

Det etiske og religiøse gensvar på naturens kald

Økofænomnologien belyst ud fra K.E. Løgstrup og Emmanuel Levinas

Ulrik Nissen og Claudia Welz¹

Artiklen giver en kort indføring i økofænomnologien gennem K.E. Løgstrup og Emmanuel Levinas. Den tager særligt spørgsmålet op om, hvordan vi i mødet med naturen både bliver stillet overfor en etisk fordring og samtidig bliver sat i et forhold til det guddommelige. Gensvaret i forhold til naturen har altså både en etisk og religiøs karakter.

Økofænomnologi, etik og religionsfilosofi

Siden først i 1960'erne har der været en stadigt stigende opmærksomhed på nødvendigheden af et nyt paradigme i tænkningen omkring menneskets forhold til naturen. En af de tidlige røster var Rachel Carson, som i *Silent Spring* (Carson 1962) gjorde rede for, hvordan brugen af giftstoffer påvirkede naturen i en grad, så foråret blev stille i stedet for at være fyldt af mylder med liv fra insekter og andre små livsvæsener. I løbet af 60'erne og 70'erne voksede

1. Ulrik Nissen har skrevet udkast til introduktionen og afsnittet om Løgstrup, Claudia Welz udkast til afsnittet om Levinas sammenlignet med Løgstrup; begge i fællesskab tager ansvar for konklusionen og den reviderede version af hele artiklen.

opmærksomheden og etablerede sig som et omfattende forskningsområde med bidrag fra både teologer, filosoffer, naturvidenskabsfolk og samfundsvidenskaben. I en dansk sammenhæng var Ole Jensen i 1976 en af frontløberne med sin *I vækstens vold* (Jensen 2023), som siden er kommet i flere genoptryk og oversættelser til flere sprog. Blandt de tidlige, danske bidrag til økoteologien var også K.E. Løgstrup, som i *Ophav og omgivelse* (Løgstrup 2013) tog spørgsmål op omkring menneskets forhold til naturen. Løgstrup blev hermed en frontløber for det, som først mange år senere skulle etablere sig som økofænomenologi (Brown and Toadvine 2003). Med økofænomenologien blev der etableret et forskningsfelt, som orienterer sig i retning af arven fra fænomenologien med vægt på tænkere som Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas og andre. De står alle i samme filosofiske tradition og viderefører den hver især på forskellige måder. Selv om de alle kan trække det oprindelige udgangspunkt tilbage til Husserl, er deres forskellige vægtninger og positioner med til at give denne fænomenologiske tradition en helt afgørende betydning i kontinental filosofi og teologi. Den fænomenologiske tradition har vist sig som uhyre inspirerende og frugtbar for en række forskellige fagområder og discipliner, hvilket også kommer til udtryk i en større samling bidrag til moderne fænomenologi (Zahavi 2012). I forhold til det økologiske område er fænomenologiens responsive bidrag rammende beskrevet hos James Magrini i bogen *Ethical Responses to Nature's Call*:

... eco-phenomenology awakens us to a transformed relationship between the human being and nature, a unique relationship that transcends the metaphysics of presence, which once revealed, informs the ethical attunement through which we transcend the gap between what is seen from a limited personal-subjective view and experience and what is concealed, namely, what is experienced collectively, manifesting a relationship that bridges the gap between the particular and the universal (Magrini 2019, 17).

Økofænomenologien har altså ifølge Magrini et transformerende potentiale. Det er en filosofisk tilgang, som kan ændre vores kulturelle og sam-

fundsmæssige forudindtagethed i forståelsen af naturen, som noget, vi både møder individuelt og som vi samtidigt er en del af som noget fælles. Hvis vi skal se lidt kritisk på økofænomenologien, er der dog ofte et vist etisk underskud. Det bliver en tilgang til naturen, som overvejende handler om vores forståelse af naturen og dermed er erkendelsesorienteret. Hos flere af de toneangivende økofænomenologer er de etiske implikationer derfor nedtonet. Det samme kan siges om de religiøse perspektiver. Flere af økofænomenologerne har en filosofisk orientering, hvilket måske er en af forklaringerne på, hvorfor spørgsmålet om forholdet til det religiøse og guddommelige spiller en mindre rolle. Det er baggrunden for vores anliggende i denne artikel, hvor vi ønsker at trække Løgstrup og Levinas ind som to eksempler på en økofænomenologisk tænkning, der har både etiske og religiøse implikationer. I den sidste del af artiklen samler vi indsigterne fra begge i nogle mere overordnede hovedpunkter.

Løgstrup: Den etiske fordring i mødet med naturen og det guddommelige²

Gensvarsmotivet hos Løgstrup finder vi allerede i *Den etiske fordring*, hvor den centrale tanke er forestillingen om det etiske krav, som ligger i tilværelsen og viser sig i mødet med den anden. Den ofte citerede passus i dette skrift omtaler det som en fordring, der viser sig på grund af den naturlige tillid, vi udviser i forhold til hinanden. Som følge heraf holder ethvert menneske altid noget af det andet menneskes liv i sin hånd (Løgstrup 2010, 25). Det er en almen fordring, som kendes af ethvert menneske. Derfor drager Løgstrup også den slutning i kapitel 5 i samme skrift, at der ikke gives nogen specifik kristelig etik (Løgstrup 2010, 122-132). Det er dog langt fra ensbetydende med, at mennesket i denne fordring ikke er stillet i et forhold til det guddommelige – hvilket også kan siges om traditionen om den naturlige lov, som Løgstrups etik kan læses som en reformulering af (Andersen 2017, 48-63). For Løgstrup er det afgørende, at den etiske fordring netop har sit udspring i en skabelses-

2. Dele af det følgende afsnit er oversat og revideret fra en engelsk tekst (Nissen og Gregersen, accepteret til publikation).

teologi, hvor mennesket er stillet i et forhold til Gud. Skønt fordringen har en almen karakter, er forholdet til det guddommelige altså ikke fraværende. På samme måde kan Løgstrup også argumentere for, at kristendommen naturligtvis har et etisk indhold. Som han siger i *Det uomtvistelige*: "Der er jo ikke kristendom til uden etik..." (Løgstrup 2014a, 58). Kristendom og etik er knyttet til hinanden hos Løgstrup trods hans lidt polemiske afsnit om den kristelige etik i *Den etiske fordring*.

Kristendommens og etikens forbundethed hos Løgstrup finder vi også i hans senere skrifter. Det gælder ikke mindst i hans metafysik, hvor det ganske vist ikke er etikken, som er det primære anliggende, selv om hans religionsfilosofiske metafysik har dybe etiske implikationer. I sit værk om *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978 gør Løgstrup rede for, hvordan mennesket er en del af universet, som er hans udtryk for den overordnede og omfattende sammenhæng, som mennesket indgår i (Løgstrup 2015). Han tyder denne sammenhæng både filosofisk og religiøst: "Det står os frit for at lade den religiøse tydning ligge, men erstattes af viden og herredømme kan den ikke. Al viden og alt herredømme hviler nemlig i de fænomener og fænomensammenhænge, der er åbne for religiøs tydning." (Løgstrup 2015, 12). Løgstrups tilgang er religionsfilosofisk, og det er ved denne filosofiske tilgang, at han reflekterer sig frem til den religiøse og teologiske tydning. Verden er Guds (Løgstrup 2015, 339). Flere af grundmotiverne fra dette skrift fører han videre i det posthumt udgivne metafysikbind fra 1984, *Ophav og omgivelse*, hvor han fokuserer på refleksioner over historie og natur (Løgstrup 2013). En af de originale idéer i dette værk er hans forståelse af, hvordan vores sanser etablerer en distanceløshed til universet. Det er gennem vores sanser, vi også bliver bevidste om, at vi er placeret i universet, og at naturen er vores ophav:

Alt hvad naturvidenskaberne fortæller os om naturen og universet er vi tilbøjelige til at tage som informationer om, hvad der ikke på anden måde kommer os ved end som vor omverden. På hvilken anden måde skulle det da komme os ved? Som vort ophav! Så meget mere som det ikke kun er i fortiden, i løbet af en lang udviklingsproces, at den menneskelige tilværelse er opstået af naturen og universet, men det

gør den til stadighed, for hvert øjeblik og på håndgribeligste måde. Med åndedræt og stofskifte er vi indlagte i naturens kredsløb, med vore sanser er vi indlagte i universet. På een af to måder kan vi altså betragte forholdet mellem universet og den menneskelige tilværelse. Enten ud fra vor tilværelse. I så fald reduceres universet til omgivelse for den. Eller ud fra universet. I så fald er den vort ophav (Løgstrup 2013, 11).

Løgstrup indleder *Ophav og omgivelse* med denne forholdsvis umiddelbare redegørelse for, hvordan han forstår forholdet mellem universet som både vores ophav og vores omgivelse. Hans beskrivelse er også en kritik af en bestemt måde at forstå vores forhold til verden omkring os på. Vi har en tendens til at reducere verden til objektiveret materie, hvis vi kun ser den som vores omgivelse. Når vi gør det, overser vi, hvor dybt vi er forankret i universet.

Løgstrups forståelse af sanserne er knyttet til en kritik af moderniteten og dens tendens til at se menneskets sanser som modtagelige. Ifølge denne opfattelse modtager vi indtryk fra verden omkring os, men vi er ikke en del af verden. Den forbliver forskellig fra os som mennesker, og vi har en tendens til at objektivisere den som en verden "derude". I stedet, argumenterer Løgstrup, bør vi forstå sansningen som afstandsløs (Løgstrup 2013, 16). Vores sanser fjerner afstanden til det sansede univers. Det bliver umiddelbart til stede gennem vores sanser. Det er vores forståelse af det og det sprog, vi bruger til at udtrykke vores viden, der skaber en afstand til universet.

Sansningen er afstandsløs. Det sete og hørt er på afstand af vor krop, men ikke på afstand af vor sansning. (...) Modsat vor forståelse. Det forståede, hvad det så er, vore omgivelser eller en påtænkt handling, er vi på afstand af takket være sproget (Løgstrup 2013, 16).

Afstanden til universet er problematisk for Løgstrup, fordi den understøtter en udnyttelse af livet omkring os. Når vi distancerer os fra verden, har vi en tendens til at legitimere en øget magtanvendelse over netop denne verden. Det understøtter en form for herredømme over universet, hvor vi mister

blikket for vores rette plads i og afhængighed af verden. Vi mister erkendelse af den ydmyghed, som også bør ledsage menneskets væren i verden (Løgstrup 2013, 17). For Løgstrup følger denne ydmyghed af menneskets magtesløshed. Vi kan kontrollere mange af de ting, der befinder sig i vores umiddelbare nærhed, men vi er magtesløse over for universet. Vi kan ikke ændre det mindste i universet.

Utroligt er det hvad vi kan lave om på af den natur, hvor universet er os nærmest. Vi bestiller ikke andet. Vi bygger vor egen verden op i naturen og af den, vi skalter og valter med den. Men universet, sådan som det er til stede i sansningen, kan vi ikke lave det mindste om på (Løgstrup 2013, 17).

Så i stedet for at se universet som noget, vi kan eller bør kontrollere, kan vi snarere betragte universet som en slags kraft, der tager kontrol over os. Vi bliver magtesløse over for universet, og universet bliver øjeblikkeligt til stede for os gennem vores sanser.

I sansningen forføjer universet over den sansende, totalt. Så opslugte er vi af universet i sansningen, at der ikke er ladt noget tilbage i os, der ikke er univers. Sansende eksisterer vi i det mest fuldkomne tab af selvstændighed overfor universet (Løgstrup 2013, 16).

Som mennesker fornemmer vi universet i magtesløshed (afmagt). Det er en fuldstændig magtesløshed, som også indebærer, at universet er uforanderligt og ureducerbart til stede:

Medens den sansning, i kraft af hvilken universet er sanset, er en skabende sansning, er vor en sansning i afmagt. Så fuldstændig er afmagten, at der i vor sansning ikke foregår den bitterste forarbejdning af det sansede. Vi er helt og holdent sat ud af spillet af universets umodificerede og ureducerede nærvær (Løgstrup 2013, 33).

Løgstrup argumenterer også her for sansningens afstandsløshed. I sansningens afstandsløshed erfarer vi universets umiddelbare tilstedeværelse og vores egen magtesløshed (Løgstrup 2013, 33). Det er en magtesløshed, som også sætter os i en bestemt stemning over for universet. Løgstrup bruger ikke udtrykket 'ærefrygt', men i stedet 'stemthed', som indebærer en bevidsthed om noget uden for en selv og en bevidsthed om at være indlejret i en virkelighed, der er større end en selv. Dette er en bevidsthed, der både minder os om vores magtesløshed (og begrænsede rolle) og universets tilstedeværelse (og dets storhed). "Karakteristisk for vor og dyrets sansning er, at den er stemt. Nedstemt af afmagten, opstemt af universets nærvær" (Løgstrup 2013, 33).

Bemærkelsesværdigt er det, at dette forhold til universet også har en teologisk bestemmelse hos Løgstrup. Det følger af den bagvedliggende skabelsteologi. Igennem sansningen træder universet frem for os uden afstand, samtidig med at vi i dette nærvær i forhold til universet stilles ind i et nærvær i forhold til en guddommelig magt, som er allestedsnærværende. For Løgstrup er der altså et forhold til universet som menneskets ophav, som også kommer til udtryk i menneskets forhold det guddommelige.

På een gang allestedsnærværende i universet og forskellig fra det, er den evige og guddommelige magt på een gang allestedsnærværende i og forskellig fra historien, der går for sig i universet på vor klode. Allestedsnærværende er den evige og guddommelige magt i de fænomener, der er opstået i historien; forskellig fra historien er den evige og guddommelige magt i fænomenernes sandhed, uantastelighed og invarians. Fra universets herre har vi fænomenerne, derfor er det med dem at vi forstår, hvad historie er (Løgstrup 2013, 209).

Levinas sammenlignet med Løgstrup: Menneskets ansvar for naturen og forholdet til det hellige

I det følgende skal ovenstående redegørelse for den etiske fordring i mødet med naturen og det guddommelige sammenlignes med Emmanuel Levinas'

tilgang til den ikke-menneskelige natur og vores ophav. Sammenligningen fokuserer på fem diskussionspunkter, gennem hvilke vi kan få øje på et alternativ til Løgstrups version af økofænomenologien.

1. Afstandsløs sansning eller 'nærhed' til dem/det, der er anderledes end 'mig selv'?

Løgstrup kritiserer med god grund, at vi har en tendens til at reducere verden til objektiveret materie, hvis vi kun ser den som vores omgivelse. Han hævder, at vores sanser etablerer en distanceløshed til den, fordi vi med vore sanser er "indlagte i universet" (Løgstrup 2013, 11). At sansningen er "afstandsløs" (ibid., 16) kan forekomme som en kontraintuitiv påstand, der ikke svarer til alle former for sanseerfaring, i det mindste ikke til vores synsans. Sidstnævnte kræver en vis minimumsafstand mellem øjnene og det, der skal ses med øjnene. Hvis vi er for tæt på det, vi gerne vil se, kan vi ikke se noget som helst.

For at beskrive vores forbundethed med andre levende væsener, især dem der har øjne til at udveksle blikke med andre, benytter Levinas sig af et overraskende greb: I stedet for at beskrive sansningen traditionelt fænomenologisk ved hjælp af intentionaliteten, dvs. bevidsthedens rettetthed mod en erkendelsesgenstand, som en bevægelse fra sanseorganerne til det sansede, vender Levinas 'pilen' den anden vej, så bevægelsen ikke begynder hos det erkendende subjekt, men derimod hos den anden eller det andet, der skal ses, høres og fornemmes. Nu er det 'mig', som bliver set, hørt og fornemmet af en anden, som angår mig, på fransk: *me regarde*. Bogstaveligt talt er det den anden, der betragter mig, så sansningens direktionalitet er omvendt. Selvfølgelig er jeg stadig nødt til selv at kunne se, at jeg bliver set, hvis jeg overhovedet skal være i stand til at bemærke, hvad der foregår, men opmærksomheden vendes bort fra det erkendende subjekt og hen til en anden, som 'jeg' ikke kan være ligeglad med. Dette fokus på alteritet, den andens eller det andets andethed, er med til at omdefinere etikken således, at begrebet *proximité*, dvs. den andens 'nærhed', bliver centralt.

I tredje kapitel af *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence / Anderledes end væren eller hinsides essensen* (1974) kobler Levinas proximiteten til

følsomhed, sensibilitet og sensitivitet. Kapitlets overskrift er *Sensibilité et proximité* (Levinas 1990, 100). Følsomheden, som i et eller andet omfang må indebære sansningen, beskrives som udsathed eller udleverethed til den anden: *exposition à l'autre* (ibid., 120). Nærheden til den anden defineres ikke længere epistemologisk som forudsætning for en viden (*le savoir*), men snarere etisk som et ansvar (*responsabilité*), hvor den ene er til for den anden (*l'un-pour-l'autre*) (ibid., 132-134).

Både Løgstrup og Levinas bygger videre på Edmund Husserls og især Martin Heideggers fænomenologi, og ifølge Zygmunt Bauman (1993) udvikler begge en såkaldt nærhedsetik (*ethics of proximity*), som tager sit før-teoretiske udgangspunkt i et 'umiddelbart' forhold til den anden. Men det er en tilskrivning. Hverken Løgstrup eller Levinas har selv valgt at kalde sin tænkning sådan, og der er også den forskel, at Løgstrup regner med en gensidig afhængighed, dvs. interdependens mellem selvet og den anden, mens forholdet til den anden er radikalt asymmetrisk for Levinas (jf. Levinas 2001, 166f). Levinas og Løgstrup er dog enige om, at fordringen er ensidig og at menneskets etiske ansvar er givet i og med tilværelsen, vores liv sammen med andre i en verden, som vi er mere eller mindre fælles om.

Mon 'afstandsløsheden' i Løgstrups begreb om sansning har samme funktion som selvets 'umiddelbarhed' (*immédiateté*) i forhold til den anden hos Levinas (1990, 135): at betegne en oprindelig relation, der er 'tidligere' end enhver tanke og dermed teori? Når Løgstrup hævder, at sansningen er afstandsløs, mens vi er på afstand af det forståede "takket være sproget" (Løgstrup 2013, 16), forekommer han at afvise den refleksion, som er verbaliseret i sproget. Hos både Løgstrup og Levinas er sprogskepsis et værn mod en begrebsliggørelse, tematisering og dermed reificering af det, der kan sanses (Levinas 1990, 256-266). Den andens andethed skal ikke forstås, men jeg kan henvende mig til den anden og blive berørt af den andens nærvær. Levinas skelner derfor mellem sprogets indhold (*le dit*: det sagte), som kan objektiviseres i propositioner, og selve henvendelsen, der unddrager sig som en tavs, men ikke desto mindre 'talende' gestus (*le dire*: sigen) (ibid., 16-20, 78-86, 239-253, 260), f.eks. en udstrakt hånd.

Pia Zinckernagel Sørensen har kritiseret Løgstrups naturbegreb for at være "romantiseret nostalgisk", idet naturen står som sansningsobjekt overfor et antropocentrisk subjekt, snarere end at mennesket betragtes som

hybridvæsen bestående af både natur og kultur, hvorfor den økologiske krise “i sidste ende” bliver “et følelsesanliggende” (2024, 65). For at en sansning à la Løgstrup, dvs. en følelsesbestemt perception, der overvælder subjektet, kan rehabiliteres i et økofænomenologisk perspektiv, kan den med fordel indgå i en samtale med et ansvarlighedens korrektiv à la Levinas.

2. Den etiske fordring – erstatningsfænomen eller oprindelig forpligtelse?

Et andet sammenligningspunkt er den status, som den etiske fordring har henholdsvis hos Løgstrup og Levinas – et område der også tages op hos Robert Stern (Stern 2019, 248-287). For Løgstrup er erfaringen af noget overstrømmende, som vi ikke selv kan styre, men som minder om tilværelsens godhed, ganske grundlæggende. Således er suveræne livsytringer som tillid, barmhjertighed og frimodighed primære i forhold til den etiske fordring om at tage vare på den anden. Den etiske fordring, som kan gøres eksplicit f.eks. i form af den gyldne regel om at handle imod den anden, som vi ville ønske, der blev handlet imod os, er sekundær i forhold til de suveræne livsytringer, et erstatningsfænomen (Andersen 2008, 297). “Fordringens radikalitet består i, at den fordrer at være overflødig”, skriver Løgstrup i *Etiske begreber og problemer* (2014b, 18). Løgstrups etik er i den forstand ‘indefra’ begrundet i menneskets natur eller i træk ved menneskelivet (Andersen 2008, 298). Med en lettere omformulering kan vi sige, at vi skal handle på de ‘givne’ livsytringer, vi kan mærke i os som noget, der på ‘naturlig’ vis giver os energi.

For Levinas derimod er den etiske fordring ikke sekundær, men primær og oprindelig. Den rejser sig i den situation, hvor selvet møder den andens ansigt, som er oprindelsen til en udtalt ordre fra det uendelige, der befaler (*commande*) (Levinas 1982, 106). Derfor føler selvet sig forpligtet overfor den anden og vil tjene ham eller hende. Mødet med den andens ansigt er således etikkens og endda hele filosofiens grundlag (Levinas 2001, 165). Den etiske fordring er uundvigelig for selvet. Den modsiger menneskenaturen, når den er egoistisk i sit ‘naturlige’ overlevelsesinstinkt. Levinas’ filosofi er blevet betegnet som en ‘anti-naturalistisk humanisme’ med et rent negativt natursyn. Levinas’ kritikere ser en bekymrende etisk blindvinkel i Levinas’

barske karakteristik af 'det naturlige', som angiveligt får ham til at fortolke forholdet mellem menneskets og dyrenes verden som en radikal uforenelighed. Denne kritik indebærer dog en fejllæsning af Levinas' essay "Celui qui ne peut se server des mots" (1975), hvor Bobby, en omstrejfende hund, som Levinas og sine medfanger mødte i en krigsfangelejr, kaldes for 'den sidste kantianer i Nazi-Tyskland'. For denne elskede hund var der ingen tvivl om, at fangerne var mennesker (se hertil Welz 2011).

Levinas' etik begrundes dog ikke med henvisning til menneskets eller andre levende væseners natur; tværtimod er Levinas' etik 'udefra' begrundet for så vidt en 'eksterioritet' (*eksteriorité*) udenfor os, nemlig Guds ord (især femte bud om ikke at slå ihjel og den omsorgskrævende fordring om ikke at lade den anden dø alene) 'falder mig ind', lige præcis når jeg står ansigt til ansigt med et andet menneske og fornemmer dets sårbarhed (ibid., 170f, 236). Forholdet til Gud udspiller sig således i mellemmenneskelige relationer, hvor den ene er nærværende for den anden. Den økofænomenologiske diskussion i forskningslitteraturen fokuserer i høj grad på spørgsmålet om hvorvidt Levinas' etik, som udspringer af forholdet mellem mennesker, kan overføres til ikke-menneskelige væsener og naturen som helhed.

Edward S. Casey (2003) drøfter således, om der findes et ækvivalent til det menneskelige ansigt i den ikke-menneskelige verden. Levinas rejser i "L'ontologie est-elle fondamentale?" (1951) selv spørgsmålet, om ting kan have et ansigt (Levinas 1991, 22). Hvis ting kan have et ansigt, må vores etiske forpligtelse også omfavne f.eks. landskaber og geologiske formationer. Casey mener derfor, at verdens overflader, eksempelvis en skovryddet bjergskråning, indeholder en etisk appel til os: et imperativ om at respondere sådan, at de ansvarlige prøver at rette op på menneskeskabte naturødelæggelser. Casey (2003, 193) henviser bl.a. til Levinas' dialog med Philippe Nemo (1982): Her afviser Levinas at (mis)forstå ansigtet som perceptionsobjekt og siger, at han ikke ønsker at begrænse ansigtet til en del af hovedet, fordi hele kroppen kan regnes som ansigt, hvis ansigtet er det, hvorigennem den anden udtrykker sig og er tilgængelig. Men hvis hele naturen betragtes i analogi til menneskekroppen, er 'ansigtet' overalt, og vi begår antropomorfismens fejlslutning. Af den grund udvikler Casey en større forståelsesramme, som ikke er baseret på ligheder mellem mennesker og naturen: omverdenen som "*place-world*" (194) med forskellige landskaber. Ansigtet

“must be dehumanized” (ibid., 202) for at muliggøre etisk engagement for verdens mange ødelagte miljøer og omgivelser (ibid., 206).

Der er i hvert fald én slående lighed mellem Levinas og Løgstrup: De mener begge, at den etiske fordring er uopfyldelig, tavs og ensidig, uden at være regeldefineret. Fordringen er ikke en konkret handlingsforskrift, men stiller spørgsmål til os om, hvordan vi vil leve vores liv sammen med andre. Mens kærligheden til Gud ifølge både den Hebraiske Bibel og Det Nye Testamente må gå via næsten, kunne man tilføje, at kærligheden til skaberen økofænomenologisk set også må gå gennem den ikke-menneskelige, gudskabte natur.

3. Gud som skaber – allestedsnærværende i universet eller absolut transcendent ‘illéité’?

Ifølge Løgstrup udspringer den etiske fordring af en skabelsesteologi, der stiller mennesket som skabning i forhold til Gud som skaber. Mennesket er en del af universet; verden er Guds. Guds evige magt synes at være “al-lestedsnærværende i universet og forskellig fra det” (Løgstrup 2013, 209). Gud går altså ikke op i verden på den måde, at Gud ikke længere kan adskilles fra dens tvetydighed. Løgstrup vil ikke følge Spinozas *deus sive natura*, hvor Gud og naturens tvetydighed – dens skønhed og grusomhed – smelter sammen, så Gud og verden bliver ét. Men Løgstrup går ud fra Guds omnipræsens i kosmos.

Levinas derimod kan i en post-Holocaust-kontekst ikke længere identificere Guds nærvær i verden, endsige i historien – kun spor af fravær og absolut transcendens hinsides væren (jf. Welz 2007). Gud er for ham heller ikke til stede i en inkarnation og selvåbenbaring, hvor Gud viser sig selv; tværtimod omtaler Levinas Gud som en fjern ‘han- eller det-hed’ (*illéité*, afledt af det franske *il* eller latinske *ille*) (Levinas 1990, 184) og som det uendelige (*l’infini*), der kun viser sig indirekte i form af et spor (*trace*). Sporet udvisker sig selv, inden det kan blive til et fænomen, der kan sanses, eller et tegn, der kan afkodes og spores tilbage til nogen eller noget bestemt; tværtimod er sporet præget af ambiguitet og bevarer sin enigmatiske hemmelighed (ibid., 149). Det guddommelige har for Levinas primært en etisk betydning. Det

etiske er anerkendelsen af det uselviske³, som står i en stærk kontrast til det darwinistiske *struggle for life* og *survival of the fittest* (Levinas 2001, 235).

Løgstrups beskrivelse af vores afmagt i forhold til universet, der i vores sansning tager kontrol over os, snarere end at vi forarbejder sanseindtryk-kene (jf. Løgstrup 2013, 33), svarer dog ganske fint til Levinas' subjektteoretiske tolkning af *creatio-ex-nihilo*-teoremet: Det skabte menneske bliver til et subjekt, idet en anden taler til det (Wohlmuth 2002, 144-159). Levinas kan ikke længere tale om en personlig (teistisk) skabergud; mennesket som skabning er 'forældreløs' (Levinas 1990, 165f). Når mennesket kommer til verden, befinder det sig i en situation, det ikke selv har skabt. Den verden, vi befinder os i, er ikke udsprunget af menneskets frie vilje (ibid., 194). Med henblik på den bibelske Jobfigur forklarer Levinas, at han fejlagtigt antog at være verdens med-skaber, men mennesket er kommet for sent, hvilket betyder, at vores frihed er begrænset (ibid.; hertil Welz 2014), og vores op-rindelse er ubegribelig (jf. Krewani 1999, 54-61).

4. Menneskets hovedproblem i forhold til naturen – synden eller selvopholdelsesdriften?

Forskellen mellem Løgstrup og Levinas skyldes ikke mindst deres respektive religiøse baggrunde: Løgstrup knytter an til det lutherske begreb om synderen som selvisk og selvindkroget (*incurvatus in se*), hvis frelse derfor er 100 % afhængig af Guds nåde. Synderens selvindkrogethed kan dog i en vis grad⁴ brydes af verdensåbnende sansning, så mennesket bliver opmærksom på sin indfældethed i skaberværket og tager vare om det. Løgstrup mener, at

3. Levinas kalder også det uselviske for 'det hellige' (ibid.), men det er ikke det samme som det guddommelige, der aldrig kan blive til et fænomen eller et tegn. Snarere attribueres det hellige til mennesket, for så vidt det er uselvsk i forhold til sin næste.

4. I tråd med det lutherske *simul iustus et peccator* er der en spænding i Løgstrups fremstilling: På den ene side beskrives mennesket som synder (*peccator*), på den anden side som retfærdig (*iustus*) i kraft af, at Gud har retfærdiggjort mennesket *sola gratia*, alene af nåde. Denne dobbelthed betyder, at mennesket ikke har kon-

det bibelske næstekærlighedsbud, altså fordringen om, at enhver skal elske sin næste som sig selv (Lev 19,18; Mk 12,28-34 par), er “det naturligste af alle bud”, som bundet i “den anvisthed på hinanden, der hører med til vor tilværelses indretning” (Løgstrup 2014b, 15). Næstekærlighedsbuddet kunne man i økofænomenologisk perspektiv åbne for en kærlighed til alle vores medskabninger, der fylder jorden. Men paradokset er, at “akkurat det naturligste af alle etiske bud kan vi ikke få vor natur med til” (ibid., 16), skriver Løgstrup og forudsætter, at vores natur efter syndefaldet ikke længere er, som Gud havde skabt den. Den menneskelige natur er korrumpet med destruktive konsekvenser for hele kloden.

Levinas’ jødiske baggrund og hans erfaring som krigsfange i en nazistisk koncentrationslejr har skærpet hans teodicé-kritik: Guds ikke-indgriben og ikke-forhindring af onskaben i verden må ikke forsvares rationelt, fordi vi dermed kommer til at legitimere nyttesløs lidelse, som ikke tjener til noget som helst godt for nogen som helst (jf. hans essay med titlen “La souffrance inutile” fra 1982). For Levinas er menneskets hovedproblem således ikke synden, og Gud skal heller ikke betragtes som vores ‘frelser’, der løser vore problemer stedfortrædende for os; tværtimod må vi selv finde en løsning i og ved, at vi overvinder vores egen selviske selvopholdelsesdrift, som står i vejen for et bedre samfund og et bedre forhold til naturen.

Levinas bestemmer menneskets drivkraft som *conatus essendi*, dvs. en vilje til at være i live, der enten *optager* plads på bekostning af andre eller altruistisk og generøst *giver* plads til dem (Levinas 1990, 186f). Menneskets *conatus essendi* kan også fortolkes som positiv livsudfoldelse, men det gælder kun, hvis mennesket ikke tager plads fra det andet-end-menneskelige. Subjektet karakteriseres som en gæstfri vært for andre eller det andet. Subjektet er bogstavelig talt “underkastet” (fransk: *sujet*, latin: *sub-iectum*) og “bærer den anden” (Levinas 1995, 97) i stedet for at være det ‘bærende’, som vi kan tilskrive egenskaber og handlinger. Levinas bruger desuden en endnu mere ekstrem formulering: Subjektet betegnes som et “gidsel”, der kan “sætte sig i den andens sted” (ibid., 96). I kraft af sin evne til at føle og sanse er subjektet i stand til at give af sig selv eller sågar at ofre sig selv. “Min

trol over de suveræne livsytringer. Men mennesket kan være mere eller mindre åbent for dem, så de kan gribe det via sansningen.

ansvarlighed er uafhængig, ingen ville kunne indtage min plads. [...] I min uerstattelighed er jeg udelukkende mig, fordi jeg er ansvarlig. Jeg kan sætte mig i alle andres sted, men ingen kan sætte sig i mit sted.” (ibid., 97) Dette medfører et helt særligt begreb om menneskets ansvar.

5. Menneskets ansvar for naturen og universet – begrænset eller ubegrænset?

Hovedforskellen mellem Løgstrups og Levinas’ økofænomenologi ligger i deres respektive forståelse af menneskets ansvar for naturen og universet i det hele taget:

Ifølge Løgstrup er den etiske fordring uden grænser, men vi kan ikke opfylde fordringen. Fordringen er radikal, mens vores handlerum er begrænset. Betyder det også, at menneskets ansvar er begrænset? Løgstrup skriver hverken, at det er tilfældet eller det modsatte, men menneskets ansvar, som står i et proportionelt forhold til menneskets formåen, er heller ikke helt identisk med den uopfyldelige etiske fordring. Ifølge Levinas har vi sågar ansvar for det, der ligger udenfor vores friheds rækkevidde – noget, som er forud-givet: vores forhold til andre mennesker og til den ikke-menneskelige natur. Levinas hævder, at vi har ansvar for andre og det andet *langt før* vi kan udøve vores frihed. ‘Ansvar før friheden’ (*responsabilité antérieure à la liberté*) er hans motto (Levinas 1990, 197). Følgelig grunder vores ansvar ikke i vores frihed, som Kant lægger op til, men er ældre end den, går forud for den. Der er tale om et ansvar for vores medskabninger og en verden, som ikke begyndte med os selv, men som vi fra fødslen af er forbundet med (ibid., 200; hertil Welz 2018).

Ansaret er “subjektivitetens første, afgørende og fundamentale struktur” (Levinas 1995, 91). Vi har altid allerede ansvar for hinanden. Ansaret påhviler os, uanset om vi tager det på os eller ej, fordi subjektivitet ikke er et ‘for sig’ (Hegel: *für sich*, Sartre: *pour soi*), men ‘for en anden’ (*pour un autre*) (ibid., 92). At sige *hinne*, ‘her er jeg’, til en anden, som f.eks. Abraham og andre bibelske figurer gjorde, når Herren kaldte på dem, betyder at stå til rådighed og tjene den anden i en “[d]ia-koni før enhver dialog” (ibid., 93), hvor den ene er klar til at tjene den anden uden at forvente gensidighed.

Der er ingen grænser for vores ansvarlighed. Vi kan derfor aldrig sige, at vi har gjort hele vores pligt. Det er "et totalt ansvar, der er ansvarligt for alle andre og [...] selv for deres ansvar" (ibid., 95). Mens Kant definerer frihed som autonomi og spontanitet, er heteronomi det første hos Levinas: Menneskets passivitet og fremmed-bestemthed går forud for dets aktivitet og selvlovgivning, når det tager sit ansvar på sig. Først i dette øjeblik bliver dets forpligtethed til en selv-forpligtelse.

Levinas' etik indeholder endvidere et menneskesyn, der bygger på subjektets gæstfrihed. Denne må være rummelig nok til at kunne give plads til andre væseners trivsel, uanset om de er mennesker, dyr eller planter. Hvis de ikke kan koeksistere, smuldrer også menneskets eget eksistensgrundlag. David Wood (2019, 119) indvender imod Levinas' tanke om et uendeligt ansvar for alt og alle, som selvet aldrig kan leve op til, at narcissismen hermed væltes fra selvet over til den anden, hvilket er traumatisk, giver skyldfølelser og en permanent dårlig samvittighed. Hertil kan der svares, at en dårlig samvittighed kan være en god sag – *hvis* den motiverer én til at rette op på det forsømte eller en skade, der er blevet forvoldt (jf. Welz 2008).

Ifølge Robert H. Scott (2018, 645) kan Levinas godt bruges til at formulere en asymmetrisk teori af ubegrænset økologisk ansvar for klimaforandringer gennem tiden. En formulering hos Levinas, der kan give os et fingerpeg, findes i interviewet "The Paradox of Morality": "the ethical extends to all living beings [...]. But the prototype of this is human ethics" (Levinas 2002, 172). Her ses etik i forhold til andre mennesker som et forbillede for miljøetik eller i det mindste som "analogical anthropomorphism" (Larios 2019, 15). Men er det tilstrækkeligt at se en analogi mellem vores ansvar for mennesker og vores ansvar for andre levende væsener? Ifølge Joe Larios er evnen til at tage ansvar også blevet iagttaget hos ikke-menneskelige dyr: "the capacity for responsibility [...] appears to have been observed in non-human animals" (2019, 18), f.eks. hos hvaler, som i dette anliggende udviser 'menneskelige' træk. På det grundlag har Larios og flere andre forskere (se antologien *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, red. Edelglass, Hatley og Diehm) konkluderet, at menneskets forrang for andre skabninger kan udvides således, at sidstnævnte også er omfattet af etikken, og altså ikke kun (biologisk set) menneskelige væsener.

Derimod vægrer Ted Toadvine sig imod at overføre Levinas' antropocentriske etik til det andet-end-menneskelige ved at søge efter ligheder mellem forskellige arter eller økosystemer. Hvis man betoner slægtskabet mellem menneskeheden og naturen, risikerer man at sammenblende dem til en homogen enhed, hvor menneskets særlige erfaring af naturen bliver underkendt, og dette forhindrer så også, at mennesket kan give et unikt etisk gensvar til naturens triste tilstand. Således konkluderer Toadvine: "If the call for a response proceeds from that which recedes in opening the world, then an ethics of nature cannot be developed on the basis of kinship, continuity, or homogeneity" (Toadvine 2003, 150). Økologisk etik kan derfor ikke udvikles på grundlag af menneskets slægtskab eller kontinuitet med den ikke-menneskelige natur.

James Magrini (2019, 132) skitserer *Ethical Responses to Nature's Call* ved at referere til Alphonso Lingis' Levinas-fortolkning, som vil se, hvad ikke-menneskelige ting i naturen har brug for, så vi kan respondere til deres behov og lytte til naturens imperativer (Lingis 1998). Den etiske fordring kan sagtens 'tale' gennem en naturkatastrofes stilhed, mener Magrini (2019, 160f). Problemet er imidlertid, at en antropocentrisk øko-etik reducerer spørgsmål om vores etiske forpligtelser overfor naturen til "questions of political policy", mens "non-anthropocentric environmentalism often engages in the similarly reductive project of seeking to ground such obligations in fixed natural values or laws" (Edelglass, Hatley og Diehm 2012, xii, mht. Mick Smiths bidrag). Hvordan kan vi navigere imellem politiseringens Skylla og naturalismens Charybdis, hvis begge dele, dvs. både antropocentrismen og den ikke-antropocentriske miljøbevægelse, er reduktionistiske?

Aaron Simmons udvikler på den baggrund en relationel model af antropocentrismen, som værdsætter menneskers etisk-politiske betydning for naturen og ser dem som medlemmer af det samme "ethico-political community", som ikke-menneskelige væsener også hører til (ibid., xv, jf. Simmons 2012). Dermed bliver det strikte 'enten/eller' mellem antropocentrisme og fokus på naturens egne, ikke menneskeskabte love til et dynamisk og forsonligt 'både...og'. Læst på dén måde kan Levinas' begreb om menneskets enestående ansvar for alt og alle andre gøres frugtbart for økofænomenologien.

Hos Løgstrup finder vi ligeledes et naturbegreb med antropocentriske træk i kraft af menneskets indfældethed i universet og agtelsen for det, der kan sanses ud fra et menneskeligt perspektiv. Antropocentrisme er ikke det samme som artsegoisme, dvs. speciesisme, *hvis* menneskets særstilling “er inderligt forbundet med omsorg og ansvarlighed for andre og andet”, hævder Ole Jensen (2019, 82). Ret forstået bærer kristendommen “sin egen selv-korrektur med” sig: “*Balancen mellem bruge og værne!*” (ibid.).

Økofænomenologiske indsigter fra en komparativ analyse af Løgstrup og Levinas

Hovedspørgsmålet og *tertium comparationis* i nærværende studie har været, hvordan vi i mødet med den ikke-menneskelige natur både stilles overfor en etisk fordring og samtidig sættes i et forhold til det guddommelige – og hvordan der her rejser sig væsentlige indsigter for økofænomenologien. Sammenligningerne mellem Løgstrup og Levinas giver grundlag for to nye indsigter:

1. *Etisk set* udvikler både Løgstrup og Levinas hver sin version af en ‘nærhedsetik’, som baseres enten på sansningens afstandsløshed i forhold til universet eller på selvets umiddelbarhed i forhold til en medskabning, som er præ-refleksiv. Begge antager altså, at der er noget, der kommer før tænkning, kognition og *a fortiori* efterrationaliseringen. Ifølge Levinas går den primordiale forbundethed med andre skabninger sågar forud for selve sansningens intentionalitet. Perceptionen kommer altid allerede for sent. Hos Løgstrup finder vi et lignende træk, når han argumenterer for den afmagt, der ligger i sansningen. Sansningen overvælder os i en vis forstand med afstandsløsheden til universet. Det er en kulturel prægning som har medført, at vi alene ser vores forhold til universet som omgivelse. Men vi er også forbundet med universet som vores ophav. Hos Løgstrup er der en vis gensidighed i denne forbundethed i den forstand, at mennesket er afhængigt af universet, og omvendt har mennesket også et etisk ansvar for skaberværket. Levinas betoner menneskets ansvar for sine medskabninger ved at fremstille forbundetheden med dem som uundgåelig forpligtethed, dvs. som et ensidigt, asymmetrisk forhold set fra menneskets perspektiv.

Noget, som forekommer at være særdeles lovende for økofænomenologisk etik, er antagelsen, at nærheden til lidende medskabninger må være udgangspunktet for moralsk argumentation. Denne nærhed fremhæver både Løgstrup og Levinas. Hos Løgstrup kommer det til udtryk ved en betoning af afstandsløsheden og hos Levinas i form af *proximité* som sensitivitet, der hverken kan vælges til eller fra. Den handlende person kan således ikke betragtes som neutral, og derfor kan neutralitet i sammenhæng med en "ethics of proximity" heller ikke bruges som legitimation for etiske begrundelser (Nortvedt & Nordhaug 2008, 158). Kelly Oliver udvikler i forlængelse af Levinas en såkaldt *Response Ethics* (2019), hvor menneskets ansvar for ikke-menneskelige væsener beskrives som muliggørelse af andre skabningers og hele jordens evne til at respondere (*response-ability*):

Living creatures are responsive and an Earth ethics promotes our responsibility to open up, rather than close off, the response-ability of others, their ability to respond. Even in the face of our lack of understanding, the impossibility of mastery, and inherent unpredictability, we have a responsibility to act in ways that open up the possibility of response from our fellow earthlings and from the Earth itself (Oliver 2019, 155f.).

Hvis vi handler således, at vi *ikke* stimulerer vores medskabningers respons-evne, begår vi følgelig en slags 'undladelsessynd'. Selvom vi kan sige, at vi ikke har gjort noget forkert, er vi altid allerede medansvarlige for vores 'omverden' i kraft af, at vi selv er en del af den. Jorden er 'vores' planet, og uanset om vi er ligeglade med dens skæbne eller bevidner det eftertænksomt, bliver vi stillet til ansvar. Nærværende artikel viser, hvordan ikke kun forholdet til andre mennesker, men også forholdet til naturen kan have en nærhedsetisk karakter, både hos Løgstrup og hos Levinas.

2. *Religionsfilosofisk set* satser Løgstrup og Levinas på, at opmærksomheden på noget større end både mennesket og den ikke-menneskelige natur – det uendelige, hellige, guddommelige – kan forvandle menneskelig egoisme og selvcentrerethed således, at mennesker bliver i stand til at give noget af sig selv og passe på væsener, der er anderledes end dem selv. Det skabelsesteologiske grundlag viser en sammenhæng mellem den verden, vi

bebor, og dens skaber, som kan tale igennem sine skabninger, f.eks. i form af menneskeord eller formidlet af naturfænomener. Hverken Løgstrup eller Levinas begår dog den fejl at forveksle skaberen med skabningen. Derfor kan vi heller ikke uden videre disponere over formentlige 'åbenbaringer'. På den ene side kan vi ikke på forhånd udelukke, at det uendelige på en eller anden måde manifesterer sig i det endelige; på den anden side må vi forblive varsomme overfor falske identifikationer, hvorigennem Gud bliver blandet sammen med mennesket eller naturen.

Vi står nu tilbage med et afgørende spørgsmål: Kan vi videreudvikle Løgstrups og Levinas' tænkning, som tager udgangspunkt i *menneskets* perspektiv på kosmos og i den forstand er antropocentrisk, til en økofænomnologisk teori om menneskets ansvar for ikke-menneskelige skabninger og deres andethed? Som vi har set, er spørgsmålet omstridt iblandt Levinas-forskere. For Løgstrups vedkommende er der tale om en ganske væsentlig inspiration særligt i skandinavisk økoteologisk tænkning. En af de mest fremtrædende forskere, som har videreført denne tradition, er Ole Jensen.

Zinckernagel Sørensen – forfatter til den hidtil eneste sammenlignende undersøgelse af Løgstrups og Levinas' tilgange til artiklens emne – foreslår at triangulere Levinas' begreb om et ultimativt etisk ansvar med Løgstrups begreb om suveræne livsytringer som f.eks. "frimodighed som forvandet syndsbevidsthed" og posthumanismens "performative sammenfiltrethed" (2024, 67). Hun henviser til Bruno Latour og Karen Barads førnævnte koncept om ansvar som naturens *response-ability*, fordansket: respons-habilitet, som sågar findes på kvantefysisk niveau hos atomer, og som på grund af *the Entanglement of Matter and Meaning* kun adskiller sig gradvist fra den respons, mennesker kan give (Barad 2007).

Her vil vi trække grænsen og følge Løgstrups og Levinas' argumentation for menneskets helt særlige ansvar sammenlignet med ikke-menneskelige væsener – uanset om man fortrækker Løgstrups option for en grænseløs etisk fordring, som vi dog aldrig kan leve op til, eller Levinas' votum for et ubegrænset ansvar. Menneskets svar på naturens kald kan ikke reduceres til den responsabilitet, som vi ifølge Oliver skal sikre hos vores medskabninger, men må i vores optik være mere ambitiøst: et etisk og religiøst svarligt gensvar, som både er bevidst om menneskets stilling i universet og

dets stilling overfor dets skaber, som engang vil stille os til regnskab for, hvad vi har gjort eller forsømt i forhold til vores menneskelige og ikke-menneskelige medskabninger.⁵

Litteratur

- Andersen, Svend 2008: *Som dig selv: En indføring i etik*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- . 2017. *Løgstrup & Luther. Løgstrup biblioteket*. Aarhus: Klim.
- Bauman, Zygmunt 1993: *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Barad, Karen 2007: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, London: Duke University Press.
- Brown, Charles S. og Ted Toadvine, red. 2003: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press.
- Carson, Rachel 1962: *Silent Spring*. London: Hamish Hamilton.
- Casey, Edward S. 2003: "Taking a Glance at the Environment" i: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, red. Charles S. Brown og Ted Toadvine. New York: State University of New York Press, 187-210.
- Edelglass, William, James Hatley og Christian Diem, red. 2012: *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Jensen, Ole 2019 (2011): *På kant med klodens klima. Om behovet for et ændret natursyn*. København: Eksistensen.
- . 2023 (1976): *I vækstens vold: økologi og religion*. Aarhus: Lomme.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus 1999: "Diachronie und Schöpfung" i: *Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, red. Josef Wohlmuth. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 43-62.
- Larios, Joe 2019: "Levinas and the Primacy of the Human." *Ethics and the Environment* 24 (2): 1-22.

5. Stor tak til Mette Ydebo for sproglige korrekturer!

- Levinas, Emmanuel 1982: *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.
- . 1990 (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- . 1991: "L'Ontologie est-elle fondamentale?" i: *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 12-22.
- . 1995 (1982): *Etik og uendelighed. Samtaler med Philippe Nemo*, oversat af Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- . 2001: *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, udg. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press.
- . 2002: "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas" i: *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, red. Robert Bernasconi og David Wood. London: Routledge, 168-180.
- . 2004 (1961): *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Lingis, Alphonso 1998: *The Imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Løgstrup, K.E. 2010 (1956): *Den etiske fordring*. 4. udg., Løgstrup biblioteket. Århus: Klim.
- . 2013 (1984): *Ophav og omgivelse. Metafysik III: Betragtninger over historie og natur*. 3. udg. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Klim.
- . 2014a (1984): *Det uomtvistelige*. red. David Bugge, Michael Nonboe, Camilla Rohde Søndergaard og Peter Aaboe Sørensen. Løgstrup Biblioteket. Aarhus: Klim.
- . 2014b (1971): *Etiske begreber og problemer*, 3. udg. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Klim.
- . 2015 (1978): *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV. Religionsfilosofiske betragtninger*. 4. udg. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Klim.
- Magrini, James 2019: *Ethical Responses to Nature's Call: Reticent Imperatives. Routledge explorations in environmental studies*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Nissen, Ulrik, og Niels Henrik Gregersen. Accepteret: "Responsive inhabitation with nature: On K.E. Løgstrup, climate, and agricultural use of land" i: *Climate, Extraction and Religion in the Nordics: Decolonial Perspectives*, red.

- Michael Nausner, Marion Grau og Lovisa Mienna Sjöberg. London: Bloomsbury.
- Nortvedt, Per, og M. Nordhaug 2008: "The Principle and Problem of Proximity in Ethics" i: *Journal of Medical Ethics* 34:3, 156-161: <https://www.jstor.org/stable/27720032>.
- Oliver, Kelly 2019: *Response ethics*, red. Alison Suen. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Scott, Robert H. 2018: "A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and Its Implications for Moral Agency in Climate Change." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (6): 645-659.
- Simmons, J. Aaron 2012: "Toward a Relational Model of Anthropocentrism: A Levinasian Approach to the Ethics of Climate Change" i: *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, red. William Edelglass, James Hatley og Christian Diem. Pittsburgh: Duquesne University Press, 229-251.
- Stern, Robert 2019: *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Toadvine, Ted 2003: "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences" i: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, red. Charles S. Brown og Ted Toadvine. New York: State University of New York Press, 139-153.
- Welz, Claudia 2007: "The Presence of the Transcendent – Transcending the Present. Kierkegaard and Levinas on Subjectivity and the Ambiguity of God's Transcendence" i: *Subjectivity and Transcendence*, red. Arne Grøn, Iben Damgaard og Søren Overgaard, Tübingen: Mohr Siebeck, 149-176.
- . 2008: "Keeping the Secret of Subjectivity: Kierkegaard and Levinas on Conscience, Love, and the Limits of Self-Understanding" i: *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, red. Claudia Welz og Karl Verstrynge, London: Turnshare 2008, 153-225.
- . 2011: "A Wandering Dog as the 'Last Kantian in Nazi Germany': Revisiting the Debate on Levinas's Supposed Antinaturalistic Humanism" i: *Levinas Studies: An Annual Review*, bd. 6, red. Jeffrey Bloechl, Pittsburgh: Duquesne University Press, 65-88.
- . 2014: "Gud og menneske – Skabelsesbegrebet i moderne jødisk tænkning" i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77:4, 258-275.

- . 2018: "Freedom, Responsibility, and Religion in Public Life: From Luther to Levinas and Arendt" i: *Open Theology*, special issue: *Rethinking Reformation* 4:1, 428-449: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2018.4.issue-1/opth-2018-0034/opth-2018-0034.pdf>.
- Wohlmuth, Josef 2002: *Die Tora spricht die Sprache der Menschen: Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Wood, David 2019: *Reoccupy Earth: Notes toward an Other Beginning. Groundworks: Ecological Issues in Philosophy and Theology*. New York, NY: Fordham University Press.
- Zahavi, Dan, red. 2012: *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Zinckernagel Sørensen, Pia 2024: *Sansning i et økoteologisk perspektiv*. Speciale på Aarhus Universitet.

Ulrik Nissen, lektor, Afd. for teologi, Aarhus Universitet, teoubn@cas.au.dk

Claudia Welz, professor, Afd. for teologi, Aarhus Universitet, clw@cas.au.dk