



Anne Conway og revitaliseringen av naturen: Conways miljøetikk som et alternativ til Aristoteles og Spinoza

Anne Conway and the Revitalization of Nature: Conway's Environmental Ethics as an Alternative to Aristotle and Spinoza

Fredrik Nilsen

Førsteamanuensis i filosofi, UiT – Norges arktiske universitet

fredrik.nilsen@uit.no

Trine Antonsen

Forsker II, Norce Research

tria@norce-research.no

Sammendrag

I den økofeministiske klassikeren *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980) fremhever Carolyn Merchant måten Anne Conway (1631–1679) kritiserer det dominerende mekanistiske natursynet ved å hevde at alt i naturen er fylt med liv. For i Conways verk *Principles of the most Ancient and Modern Philosophy* (1690) finner vi et natursyn hvor «den anorganiske naturen», slik som jord, stein og fjell, har liv og derfor må behandles på en god måte. Vi søker å vise at Conways posisjon faller mellom Aristoteles' og Spinozas, da hun på den ene siden er enig med Spinoza i at hele naturen har liv, mens hun på den andre siden opererer, i likhet med Aristoteles, med et hierarki i skaperverket mellom mennesker, dyr, planter og stein. Conway har slik vært betydningsfull for fremveksten av en miljøetikk som skiller seg fra både pliktetikken og utilitarismen, samtidig som den representerer et alternativ til det dominerende dualistiske natursynet. Likevel er det spenningsfylt hvordan økofeminismen skal forholde seg til Conways hierarkiske tenkning, da miljøfilosofien generelt, og økofeminismen i særdeleshet, har vært opptatt av å bryte med antroposentriske forutsetninger.

Nøkkelord

Anne Conway, Aristoteles, Baruch de Spinoza, Carolyn Merchant, monisme, økofeminisme, miljøetikk, feministisk filosofi

Abstract

In the ecofeminist classic *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), Carolyn Merchant highlights the way Anne Conway (1631–79) criticizes the dominant mechanistic view of nature by claiming that everything in nature is filled with life. In Conway's work *Principles of the most Ancient and Modern Philosophy* (1690), we find a view of nature where the inorganic nature, such as earth, stones, and mountains, has life and therefore needs to be treated in a good way. We try to show that Conway's position falls between that of Aristotle and Spinoza in that she, on the one hand, agrees with Spinoza that the whole of nature has life but, on the other hand, operates, as Aristotle, with a hierarchy in the creation between humans, animals, plants, and stones. Conway has thus been significant in the emergence of an environmental ethic that differs from both duty ethics and utilitarianism, and at the same time represents an alternative for the dominant dualistic view of nature. Nevertheless, it is contentious how ecofeminism should relate to Conway's hierarchical thinking, since environmental philosophy in general, and ecofeminism in particular, have been concerned with the breaking away from anthropocentric premises.

Keywords

Anne Conway, Aristotle, Baruch de Spinoza, Carolyn Merchant, monism, ecofeminism, environmental ethics, feminist philosophy

Den stadig voksende miljøbevegelsen har ført med seg en økt interesse for filosofihistoriske perspektiver som kan inspirere til alternativer til dominerende narrativer om naturen i moderne tid. Blant økologiske tenkere ser man referanser til så vel Aristoteles som Baruch de Spinoza. Aristoteles' naturfilosofi lærer at det i enhver levende ting finnes en indre drivkraft etter å aktualisere sine mulige egenskaper, mens Spinoza fremmer en panteisme der det er noe åndelig ved alt i naturen. Nasjonalt finner vi forkjærligheten for disse ideene hos økologiske tenkere som Hjalmar Hegge (1993) og Arne Næss ([1973] 1976). Internasjonalt har Aristoteles inspirert en miljøetikk basert i dydsetikken, samtidig som den feministiske omsorgsetikken har forbindelser til både Aristoteles og Spinoza (Cafaro og Sandler 2005). I denne artikkelen tar vi, inspirert av Carolyn Merchants banebrytende bidrag til økofeminisme, verket *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* fra 1980, til orde for at et interessant – og lite brukt – alternativ er å finne i den kvinnelige 1600-tallsfilosofen Anne Conway. Conway opererer, i likhet med Aristoteles, med et hierarki hvor mennesket rangeres over den øvrige naturen, samtidig som hun, i likhet med Spinoza, hevder at hele naturen har liv, og dermed krav på å bli behandlet på en god og bærekraftig måte.

Vi gir først en kort skisse av Conways biografi. I likhet med de fleste kvinnelige tenkere i historien, er hun en relativt ukjent aktør i den vestlige filosofiske kanon, en tradisjon som klart er dominert av menn. Deretter skisserer vi kort noen hovedtrekk ved økofeministisk tenkning før vi vier mer plass til hovedlinjene i Conways implisitte kritikk av Aristoteles og eksplisitte kritikk av Spinoza. Vi bestreber oss så på å vise hvordan hennes tenkning representerer en mellomposisjon mellom dem. Til slutt forsvarer vi, gjennom en sammenlikning med pliktetikk, utilitarisme og den miljøfilosofiske kritikken av disse, hvorfor vi mener at Conways vitalisme og ansatser til en feministisk miljøetikk representerer et reelt etisk alternativ for økologiske tenkere og bevegelser i dag.

Hvem var Anne Conway?

Anne Finch Conway ble født i London i 1631. Hun viste tidlig prov på filosofisk talent, men som kvinne hadde hun ingen mulighet for å få høyere utdanning. Gjennom sin halvbror, som studerte ved Cambridge, lyktes hun imidlertid å komme i kontakt med den kjente Cambridge-platonisten Henry More. More begynte å korrespondere med henne og ga henne en innføring i kartesiansk filosofi. Av spesiell betydning for det følgende er at More også introduserte Conway for den filosofiske retningen nyplatonisme. I nyplatonismen finner vi nemlig ideen om at det er et åndelig eller guddommelig aspekt ved alt i naturen, noe som også skulle komme til å bli en sentral antakelse i Conways filosofi.

Gjennom mesteparten av livet var Conway sterkt plaget av migrene. Denne lidelsen brakte henne i kontakt med den flamske legen og filosofen Francis Mercury van Helmont. Van Helmont lyktes ikke med å kurere henne, men de to utviklet et sterkt vennskap. For å følge opp Conway i det daglige bosatte van Helmont seg på godset til Conway og ektemannen Edward Conway, nemlig Ragley Hall i Warwickshire. Vennskapet med van Helmont inspirerte Conway til å konvertere til kabbala, en mystisk jødisk religiøs retning som blant annet lærer at sjel og legeme utgjør ytterpunktene på et spekter som alt i universet kan plasseres innenfor. De siste årene av sitt liv konverterte Conway, sammen med van Helmont, til kvekerbevegelsen. Denne bevegelsen er fremfor alt karakterisert av sterkere vekt på personlig gudserfaring, følelser, lidenskap og engasjement enn på boklig lærdom. Conway døde i 1679, bare 47 år gammel (Nilsen 2021).

Økofeminisme

I Merchants verk, som altså har vært viktig for fremveksten av den filosofiske miljøfilosofien, diskuteres Conways tenkning i et eget kapittel (1980:253ff, se også 1979). Det er tydelig at Merchant mener å finne en alternativ måte å betrakte og omgås naturen på i Conways tenkning sammenliknet med det mekanistiske natursynet vi finner hos tenkere som Francis Bacon, Galileo Galilei, William Harvey, Thomas Hobbes, René Descartes og Isaac Newton. Det er nettopp dette Merchant henspiller på i tittelen på verket sitt etter som hun mener at naturen «døde» gjennom den mekaniseringen og kvantifiseringen av naturen som fant sted i tidlig moderne tid (1980:5, 42f). Mot denne strømmen av mekanistiske teorier, hvor alle protagonistene er berømte mannlige filosofer og vitenskapsmenn, står Conway med sitt monistiske og vitalistiske alternativ der hele naturen blir betraktet som en levende organisme. Gjennom å hente frem dette historiske eksemplet på en kvinne som gikk mot strømmen i sin samtid, søker Merchant å revitalisere eller «gjenopplive» naturen. Vi er enige med Merchant i at Conway representerer et interessant alternativ til et mekanistisk natursyn. I tillegg finner vi hos Conway en ansats til en miljøetikk som skiller seg fra de mer brukte alternativene Aristoteles og Spinoza. Før vi går nærmere inn i en diskusjon av dette, vil vi skissere noen generelle kjennetegn ved moderne økofeminisme.

I likhet med Conway har moderne feminister bidratt til en utvidelse av en tradisjonell etikk til å inkludere miljø- og dyreetikk (Gruen 1996; Slicer 1991). Økofeminister tematiserer nemlig kvinners rolle i å forbedre forhold mellom mennesker, dyr og natur og å løse klima- og miljøutfordringer. Begrepet har sitt opphav på 1970-tallet (d'Eaubonne 1974), men økofeminisme ble etablert som filosofisk posisjon først på 1980-tallet og kjennetegnes, i store trekk, av å sette undertrykkelse av kvinner og utnytting av natur i sammenheng og å kritisere mannlige bias i den vestlige tenkningen om natur og kjønn (Bolsø og Bang Svendsen 2015; Merchant 1980; Plumwood 1993; Warren 2014). Den påpeker hvordan verdier, sosiale praksiser og syn på virkeligheten henger sammen og danner bakteppet for undertrykkelse og utnytting. Videre stiller økofeminister seg gjerne kritiske til det mekanistiske natursynet, som har sitt opphav i teorier som skiller kroppen og det materielle fra det åndelige eller immaterielle. Hvordan både dette begrepslige rammeverket og natursynet har preget både vitenskapen og kulturen, kan knapt overvurderes og har vært – og er fortsatt – gjenstand for diskusjon og kritikk.

Vi kan ikke dekke hele bredden av økofeministiske bidrag her, men nøyer oss med å peke på tre fellestrekk. For det første er økofeminister, i likhet med Conway, kritiske til de begrepslige rammene i moderne tenkning og særlig tendensen til dikotomisk tenkning, som skiller mellom rasjonalitet og følelser, mellom kropp og sinn og mellom natur og kultur. Hierarkisk tenkning er uløselig knyttet til slike dikotomier, der for eksempel kultur er raffinert natur, mens rasjonalitet er å holde følelsene under kontroll. Økofeminismen tar et oppgjør med forståelser av kjønn som basert i slike dualismer (Cuomo 1998; Merchant 1980, 2006, 2020; Plumwood 1993; Warren 2000). For det andre fremhever økofeminister likheter og forbindelser mellom undertrykking av kvinner og utnytting av naturen. Verdier, sosiale praksiser og syn på virkeligheten forstås som å henge tett sammen, og våre strategier for å forstå og endre både undertrykking av mennesker og videre utnytting av naturen må reflektere disse forbindelsene (Cuomo 1998). Miljøorganisasjoner og feministiske grupper bør slik ikke bare være gode allierte, men de er så tett forbundne at den ene saken rett og slett ikke kan løses uten den andre. For det tredje kjennetegnes økofeminisme av en vektlegging av omsorg, empati og relasjoner. Hvis vi fremhever en organisk i stedet for en mekanisk naturforståelse, vil vår plass i en større sammenheng danne et annet grunnlag for etikken

enn den typisk vestlig atomistiske eller individualistiske. Omsorgsetikken, en feministisk etikk som i utgangspunktet kritiserte en kjønn bias i moderne teorier (Gilligan 1982; Petersen 2008), har dermed funnet sin relevans også innenfor miljøfilosofi, bioetikk og økofeminisme (Cuomo 1998; Preston og Antonsen 2021; Puig de la Bellacasa 2017; Whyte og Cuomo 2017).

Conways natursyn mellom Aristoteles og Spinoza

I sitt eneste verk, *Principles of the most Ancient and Modern Philosophy* [heretter: *Principles*], tar Conway et oppgjør med tre av de ledende filosofene i sin samtid, nemlig Hobbes, Descartes og Spinoza. Verket ble utgitt posthumt og anonymt i 1690 av van Helmont sammen med verket *Two Hundred Queries* av van Helmont selv. Dette førte til at mange, deriblant den tyske filosofihistorikeren Heinrich Ritter, feilaktig tilskrev verket til van Helmont (Merchant 1980:254, 1979:256). Ifølge Sarah Hutton (2004:232) var det først ved Marjorie Hope Nicolsons utgivelse av Conways brev i 1930 at spørsmålet om forfatterskap ble endelig avklart. Før utgivelsen ble verket oversatt fra engelsk til latin for at det skulle bli tilgjengelig for hele den lærde verden. Allerede to år etter ble det oversatt tilbake til engelsk, da det også kunne være av interesse for den ikke-lærde delen av befolkningen. Den opprinnelige engelske utgaven har gått tapt, men både den latinske og engelske oversettelsen er bevart.

Conway diskuterer ikke Aristoteles' naturfilosofi eksplisitt i *Principles*, slik hun gjør med Spinozas panteisme. Likevel mener vi at hennes tenkning inneholder en implisitt kritikk av den psykologiske teorien som inngår i hans naturfilosofi. Vi vender først oppmerksomheten mot denne kritikken før vi beveger oss over til hennes kritiske bemerkninger til Spinoza.

Kritikk av Aristoteles

Aristoteles (384–322 fvt.) hevder at mennesket er en «substans» bestående av «form», som er dets sjel, og «stoff», som utgjør dets legeme (2014c:1437, 1439, 1440, 1443f). Det er særlig begrepet sjel som har relevans for vårt formål. Med «sjel» (*psyke*) menes det som har liv, og alle levende vesen har dermed sjel (2014c:1441, 1501). Planter, dyr og mennesker er vesen som selv er i stand til bevegelse og forandring, og har derfor sjel (2014c:1427f). Sjelens form forklares av Aristoteles som en realisering av det iboende potensialet hos legemet eller stoffet. Med dette innføres et hierarki: En plante har vegetativ sjel, hvilket ikke bare innebærer ernæringsevne, men også evne til å formere seg (2014c:1441f, 1444, 1447, 1503). Et dyr har de samme sjelsevner som planter, men har i tillegg persepsjonsevne, hvilket inkluderer evner til bevegelse og følelse (2014c:1441f, 1444f, 1452); et menneske har også animalsk sjel, men i kraft av evnen til fornuft skiller det seg fra de øvrige dyrene (2014c:1442, 1445f, 1486, 1502f; 2014b:3898, 3966). En av Aristoteles' velkjente definisjoner av mennesket er derfor at det er et *zoon logikon* (2014d:4269, 4534, se også 2014a:3343f), hvilket vil si et språklig og rasjonnelt vesen. Med denne mener Aristoteles å finne en begrunnelse for at mennesket *av natur* står over dyr, mens dyrene på sin side står over planter. Under planter står den ikke-levende delen av naturen, det vil si den delen som ikke har sjel. Typiske eksempler på denne typen natur er stein, fjell, sand og jord (Nilsen 2018b:81f).

Det er vesentlig for å forstå sammenhengen mellom dette verdensbildet og de etiske implikasjonene om at alle levende ting har en iboende streben etter å virkeliggjøre sin natur, det vil si å aktualisere sine mulige egenskaper. For eksempel finnes det i et frø en iboende streben

etter å bli en plante. Det samme gjelder mennesker, da vi har en iboende streben etter å virkeliggjøre vår natur, noe som ifølge Aristoteles vil si vår evne til rasjonalitet. Aristoteles' dydsetikk er basert på dette, og det som er godt, er å fungere godt, «blomstre», i henhold til hva som er ens naturlige funksjon.

Aristoteles' dydsetikk er antroposentrisk på to måter: For det første blir naturen og naturlige skapninger forklart og rangert ut fra en menneskelig målestokk. For det annet mener Aristoteles at det kun er mennesker som står i en moralsk relasjon til hverandre, mens dyr, planter og den øvrige naturen faller utenfor. Utvikling av moralske dyder handler nemlig om at vi skal leve livet vårt i tråd med fornuften, altså den spesifikke menneskelige sjelsdelen. De delene vi har til felles med dyrene, slik som følelser og begjær, skal bringes i samklang med fornuften. Den moralske gode, for eksempel den som innehar dydene rettferdighet, mot og måtehold, er derfor preget av en indre harmoni mellom rasjonalitet og sensitivitet. Miljøfilosofien er grunnlagt på ideen om et større og ikke-antroposentrisk moralsk fellesskap (Næss [1973] 1976; Palmer 2002; Sylvan (Routley) 1973). Den har dermed ikke kunnet gjøre direkte bruk av denne spesifikke delen av Aristoteles' praktiske tenkning, da dyr og den øvrige naturen faller utenfor dette moralske fellesskapet. Men i likhet med miljøetiske teorier basert i moderne teorier, har moderne dydsetikere tatt til orde for at man kan utvide dydsetikkens moralske fellesskap til å gjelde alle vesen med sjel og liv, altså mennesker, dyr og planter (Hegge 1993:43). Den miljøfilosofiske dydsetikken er også karakterisert av at den utvider miljøfilosofiens domene forbi spørsmål om rettigheter, plikter, og iboende verdi, til også å inkludere spørsmål om integritet, karakter og relasjoner (Cafaro og Sandler 2005; Preston og Antonsen 2021; van Wensveen 1997). I en slik etikk kan vi si at alt i naturen har en indre streben etter å virkeliggjøre sine mulige egenskaper, det vil si at alt har et indre liv, noe som gjør at naturen som helhet utgjør et slags fellesskap.

Conway kritiserer ikke Aristoteles direkte, men hennes tenkning kan likevel sies å representere en implisitt reaksjon på hans natursyn. Slik vi ser det, er hennes reaksjon todelt. På den ene siden er hun enig med Aristoteles i at naturen kan inndeles hierarkisk med mennesket over den øvrige naturen, og hvor dyr, trær og fjell befinner seg lenger nede på rangstigen. For Conway er årsaken til dette religiøst forankret. Hun mener at mennesket er skapt i Guds bilde og står nærmere Gud, som utgjør toppunktet i hierarkiet, enn det den øvrige naturen gjør. På den andre siden er hun uenig i at den anorganiske naturen, altså den naturen som ifølge Aristoteles mangler sjel og liv, faller utenfor det moralske fellesskapet. For Conway har nemlig også denne delen av naturen liv og må følgelig inkluderes i det moralske fellesskapet.

For å forstå hvorfor Conway tilskriver hele naturen liv, er det etter vår mening relevant at Conway gjennom More på et tidlig tidspunkt fikk kjennskap til nyplatonismen. Den viktigste nyplatonikeren, Plotin (205–270 evt.), opererer med et hierarkisk system hvor den øverste ideen i det platonske systemet, det godes idé, utgjør toppunktet. Plotin kaller selv toppunktet for «det ene», «det gode» eller «Gud», og lærer at alt annet kan ordnes som et hierarkisk spenn mellom lyset på toppen og mørket på bunnen. Lyset er nemlig urgrunnen som alt annet «stråler ut» (*emanasjon*) fra, hvilket gjerne kalles Plotins emanasjonslære. Intellettet er nærmest Gud, mens mennesket, som består av sjel og legeme (Plotin 2018:105ff, 377ff, 489ff), befinner seg lenger unna. I motsetning til de tre «hypotasene», det vil si det ene, intellektet og sjelen, synes ikke materien å ha del i lyset og representerer dermed rent mørke, det vil si ikke-væren (O'Brien 1996:172ff; Plotin 2018:181f, 188f). Det ser dog ikke ut til å være noe i naturen som er ren materie, men det finnes et åndelig eller sjelelig aspekt ved enhver «ting».

I tråd med dette hevder Conway at enhver substans i skaperverket har del i både det materielle og åndelige (1996:60f, 66f). Det finnes dermed ikke, slik blant annet Hobbes mente, noe som er rent materielt, men det er noe åndelig ved enhver substans (Conway 1996:25f; Mercer 2019:59, 63). Også dette synet på naturen har normative implikasjoner. Skaperverket kan både *forbedre seg* ved at det blir mer åndelig og mindre materielt, og *forverre seg* ved at det blir mer materielt og mindre åndelig (Conway 1996:24f, 35f, 38ff, 41ff; Hutton 2004:223; White 2008:50). Utviklingen kan slik både gå fremover og bakover, men den generelle utviklingen over tid er at verden blir mer åndelig og mindre materiell (Conway 1996:32ff, 41ff; Gordon-Roth 2018:282; Lascano 2013:329). Slik sett forfekter Conway et teleologisk, holistisk og organisk natursyn i en tid der det mekanistiske natursynet ellers fikk sette sitt preg på både samfunn og vitenskap – og som økofeminister som Merchant har kritisert for å gi opphav til både miljødeleggelser og undertrykking.

Kritikk av Spinoza

Conway er også kritisk til en annen innflytelsesrik filosof, Baruch de Spinoza (1632–1677). Spinozas natursyn representerer i mangt et alternativ til René Descartes' (1596–1650) berømte dualisme mellom sjel (*res cogitans*) og legeme (*res extensa*) fra verket *Metafysiske Meditasjoner* (Descartes [1641] 1996:54, 56, 59). Et stort problem med dette dualistiske synet på mennesket, som særlig Elisabeth av Böhmen (1618–1680) påpekte i sin brevveksling med Descartes, er det såkalte «sinn-kropp-problemet». Dette problemet handler om hvordan sjelen, som er immateriell og fri, kan bevege kroppen, som er materiell, ufri og underlagt naturlovene (Nilsen 2018a:81).

For Spinoza fremstår det som et problem at Descartes ikke klarte å finne noen god løsning på sinn-kropp-problemet. Han lanserer derfor en monisme hvor det bare finnes en substans som han kaller for «Gud» eller «Naturen». Gud er uendelig, udelelig, unik, evig og årsak til sin egen eksistens (2002:43, 49). Samtidig er Gud, den fullkomne «frembringende natur» (*natura naturans*), årsak til den ufullkomne «frembragte natur» (*natura naturata*), det vil si mennesket og alt i naturen ellers (2002:67). Gud har uendelig med «vesensegenskaper» (*attributi*), men det er bare to av disse, nemlig utstrekning og tenkning, som tilkommer mennesker. Mennesker defineres som «tilstander» (*modi*) under tenkning og utstrekning, og som slike tilstander er vi utleverte til en realitet som skriver seg tilbake til Gud og Hans uforanderlige vilje (2002:135f, 247). Naturen, inkludert mennesket, er slik ikke noe distinkt annerledes enn Gud. Videre anså Spinoza at mennesket er i stand til å erkjenne seg selv som utstrakt og tenkende, men ikke til å erkjenne substansen selv, altså Gud eller Naturen. Som utstrakte er mennesker underlagt mekanikkens nødvendighet, men det mekanistiske natursynet har sine begrensninger og gir oss ikke noe innsikt i hvilke krefter det egentlig er som styrer vår atferd.

Også Conway er kritisk til Descartes' dualisme, da det for henne, blant annet grunnet hennes erfaring med migræne, ikke er mulig å skille skarpt mellom en materiell og en åndelig substans – mellom det kroppslige og sjelelige. Hun tar snarere til orde for en monisme hvor sjel og legeme utgjør aspekter ved én og samme substans (1996:18ff, 38ff, 60f, 62, 63f, 66f, se også Coudert og Corse 1996:xvi; White 2008:51f, 56). Det finnes følgelig ikke noe i naturen som er rent materielt og «dødt» (Conway 1996:32ff, 44ff, 49ff, 63f; Broad 2018:583, 2004:84; Gordon-Roth 2018:294f; White 2008:56ff). Dessuten er Conway enig i at det mekanistiske natursynet har sine begrensninger:

I naturen er det mange operasjoner som er langt mer enn bare mekaniske. Naturen er ikke bare en organisk kropp som en klokke, som ikke har noe levende prinsipp for bevegelse i seg; men den er en levende kropp som har liv og persepsjon, som er mye mer opphøyd enn bare en mekanisme eller en mekanisk bevegelse (1996:64, vår oversettelse).

Alt dette synes å være i tråd med Spinoza, men Conway har likevel en viktig innvending mot hans substanslære (1996:64). Til forskjell fra Spinoza opererer nemlig Conway med tre substanser, Gud, Kristus og skaperverket, som er essensielt forskjellige:

[D]et finnes tre typer vesener. Det første er helt uforanderlig. Det andre kan bare endre seg mot det gode, slik at det som er godt i sin natur kan bli bedre. Den tredje typen er den som, selv om den var god i sin natur, likevel er i stand til å endre seg fra ond til god så vel som fra god til ond (1996:24, vår oversettelse. Se også Broad 2004:70; Conway 1996:9, 21f, 30f, 41ff; Gordon-Roth 2018:282; Mercer 2019:51; White 2008:48).

Denne forskjellen mellom Spinoza og Conway har, slik vi ser det, sitt opphav i Conways teologi. Hun mente at Gud er uforanderlig, ulegemlig og skapende, Kristus er både foranderlig og uforanderlig, legemlig og ulegemlig, men ikke skapende, mens skaperverket er foranderlig, legemlig og ikke-skapende (1996:9, 13f, 21, se også Bondevik 1999:98f; Johnsen 2018:96). Det eksisterer slik et klart skille mellom Skaperen og skaperverket, da Gud er uforanderlig og uforgjengelig, mens tingene i skaperverket er foranderlige og forgjengelige. Forandring er nemlig skaperverkets grunnleggende egenskap (Conway 1996:28, 51, 65). Der er dog umulig for en rent åndelig substans, som Gud, å skape noe som er rent materielt, altså noe uten ånd. Dermed hevder Conway, i klar kontrast til det mekanistiske natursynet, at det hefter et åndelig aspekt ved alt legemlig (1996:9, 44ff, se også Bondevik 1999:104, 106; Coudert og Corse 1996:xvii; Derksen 1999; Johnsen 2018:97).

For Conway er det problematisk at Spinoza utvisker avstanden mellom Skaperen og skaperverket når han hevder at skaperverket bare utgjør én substans (Gordon-Roth 2018:281; Thomas 2020:275). Conways syn er dypt religiøst, mens Spinozas syn, i det minste slik Conway ser det, leder mot ateisme (1996:64f, se også Bondevik 1999:204; Broad 2004:80f; Coudert og Corse 1996:xvii; Gordon-Roth 2018:283; Hutton 2004:175). Spinoza opererer altså ikke med et hierarkisk system tilsvarende det Conway opererer med. Tenkning og utstrekning er for ham likeverdige attributter ved den ene substansen, attributter som virker sammen, slik at det til enhver modus under utstrekning finnes en samsvarende modus under tenkning. Det materielle og åndelige er slik to aspekter ved én og samme substans, og ikke to ulike substanser. Conway er enig i at det materielle og åndelige ikke utgjør to ulike substanser, men hos henne er det snarere slik at det åndelige har høyere rang enn det materielle (1996:41ff, 44ff, 56, se også Broad 2004:81). Gud står følgelig over Kristus, og Kristus står over skaperverket. Innad i skaperverket står mennesker over dyr, trær og stein.

Conways miljøetikk som alternativ til pliktetikk og utilitarisme

Som vi allerede har påpekt, mener Merchant at Conway representerer et alternativ til det rådende mekanistiske natursynet i tidlig moderne tid, noe vi er enige i. Etter vår mening kan vi dessuten si at Conways posisjon representerer en mellomposisjon mellom Aristoteles og Spinoza. På den ene siden er hun enig med Spinoza i at alt i naturen har liv. På den andre siden er hun enig med Aristoteles i at naturen er ordnet i et hierarki hvor menneskene har en privilegert posisjon i forhold til resten av skaperverket. Til sammen gir dette et

ansvar til menneskene om å behandle naturen godt, samtidig som vi forstår oss selv som del av den økologiske helheten. I den grad man kan si at Conway opererer med en etikk, ville det dermed være en type miljøetikk hvor mennesker på den ene siden har omsorg for alt som har liv, og skal behandle dette på det som vi med mer moderne ord kan beskrive som en bærekraftig måte. Dersom ikke-antroposentrisme betyr at ikke bare mennesker er moralsk relevante, samt at mennesker ikke har rett til (ubetinget) å utnytte og instrumentalisere naturen, er Conways teori ikke-antroposentrisk. For Conway inkluderer nemlig det moralske fellesskapet mer av naturen enn bare mennesker. Likevel inngår det, i motsetning til nymaterialistiske feministiske teorier, et hierarki hos Conway hvor mennesker står over dyr, dyr over planter og planter over steiner. Dersom antroposentrisme forstås som det å gi mennesker en overordnet eller primær moralsk status, som Donna Haraway (2016) kaller «menneskelig eksepsjonalisme», er hennes teori også antroposentrisk. Det er altså en viss spenning mellom inkluderingen av hele naturen i det moralske fellesskapet og at mennesket innrømmes en privilegert posisjon.

Er det rom for å operere med en inkluderende etikk som denne og samtidig hevde et hierarki? En relevant sammenlikning er her den berømte pliktetikken til Immanuel Kant (1724–1804). Kant opererte med et begrep om menneskeverd, som, nettopp derfor, fremmet en antroposentrisk etikk hvor det bare er mennesket som har «verdighet» og «iboende verdi». Den velkjente humanitetsformuleringen av det kategoriske imperativ, det øverste moralske prinsippet for Kant, lyder: «Handl[e] slik at du alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel» (1997:42). Kant slår med dette prinsippet fast at mennesker har en iboende verdi eller verdighet som vi aldri skal forbryte oss mot. Alle mennesker er formålssettende vesen og skal tilsvarende behandles som formål i seg selv, ikke bare som middel. Dersom jeg benytter meg selv eller andre som rene midler eller redskaper for å oppnå egne formål, vil jeg forbryte meg mot den iboende verdien og verdigheten ethvert menneske er bærer av.

Det relevante fra vårt perspektiv er at Kant i tilknytning til denne formuleringen skiller mellom «ting» og «person». Skillet mellom person og ting representerer skillet mellom henholdsvis det som vi, i kraft av humanitetsformuleringen, har og ikke har moralske forpliktelser overfor. En «person» er et vesen som er utstyrt med fri vilje, og har derfor krav på å bli behandlet som et formålsstettende vesen, et vesen med «iboende verdi» og «verdighet» (*Würde, dignitas*). En «ting» har derimot det som Kant kaller «pris» (*Preis*), hvilket betyr at vi kan sette noe annet i stedet for dette som utgjør det samme (1997:47). Ting mangler fri vilje og dermed også iboende verdi, og følgelig kan vi behandle ting som rene midler. Med denne teorien legitimerer Kant at vi kan behandle dyr som rene midler, da de ikke er utstyrt med fri vilje, og dermed befinner seg på nivået av «ting». Dyr, og for så vidt også den øvrige ikke-menneskelige naturen, faller følgelig utenfor det moralske fellesskapet. Verdigheten for Kant er nemlig ikke en kvantitativ størrelse som det kan finnes mer eller mindre av, men det er en kvalitativ verdi som et vesen enten besitter eller ikke besitter. Alle personer har verdighet, og det i like stor grad, noe som gjør Kants teori til en upartisk etisk teori. Det er kun fornuftsvesen som har iboende verdi og verdighet, hvilket på sett og vis gjør Kants etikk antroposentrisk, selv om han dog ved siden av mennesker, som både er fornuftsvesen og sansevesen, innlemmer rene fornuftsvesen som guder og engler i dette fellesskapet (Nilsen 2018b:300f).

I likhet med mye annen miljøfilosofisk tenkning av nyere dato synes Conways etikk å være kritisk til antroposentriske holdninger til naturen à la Kant, altså et syn der naturen ikke har iboende verdi, eller kun har verdi i kraft av menneskers verdsetting av den. Det siste kan for eksempel dreie seg om naturen som ressurs eller som kilde til rekreasjon og friluftsliv. Miljø-

etikken, som gjerne hevdes å ha fått sin begynnelse med Rachels Carsons publisering av *The Silent Spring* i 1962, var i sin tidlige fase (1960- og 70-tallet) preget av spørsmålet om naturens iboende verdi (Palmer 2003; Sylvan (Routley) 1973). Til tross for utelukkningen av dyr og annen ikke-menneskelig natur har Kants plikketikk inspirert viktige bidrag både innen dyreetikken (Regan 1983) og miljøetikken (Rolston III 1988). Disse teoriene er utvidende, idet de søker å bruke Kants teori, men samtidig inkludere flere i det moralske fellesskapet enn det Kant selv tenkte seg (Palmer 2003).

En annen etisk teori som det er verdt å sammenlikne Conways posisjon med, er utilitarismen, særlig siden denne etikken fremmer en type ikke-antroposentrisme. Utilitarismen ble utformet av de britiske filosofene Jeremy Bentham (1748–1832) og John Stuart Mill (1806–1873). Grunnprinsippet i utilitarismen er prinsippet om at vi alltid skal velge den handlingen som gir best konsekvenser, det vil si nytte (*utility*) og lykke (*happiness*), for alle sansende og følende parter som er berørt av handlingen (Bentham 1970:3f; Mill 1985:207, 210, 237, se også Macleod 2020: avs. 4.1). Den klassiske utilitarismen hos Bentham og Mill er videre kjennetegnet av et hedonistisk syn på lykke, da lykke defineres som nytelse (*pleasure*) og ulykke som smerte (*pain*) (Bentham 1970:3; Mill 1985:210, se også Crimmins 2021: avs. 3; Macleod 2020: avs. 4.2). En konsekvens av dette er at det ikke bare er mennesker, men også en rekke dyr som kan være moralsk relevante som berørte parter, all den tid de er i stand til å føle nytelse og smerte.

Selv om utilitarismen slik er ikke-antroposentrisk, ville ikke denne teorien ha tilfredsstillt Conway. Det er nok tre hovedgrunner til dette. For det første inkluderer utilitarismen bare de delene av naturen som kan føle og sanse, det vil si en rekke dyr, men ikke planter, fjell eller steiner. Utilitarismen vil slik for eksempel ikke vegre seg for utnyttelse av den ikke-føleende naturen dersom det er det beste og mest lykkebringende handlingsalternativet for de moralsk relevante partene i en gitt situasjon. For det andre er det i utilitarismen ikke noe hierarki mellom mennesker og dyr, men det er tale om en universalistisk og upartisk teori hvor alle følende og sansende parter teller med, og hvor alle teller like mye (Mill 1985:218, 219ff, 243, 257ff). Dette har også inspirert en utilitaristisk dyreetikk, primært knyttet til Peter Singer ([1975] 2015). For det tredje er utilitaristene villige til å ofre ett eller noen få sansende og følende vesen, det være seg både mennesker og dyr, dersom det er dette som frembringer mest lykke. Denne påstanden kommer trolig i sterk konflikt med Conways forestillinger om livets ukrenkelighet og mennesket som skapt i Guds bilde.

Conways etikk representerer slik ikke bare et interessant perspektiv mellom Aristoteles og Spinoza for økologiske tenkere og bevegelser, men også et alternativ til plikketikk og utilitarisme, da den ikke baserer seg kun på å utvide det moralske fellesskapet fra mennesker til andre organismer og økosystemer. I stedet legger den til grunn et annet syn på virkeligheten. Det er denne mer fundamentale forskjellen i virkelighetsforståelse som, slik vi ser det, motiverer Merchants bruk av Conway i *The Death of Nature*. Dette aspektet kan dessuten sees i sammenheng med utviklingen av omsorgsetikken i kjølvannet av Carol Gillians verk *In a Different Voice* (1982). I sin undersøkelse av opphavet til dagens miljødeleggelser ser nemlig Merchant (1979, 1980) på sammenhengen mellom hvordan forståelsen av naturen som maskin, snarere enn som organisme, bidrar til dominans av både natur og kvinner. I en miljøetikk basert i Conways syn på naturen, skal man ikke bare utvise omsorg eller respekt for andre mennesker, men også for naturen og alt det levende ved å ivareta den på en god og bærekraftig måte. Merchant påpeker at det mest systemiske og «organiske» verdenssynet i naturvitenskapen i dag finnes i økologifaget. Det er også i økologien at ideen om et økosystem har sitt opphav, en idé som i mangt kan knyttes til Conways teori om «naturens store livslenke» (*The Great Chain of Being*) (Bondevik 1999:105; Hutton 2004:89). Det

synes nemlig å danne en grunnleggende forankring som for eksempel kartesiansk dualisme ikke makter å sikre (Coudert og Corse 1996:xvii; Merchant 1980:99, 2020:156). Økosystemet, som viser sammenhengen og avhengigheten mellom alt i naturen, utgjør slik en naturlig ramme og et moralsk fellesskap for miljøetikken.

Conways etikk løser imidlertid ikke problemene knyttet til kritikken av hierarkier, og det er kanskje ved dette punktet at Conway står mest i opposisjon med feministiske tenkere. Det er kontroversielt å fremme en hierarkisk tenkning samtidig som man søker å inkludere all natur i det moralske fellesskapet. Særlig kan vi forvente at dette er kontroversielt for en økofeminisme som retter pekefingeren på moderne natursyn som opphav til både utnyttning av natur og undertrykking av kvinner. Det er nettopp slike hierarkier som også skaper grunnlag for antatt verdimeslige forskjeller mellom menn og kvinner, og mellom mennesker, som preger og har preget vår kultur. Like fullt er det åpenbart slik at vi stadig må prioritere for å leve: Hvordan skal vi behandle våre medskapninger? Skal vi spise kjøtt? Hvordan skal vi dyrke? Kan vi tillate oss å endre på genmateriale? Er det greit å sette økologiske fotavtrykk ved å sprengte tunneller gjennom fjell? Conways natursyn er uten tvil svært tankevekkende når det gjelder slike etiske spørsmål. Kanskje er det dermed, som Merchant (2020) tar til orde for i sin siste bok, *The Anthropocene and the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*, nødvendig å finne en radikalt ny måte å leve i verden på.

Avslutning

Conways natursyn, som altså befinner seg et sted mellom Aristoteles og Spinoza, gir oss et godt grunnlag for å tenke omkring flere av de temaene som miljøfilosofien og økofeminismen av nyere dato strever med. Det gir oss en inngang til å studere antroposentrisme og hierarkisk tenkning for hvordan vi kan bekjempe dominans og undertrykking, og samtidig bevare moralsk ansvar. Videre gir Conway og hennes fortolkere, slik som Merchant, et godt utgangspunkt for å diskutere betydningen av de metaforene som vi bruker når vi snakker om natur, ikke-menneskelige skapninger og bærekraft. For hvilke forståelser og narrativer vi bruker, kan bidra til å sikre eller motvirke en miljøetikk der målet er både menneskelig og økologisk «blomstring» (Larson 2014). I sine ansatser til en feministisk miljøetikk, som kan forstås som et slags dyds- eller omsorgsetisk alternativ til pliktetikk og utilitarisme, finnes det så absolutt ressurser til å reflektere over slike spørsmål. Conway, som i sin samtid kom i skyggen av sine mannlige filosofkolleger, representerer slik et reelt filosofihistorisk alternativ for økologiske tenkere og bevegelser i dag.

Takksigelse

Vi har lagt frem tidligere versjoner av artikkelen på den digitale konferansen «Naturen og det naturlige på 1700-tallet» i regi av Norsk Selskap for 1700-tallsstudier i februar 2021, på den digitale konferansen «Kjønnforskning NÅ!» i regi av Senter for kjønnforskning ved Institutt for tverrfaglige kulturstudier (NTNU) i Trondheim i mai 2021 og på et seminar i regi av Forskningsgruppen i feministisk filosofi (UiT Tromsø) og forskningsnettverket SKIMT (UiT Tromsø) i september 2021. Vi vil takke for alle gode og verdifulle forslag, kommentarer og spørsmål vi har fått ved disse anledningene. Vi vil også takke redaktørene av Tidsskrift for kjønnforskning, samt de to anonyme fagfellene, for relevant kritikk og forslag til forbedringer.

Litteratur

- Aristoteles 2014a. «Metaphysics». I: Jonathan Barnes (red.): *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Aristoteles 2014b. «Nicomachean Ethics». I: Jonathan Barnes (red.): *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Aristoteles 2014c. «On the Soul». I: Jonathan Barnes (red.): *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Aristoteles 2014d. «Politics». I: Jonathan Barnes (red.): *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bellacasa, María Puig de 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in more than Human Worlds*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Bentham, Jeremy 1970. *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Redigert av J. H. Burns og H. L. A. Hart. Oxford og New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00077240>
- Bolsø, Agnes og Stine H. Bang Svendsen 2015. «Grønn Likestilling: Miljøpartiet De Grønne og mulighetene for en grønn likestillingspolitikk», *Tidsskrift for kjønnsforskning* 39 (2): 89–110. <https://doi.org/10.18261/issn1891-1781-2015-02-02>
- Bondevik, Hilde 1999. «Anne Conway (1631–1679): Et vitalistisk og monistisk alternativ». I: Linda M. Rustad og Hilde Bondevik (red.): *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien*. Oslo: Pax Forlag.
- Broad, Jacqueline 2004. *Women Philosophers of the Seventeenth Century England*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190673321.001.0001>
- Broad, Jacqueline 2018. «Conway and Charleton on the Intimate Presence in Bodies», *Journal of the History of Ideas* 79 (4): 571–591. <https://doi.org/10.1353/jhi.2018.0035>
- Cafaro, Philip og Ronald D. Sandler (red.) 2005. *Environmental Virtue Ethics*. Maryland: Rowman and Littlefield. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199941339.013.20>
- Conway, Anne 1996. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Utgitt av Allison P. Coudert og Taylor Corse. Cambridge og New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511597978>
- Coudert, Allison P. og Taylor Corse 1996. «Introduction». I: Anne Conway. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge og New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511597978>
- Crimmins, James E. 2021, sommer. «Jeremy Bentham». I: Edward N. Zalta (red.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/bentham/> (Lastet ned 02.02.2022.)
- Cuomo, Chris J. 1998. *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*. London: Routledge.
- d’Eaubonne, Francois 1974. *Le Feminisme ou La Mort*. Paris: Pierre Horay.
- Derksen, Louise D. 1999. «Anne Conway’s Critique of Cartesian Dualism», *Paideia*. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Onto/OntoDerk.htm> (Lastet ned 02.04.2022.)
- Descartes, René [1641] 1996. *Meditations on the First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilligan, Carol 1982. *In a Different Voice: Psychology Theory and Women’s Development*. London: Harvard University Press.
- Gordon-Roth, Jessica 2018. «What Kind of Monist is Anne Finch Conway?», *Journal of the American Philosophical Association* 04 (3): 280–297. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.24>
- Gruen, Lori 1996. «On the Oppression of Women and Animals», *Environmental Ethics* 18 (4): 441–444. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199618412>
- Haraway, Donna 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1353/phi.2018.0009>

- Hegge, Hjalmar 1993. *Mennesket og Naturen: Naturforståelsen gjennom Tidene – Med særlig Henblikk på Vår tids Miljøkrise*. 2. utgave. Oslo: Anthropolos.
- Hutton, Sarah 2004. *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487217>
- Johnsen, Hege D. 2018. «Anne Conway og Materiens Åndsliv», *Norsk filosofisk tidsskrift* 53 (2/3): 92–104. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2018-02-03-05>
- Kant, Immanuel 1997. «Grunnlegging til Moralens Metafysikk». I: Eivind Storheim (red.): *Morallov og Frihet*. Oslo: Gyldendal.
- Larson, Brendon 2014. *Metaphors for Environmental Sustainability: Redefining our Relationship with Nature*. Connecticut: Yale University Press.
- Lascano, Marcy P. 2013. «Anne Conway: Bodies in the Spiritual World», *Philosophy Compass* 8 (4): 327–336. <https://doi.org/10.1111/phc3.12025>
- Macleod, Christopher 2020, sommer. «John Stuart Mill». I: Edward N. Zalta (red.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/mill/> (Lastet ned 02.04.2022.)
- Mercer, Christia 2019. «Anne Conway's Metaphysics of Sympaty». I: Eileen O'Neill og Marcy P. Lascano (red.): *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*. Cham: Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-030-18118-5_3
- Merchant, Carolyn 1979. «The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad», *Journal of the History of Philosophy* 17 (3): 255–269. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0331>
- Merchant, Carolyn 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Merchant, Carolyn 2006. «The Scientific Revolution and *The Death of Nature*», *Isis* 97 (3): 513–533. <https://doi.org/10.1086/508090>
- Merchant, Carolyn 2020. *The Anthropocene & The Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*. New Haven: Yale University Press.
- Mill, John Stuart 1985. Utilitarianism. I: John M. Robson (red.): *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X: Essays on Ethics, Religion, and Society*. Toronto: University of Toronto Press/London: Routledge & Kegan Paul.
- Nilsen, Fredrik 2018a. «Elisabeth av Böhmen og Sinn-Kropp-Problemet», *Norsk filosofisk tidsskrift* 53 (2/03): 79–91. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2018-02-03-04>
- Nilsen, Fredrik 2018b. *Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En Historisk og Kritisk Studie av Fri Vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant*. Doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet.
- Nilsen, Fredrik 2021. «Anne Conway», *Store norske leksikon*. https://snl.no/Anne_Conway (Lastet ned 02.04.2022.)
- Næss, Arne [1973] 1976. *Økologi, Samfunn og Livsstil: Utkast til en Økosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- O'Brien, Denis 1996. «Plotinus on Matter and Evil». I: Lloyd P. Gerson (red.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge og New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/ccol0521470935.008>
- Palmer, Clare 2002. «An overview of Environmental Ethics». I: Holmes Rolston III og Andrew Light (red.): *Environmental Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Pettersen, Tove 2008. *Comprehending Care: Problems and Possibilities in the Ethics of Care*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Plumwood, Val 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203006757>
- Plotin 2018. *The Enneads*. Redigert av Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preston, Christopher og Trine Antonsen 2021. «Integrity and Agency: Negotiating New Forms of

- Human/Nature Relations in the Age of Biotechnology», *Environmental Ethics* 43 (1): 21–41. <https://doi.org/10.5840/enviroethics202143020>
- Regan, Tom 1983. *The Case for Animal Rights*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rolston, Holmes III 1988. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Indiana: Temple University Press.
- Singer, Peter [1975] 2015. *Animal Liberation*. New York: Open Road.
- Slicer, Deborah 1991. «Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue», *Hypatia* 6 (01): 108–124. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00212.x>
- Spinoza, Baruch de 2002. *Etikk*. Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.
- Sylvan (Routley), Richard 1973. «Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?». I: Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, John Clarke, Karen J. Warren og Irene J. Klaver (red.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood, NJ: Prentice Hall.
- Thomas, Emily 2020. «Anne Conway as a Priority Monist: A Reply to Gordon-Roth», *Journal of the American Philosophical Association*, 6 (3): 275–284. <https://doi.org/10.1017/apa.2019.1>
- Warren, Karen J. 2000. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It is and Why It Matters*. Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- Wensveen, Louke van 1997. *Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. Humanities Press.
- White, Carol W. 2008. *The Legacy of Anne Conway (1631–1679): Reverberations from a Mystical Naturlism*. New York: State University of New York Press.
- Whyte, Kyle P. og Chris Cuomo 2016. «Ethics of Care in Environmental Ethics». I: Stephen Gardiner og Allan Thompson (red.): *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199941339.001.0001>