 1972).

Tanken att tillskriva rättigheter till naturobjekt är även inspirerad av utvecklingen inom miljöetiken där en del filosofer, exempelvis Freya Mathews (2003) och Val Plumwood (1993), har väckt liv i panpsykismen som en verklighetsuppfattning. Panpsykismen har en liknande betydelse som animism och innebär att allting har ett medvetande (Ochoa, 2021).

Också inom den kristna teologin har det skett en betydelsefull förändring under de senaste 50 åren när många teologer har tagit avstånd från den tidigare dominerande instrumentella synen på naturen. Mark Wallace (2019) argumenterar exempelvis för en kristen form av animism. Han är kritisk till den moderna västerländska uppfattningen att föreställningar om naturen som besjälad enbart är vidskepelse. I stället menar han att vi inte kan upprätthålla en skarp distinktion mellan levande och icke-levande (Wallace, 2019). För att motivera större miljömedvetenhet menar Wallace att vi behöver förändra vår syn på jorden. Som ett alternativ till dagens dominerande mekaniska och ”avförtrollade” syn på naturen beskriver han jorden som en levande och besjälad varelse (Wallace, 2019; Melin, 2023). Det finns också vissa nutida teologer som argumenterar för att även andra levande varelser och naturobjekt ska tillskrivas rättigheter. Daniel P.

Scheid (2016) argumenterar för en tolkning av skapelse läran enligt vilken alla varelser har värdighet, inte bara människan. Både levande varelser och naturobjekt ska tillskrivas vad han kallar för "jodrrättigheter", som ska garantera en viss miniminivå av rättvisa. Dock håller Scheid fast vid idén att människan har en särställning i skapelsen och att vi har rätt att döda andra levande varelser för att kunna överleva.

Tanken att tillskriva moraliska rättigheter till naturobjekt som berg, floder och sjöar har emellertid mötts av kritik (se exempelvis Baard, 2021). I debatten om rättigheter finns det två huvudsakliga uppfattningar om hur rättigheter kan grundas: utifrån viljeyttringar eller utifrån intressen (Wenar, 2020, 7). Baserat på den dominerande västerländska natursynen är det mycket tveksamt om berg, floder och sjöar uppfyller något av dessa kriterier. Vi har därmed alternativen att antingen föreslå andra kriterier eller att dra slutsatsen att i princip alla objekt kan ha rättigheter. Om vi väljer det senare alternativet, måste vi gå med på att också mänskliga artefakter har rättigheter, som ett kärnkraftverk eller en dator. Det blir ett problem eftersom en rättighet normalt sett innebär ett prioriterat anspråk (Nickel, 2007). Om i princip alla objekt skulle ha rättigheter skulle väldigt många handlingar skulle kunna ses som rättighetskränkningar och därmed otillåtna eller åtminstone moraliskt problematiska.

Utifrån animistiska föreställningar kan man hävda att också naturobjekt som floder och sjöar har intressen och därmed bör ses som rättighetsbärare. Frågan är dock vilken roll animistiska föreställningar bör spela i politiska sammanhang om det finns många individer i ett samhälle som inte delar dem? Nutida liberala politiska filosofer brukar hävda att grundläggande rättvisepprinciper måste baseras på någon form av konsensus. Rawls (1993) argumenterar exempelvis för att rättvisepprinciper bör baseras på en överlappande konsensus mellan vad han kallar för "övergripande doktriner" (comprehensive doctrines), det vill säga olika religiösa verklighetsuppfattningar eller filosofiska teorier. Enligt ett sådant resonemang blir det problematiskt att basera lagstiftning på animistiska idéer som inte delas av alla eller åtminstone de flesta i ett samhälle. I den nuvarande debatten om mänskliga rättigheter är många överens om att vi måste respektera ursprungsfolks rättigheter, men det innebär inte nödvändigtvis att vi måste acceptera deras syn på naturen.

En annan invändning mot naturens rättigheter är att de egentligen inte är förenliga med ursprungsfolks ontologier. Mihnea Tănăsescu (2020) menar exempelvis att det västerländska rättighetsbegreppet inte stämmer överens med hur många ursprungsfolk relaterar till och interagerar med sin omgivning. Han tar sin utgångspunkt i en fallstudie av lagstiftningen om naturens rättigheter i Ecuador och Aotearoa, Nya Zeeland, och hävdar att ursprungsfolk i dessa länder har en relationell ontologi som inte utan vidare kan förenas med rättighetsbegreppet. Vad som primärt existerar är relationer mellan föränderliga varelser och inte individer som separeras av olika kriterier. Tănăsescu (2020) hävdar att dessa relationella ontologier utmanar den västerländska universalismen och det som finns inbyggt i det begreppet. Han menar att ursprungsfolks ontologier inte kan kategoriseras som ekocentriska, eftersom de inte förutsätter en västerländsk,

modernistisk idé om naturen som en totalitet. I stället bygger dessa ontologier på kontextspecifika interaktioner och släktskapsrelationer mellan människor och icke-mänskliga varelser och inte på en strikt uppdelning mellan människan och naturen. Det kan därför ifrågasättas om tillskrivandet av rättigheter till naturen gynnar ursprungsfolk såsom det ofta antas i debatten eller om det blir ett nytt uttryck för västerländsk kolonialisering.

Diskussion

Den västerländska idéhistorien har länge dominerats av idén om en objektiv värdehierarki i naturen där människan har en särställning och därmed är den enda rättighetsbäraren. Sedan evolutionsbiologins framväxt har det emellertid blivit allt svårare att hålla fast vid idén om människans särställning. De senaste decenniernas forskning om djur och växter har också visat att de har förmågor och egenskaper som utmanar uppfattningen att de objektivt sett är underlägsna människan. Därmed har frågan aktualiserats om också andra levande varelser bör tilldelas rättigheter. Hittills har den moraliska uppfattningen att djur har rättigheter vunnit störst genomslag, bland annat för att den har varit lättast att motivera utifrån standpunkten att människor har rättigheter. Den ökade biologiska kunskapen visar att människan i många avseenden är ett djur bland andra och det blir därmed svårt att motivera att vi ska tilldelas rättigheter som icke-mänskliga djur saknar.

Vad gäller tilldelandet av rättigheter till växter är det mer tveksamt om växterna kan anses vara kännande och därmed vara rättighetsbärare. Även tilldelandet av rättigheter till icke-levande naturobjekt skapar problem. Utifrån den västerländska natursynen uppfyller dess objekt inte kriterierna om att ha antingen vilja eller intressen, som traditionellt har definierat rättighetsbärare. Om vi i stället utgår från ursprungsfolks natursyn aktualiseras problemet att deras relationella natursyn ofta kolliderar med det västerländska rättighetsbegreppet.

Svårigheterna med att tilldela rättigheter till växter och naturobjekt visar att rättighetsbegreppet kanske inte är det bästa för att fånga människors moraliska relation till andra levande varelser och naturobjekt, särskilt till dem som är mycket olika oss själva.

Referenser

- Baard, P. (2021). Fundamental Challenges for Rights of Nature. I D.P. Corrigan, and M. Oksanen, *Rights of Nature: A Re-examination*, (s. 156–175). London: Routledge.
- Berger, B. (2024). *Schelling, Hegel, and the Philosophy of Nature*. New York: Routledge.

- Benson, E.S. (2020). *Surroundings: A History of Environments and Environmentalisms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Coates, P. (1998). *Nature: Western Attitudes since Ancient Times*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Ecuador (2008, reviderad 2021). *Constitution*.
- Guzmán, J.J. (2019). Decolonizing Law and expanding Human Rights: Indigenous Conceptions and the Rights of Nature in Ecuador. *Deusto Journal of Human Rights*, 4: 59–86.
<https://dx.doi.org/18543/djhr-4-2019pp59-86>.
- Hall, M. (2011). *Plants as Persons: A Philosophical Botany*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Ishay, M. (2008). *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press.
- Kant, I. (2008, ursprungligen publicerad 1755). *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (översatt av I. Johnston). Arlington, VA: Richer Resources.
- Kant, I. (1997, ursprungligen publicerad 1785). *Grundläggning av sedernas metafysik* (översatt av B. Lindgren). Göteborg: Daidalos.
- Kutschera, U. (2011). Opinion: From the scala naturae to the symbiogenetic and dynamic tree of life. *Biology Direct*, 6 (33).
- Light, A., Rolston, H. (red.) (2002). *Environmental Ethics: An Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Lovejoy, A.O. (2017, ursprungligen publicerad 1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. London and New York: Routledge.
- Marder, M. (2013). Should plants have rights? *The Philosophers' Magazine*, 62, 46–50.
- Mathews, F. (2003). *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. New York, NY: State University Press of New York Press.
- Melin, A. (2023). Om kristen animism: en kritisk granskning av Mark I. Wallaces ekoteologi. I D. Augustsson, C. Carlström, E. Hall och B. Liljefors-Persson, *Religion och samhällsförändring: Aktuella perspektiv i religionsvetenskaplig forskning* (s. 201–214). Stockholm: Liber.
- Melin, A., Kronlid, D. (2016). Should we ascribe capabilities to sentient animals? A critical analysis of the extension of Nussbaum's Capabilities Approach. *De Ethica*, 3 (2): 53–63.
<https://doi.org/10.3384/de-ethica.2001-8819.163253>.
- Nickel, J.W. (2007). *Making Sense of Human Rights* (second edition). Malden, MA: Blackwell.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2022). *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. New York: Simon & Schuster.
- Ochoa, C. (2021). Nature's Rights. *Michigan Journal of Environmental & Administrative Law*. 11 (1): 39–86. <https://doi.org/10.36640/mjeal.11.1.natures>.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

- Regan, T. (2004 [ursprungligen publicerad 1983]), *The Case for Animal Rights* (updated with a new preface), Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Rickless, S. C. (2020). Locke on the Probability of the Mind's Immateriality. *Locke Studies*, 20, <https://doi.org/10.5206/lis.2020.10677>.
- Saintmire, P. (1985). *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Scheid, D. P. (2016). *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Schelling, F.W.J. (2007, ursprungligen publicerad 1809). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Schönfeld, M. och M. Thompson (2019). Kant's Philosophical Development. I E.N. Zalta, U. Nodelman (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-development/> (substantiell revidering fredag 22/11, 2019).
- Singer, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Soraabji, R. (1995). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stewart, J. (2019). Hegel's Theory of the Emergence of Subjectivity and the Conditions for the Development of Human Rights. *Filozofia*, 74 (6), 456–471.
- Stone, C.D. (1972). Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, 45, 450–501.
- Tabaczek, M. (2015). Thomistic Response to the Theory of Evolution: Aquinas on Natural Selection and the Perfection of the Universe. *Theology and Science*, 13 (3): 325–344, <https://doi.org/10.1080/14746700.2015.1053761>.
- Tănăsescu, M. (2020). Rights of Nature, Legal Personality, and Indigenous Philosophies. *Transnational Environmental Law*, 9:3, 429–453.
- Thomas av Aquino (2018, ursprungligen publicerad 1274). *Summa Theologica*. Claremont, CA: Coyote Cannon Press.
- Traïni, C. (2016). *The Animal Rights Struggle: An Essay in Historical Sociology*. Amsterdam University Press.
- Turner, S. J. (2019). Introduction: A Brief History of Environmental Rights and the Development of Standards. I S. J. Turner, D. L. Shelton, J. Razzaque, O. McIntyre, & J. R. May (red.), *Environmental Rights: The Development of Standards* (s. 1–10). Cambridge University Press.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vols. London: John Murray.
- United Nations (1972). *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*.
- United Nations (1992a). *Rio Declaration*.
- United Nations (1992b). *Convention on Biological Diversity*.
- United Nations (2007). *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*.
- Vogler, C. (2019). The Intellectual Animal. *New Blackfriars*, 100 (1090): 663–676. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12503>.

Wallace, M. I. (2019). *When God Was a Bird: Christianity, Animism and the Re-Enchantment of the World*. New York: Fordham University Press.

Wenar, L. (2020). Rights. I E.N. Zalta, U. Nodelman (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/rights/> (substantiell revidering måndag 24/2, 2020).