

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2009

ÅRGÅNG 85

”Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in.” Simone Weil om avskildhetens betydelse.

av Kate Larson, Stockholm

Emilia Fogelklou – tro och samhällssyn. Aktualisering av ett bidrag till samtalet om att vilja forma det egna livet och samhället.

av Cecilia Nahnfeldt, Karlstad

‘A Thoughtful Love of Life’: A Spiritual Turn in Philosophy of Religion

Av Pamela Sue Anderson, Oxford

What’s wrong with ‘communitarianism’? A liberal appraisal of Alasdair MacIntyre’s *Ethics of Virtue*

av Marc Boss, Montpellier

3

INNEHÅLL

Simone Weil och Emilia Fogelklou av professor Catharina Stenqvist, Lund	97
”Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in.” Simone Weil om avskildhetens betydelse av FD Kate Larson, Stockholm.....	98
Emilia Fogelklou – tro och samhällssyn. Aktualisering av ett bidrag till samtalet om att vilja forma det egna livet och samhället. av lektor Cecilia Nahnfeldt, Karlstad.....	108
‘A Thoughtful Love of Life’: A Spiritual Turn in Philosophy of Religion av Dr Pamela Sue Anderson, Oxford.....	119
What’s wrong with ‘communitarianism’? A liberal appraisal of Alasdair MacIntyre’s <i>Ethics of Virtue</i> av Dr Marc Boss, Montpellier.....	130
LITTERATUR.....	142
Jill Middlemass: <i>The Templeless Age: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the ‘Exile’</i> rec. av doktorand Kamilla Skarström, Umeå	142
Alistair McGrath: <i>The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Atheism</i> rec. av FD Stefan Andersson, Sävsjö	143
Jerry L. Walls (red): <i>The Oxford Handbook of Eschatology</i> rec. av doktorand Jakob Wirén, Lund	144

Simone Weil och Emilia Fogelklou, feminism och etik

CATHARINA STENQVIST

Med detta nummer vill vi särskilt fästa uppmärksamheten på två hundraårsjubilarer. Det är den franska religionsfilosofen Simone Weil som föddes i Paris den 3 februari 1909. Hon avled i London den 24 augusti 1943. Och det är Emilia Fogelklou (1878-1972) som blev den första kvinnan i Sverige att avlägga teologie kandidatexamen 1909 i Uppsala. Men det är inte blott de hundra åren som förenar dessa intellektuella och samtidigt praxisorienterade kvinnor.

Emilia Fogelklou var den första som introducerade Simone Weil för en svensk publik i och med sin essä om Weil i boken *Helgon och häxor* 1952. Fogelklou var kväkare och hon skriver bl a följande om Simone Weil: ”Simone Weil har liv i en *annan* värld utan att slinka undan de förpliktelser och lidanden denna värld och tid ålägger henne.” Citatet säger något väsentligt om både Weil och Fogelklou. Det väsentliga är, som jag uppfattar dem, att andligt liv inte levs i världsfrånvändhet utan framförallt i den materiella världen med dess brister, tillkortakommanden och lidanden. Uppgiften är att bemöta människans utsatta situation med kärlek och den omtanke som ligger i handlingar.

Kate Larson har skrivit artikeln om Weil där hon lyfter fram Weils lite säregna begreppsvärld, särskilt begreppet *détachement*, som betyder ungefär avskiljande och avskildhet. Kate Larson betonar att innebörden som i en mening betecknar ett slags avstånd dock inte ska uppfattas som ett avståndstagande från andra människor och ett aktivt engagemang för det som händer i världen. Larson diskuterar begreppet och framhåller att det förekommer på olika nivåer hos Weil, t ex i hennes politiska och sociala tänkande, men också i hennes resonemang inspirerade av indisk filosofi.

Cecilia Nahnfeldt har skrivit artikeln om Emilia Fogelklou, och lyfter fram hur Fogelklou förenar en kristen livshållning med ett starkt samhällsengagemang. Nahnfeldt diskuterar viljans roll i Fogelklous tänkande och menar att Fogelklou ser viljan å ena sidan som ofri, å andra sidan som potentiellt fri. Nahnfeldt visar hur intensiva erfarenheter hos Fogelklou inte medför världsfrånvändhet utan uppfattas som en förutsättning för samhällsengagemang.

Weil och Fogelklou förenas i sin okonfessionella kristendom, det filosofiska perspektivet, djupsinnet och det sociala och politiska engagemanget. En central förenande faktor är deras omutlighet då det gäller kravet att leva och handla i enlighet med sin övertygelse.

Om okonventionell religiositet i ett feministiskt perspektiv skriver även religionsfilosofen Pamela Sue Anderson. Hennes artikel bygger på en engagerande föreläsning från våren 2009 då hon blev hedersdoktor vid Lunds universitet. Hon pläderar för en religionsfilosofi som en filosofi om vad som binder oss samman i en reflekterad praxis.

Den sista artikeln i häftet står Marc Boss för. Han diskuterar initierat Alisdair MacIntyre's arbeten om dygder, med inspiration från Aristoteles, i relation till det moderna samhällets moraliska och politiska problem. Liksom hos Weil och Fogelklou förenas alltså här etik och politik.

”Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in”

Simone Weil om avskildhetens betydelse

KATE LARSON

Kate Larson (född 1961) debuterade som författare 1986, hennes sjunde och senaste skönlitterära verk "Om vänskap – textdialoger" är skriven tillsammans med Anna-Karin Palm och utgavs 2007. Hon disputerade 2009 i teoretisk filosofi vid Uppsala Universitet. Avhandlingen, "Everything important is to do with passion" – Iris Murdoch's Concept of Love and its Platonic Origin", lyfter bland annat fram Simone Weils påverkan på den brittiska filosofen och författaren Iris Murdoch. Kate Larson undervisar i estetik och skönlitterär gestaltning vid Södertörns Högskola, Stockholm, och driver tillsammans med Camilla Hammarström Bokförlaget Lejd.

Simone Weil dog ung, trettiofyra år. Eftermälet slår ned på särdrag i den livsväv som träcklats samman av å ena sidan en från början originell tänkare – redan vid sjutton års ålder skriver hon uppsatser i filosofi vars innehåll än idag lyfts fram¹ – och å andra sidan en kvinna i en turbulent tid; under sitt korta liv upplevde Weil två världskrig. Vi kan bara spekulera i vad en efterkrigstids-Weil skulle ha tänkt. Kommentatorer beskriver henne, omväxlande, som anarkist, politisk filosof, antisemitist, geni, anorektiker, elitist, mystiker, offerlamm...

Det är dock tydligt att hon är en tänkare som är ovanligt ense med sig själv över tiden – hennes frågor kommer inte och går, det finns inget nyckfullt över Weil.² Hon är därtill både prövande och självkritisk, trots den auktoritet hon förmedlar från tidig ålder är hon också inbjudande. Vid läsningen av Weils anteckningsböcker ges möjligheten (sällsynt) att följa författarens tankar, i dess första djärva ljus, i prövningen för

och emot, allt emellan beskäftighet och undran – de är där, tankarna, de berör.

Det är vanligt är att dra en gräns, eller välja, mellan den politiskt filosofiska tänkare Weil framstod som fram till andra hälften av 30-talet då hon, efter att ha närmat sig hjärtat av sitt tänkande genom att frivilligt arbeta som fabriksarbeterska för att utforska det arbetets villkor hon teoretiskt undersökt, omvänds till kristendomen. Detta sker inte kompensatoriskt, det finns inget som påminner om hopp i Weils omvändelse. Hon erfar, både under sin tid som industriarbetare och vid en kristen procession i Portugal, att kristendomen är slavarnas religion, och som sådan omöjlig att förneka, eller inte tillhöra. Jag vill i denna fråga ansluta mig till Catharina Stenqvists uppfattning att Weil inte omvänds i dess radikala betydelse, utan att hennes liv och tänkande genomgår en religiös fördjupning.³ Här äger inte ett brott rum, snarare ett genombrott, med rötter i det redan levda livet.

Jag vill i det följande teckna en enhetlig linje i Weils tänkande och finner stöd för detta, bland annat, i den senast publicerade volymen i en textkritisk utgåva av hennes samlade verk. *Écrits de Marseille* (volym 1 av 2),⁴ texter som Weil

¹ Jag tänker här på uppsatsen "Le Beau et le Bien", som Weil skrev 1926, under sin studietid för Alain, och som innehåller bilden av den goda/vackra handlingen, relationen mellan godhet och skönhet, diskuterad så sent som 2006 i Mario von der Ruhr, *Simone Weil – An Apprenticeship in Attention* (London, Continuum, 2006), se s. 57-59.

² Det må röra sig om en kort tid men som bekant händer mycket i en ung människas liv, Weil tycks ha funnit sina frågor och en unik infallsvinkel mycket tidigt.

³ Detta är en av teserna i och utgångspunkterna för Catharina Stenqvists avhandling *Simone Weil. Om livets tragik – och dess skönhet* (Stockholm, Proprius, 1984).

⁴ Simone Weil, *Oeuvres Complètes IV, Écrits de Marseille* (Paris, Gallimard 2008).

skrev, och delvis publicerade under sin tid i Marseille, så att säga halvvägs in i exil. Weil befann sig i Marseille från september 1940 till juli 1942, för sedan till New York och därifrån till England, där hon avled den 24 augusti 1943. Intressant är att dessa sena skrifter låter sig indelas i filosofi, vetenskap, politik och religion. Alla frågor som Weil sysselsatte sig med under sin livstid är där närvarande med sina respektive fokus, de är alla ännu aktuella för henne. Flertalet skrifter som utgör *Väntan på Gud* finns här samlade, men även en diskussion om värdebegreppet som skulle kunna beskrivas som strikt filosofisk, den förutsätter inte en religiös utgångspunkt, liksom funderingar kring kvantmekanik, dagsaktuella politiska frågor och en diskussion kring arbetets villkor.

Det är glädjande att Weil alltmer förekommer i diskussioner som inte kräver ställningstaganden till vissa av hennes biografiska data, eller strikt måste omfattas i en teologisk diskurs. Den nära relationen mellan begrepp och handling som råder i hennes tänkande har väckt intresse hos efterföljare till Wittgenstein. Den icke dualistiska syn som härmed visar sig poängteras av feministiska filosofer och senare tids moralfilosofiska diskussioner lyfter fram hennes begrepp om uppmärksamhet och hörsammar henne i frågor som rör mellanmänniska relationer, vänskap och kärlek.⁵

Dock, i dessa senare fall dyker ofta reservationer upp kring ett specifikt begrepp som, enligt min mening, genomsyrar Weils filosofi och därför kan användas som bild för en levande helhet i hennes tänkande. Det återkommande begreppet, eller figuren, är i sin franska språkdräkt *détachement*. Ett, visar det sig, ganska svåröversatt ord till svenska. Margit Abenius ger genomgående översättningen "frigörelse" (med variationerna "frigöra" och "befrielse") – undantag är "obunden" och att "lösgöra".⁶ I ordböcker finner jag andra förslag som "avsöndring" och "av-

skiljande" och som hållning betraktad den av avskildhet, självständighet och opartiskhet men också likgiltighet. "Frigörelse" uppträder inte som alternativ här men "obundenhet", som Abenius använder vid ett tillfälle, torde vara den bokstavliga översättningen. Hos Weil själv omges begreppet av ett kluster där *distance*, avstånd, *renoncement*, att avsäga sig, och separation och avklädande ingår, alla samlar sig slutligen till det av Weil nyskapade begreppet *décréation*, av Abenius åskådligt översatt till "avskapelse".

Den kritik som riktas mot Weil, och som mer eller mindre kan spåras till den centrala position *détachement* har i hennes filosofi, rör främst moraliska frågeställningar där man ställer sig undrande inför hur mellanmänniska relationer ideellt beskrivs genom avstånd och likgiltighet, detta slags asketism uppfattas som bristfällig, undflyende och abstrakt. Jag vill pröva en annan läsning och kommer att betrakta detta begrepp dels som hållning, och då både som ett ideal och en faktisk/möjlig position eller övning, och dels som en rörelse, en förflyttning; en skapande handling. Jag kommer att favorisera den betydelse av begreppet som kan översättas med avskiljande och avskildhet, och hämtar näring för detta i en jämförande läsning mellan Simone Weil och Mäster Eckehart. Detta innebär inte att Abenius översättning av begreppet som "frigörelse" är helt missvisande, dock antyder det ofta en alltför starkt negativ betoning av det avskiljande som äger rum. Jag vill i stället poängtera att detta alltid sker "här och nu" – det avstånd som framhålls är inte ett avståndstagande.

Denna hållning, avskildhet, och rörelsen, den förflyttning som äger rum genom ett avskiljande; betydelsen av avstånd (att upprätthålla eller skapa) är verksam på flera plan i Simone Weils tänkande. Vi finner den i hennes politiska och sociala tänkande. Till motto för sin fabriksdagbok har Weil utsagan att "varje människa bör kunna ha sitt eget arbete som föremål för begrundan". Det fabriksarbete hon själv utförde, vid det så kallade löpande bandet och under ackordsystemets hets var dess motsats. Vi finner den också i de mer explicit filosofiska resonemangen där tänkande och intellekt förknippas med objektivitet, opersonlighet och frihet. Den utvecklas i resonemang inspirerade av den indiska filosofin

⁵ Se till exempel aktuella avhandlingar från Åbo Akademi, Joel Backström: *The Fear of Openness* (2007) och Camilla Kronqvist: *What We Talk About When We Talk About Love* (2008).

⁶ I Abenius översättning av *Tyngden och Nåden* (Lund, Alba, 1978), förekommer dessa endast på s. 57 "var och en som vill verklighet måste vara obunden" och sid. 108 "kärlek som lösgör sig helt".

där avskiljande, avstående definierar handling: den sanna handlingen är den som inte gör anspråk på sin frukt. Den uppträder även i hennes funderingar kring mellanmänskliga relationer. Kärleken till nästan överskrider, i enlighet med det kristna tänkandet, personliga och behovsrelaterade preferenser. Men även i en intim relation som vänskap ser Weil denna hållning som avgörande. Och vi finner den i hennes beskrivning av Gudsrelationen, hon skulle aldrig aspirera på en teologisk definition, men de termer hon använder för att teckna denna relation är avstånd, avsägelse och avskiljande.

Jag vill i det följande visa hur begreppet förklarar Weils tänkande över år och skilda temata; hur hennes värdering av intellektets opartiskhet står nära föreställningen om den rena handlingen som avstår från anspråk på sin frukt; hur den rena vänskap, som liknar likgiltighet, prefigureerar den avskapelse som svarar mot Guds kärlek. Simone Weil skriver att vi genom att avskapa oss imiterar Guds skapelsehandling; att avstå, dra sig tillbaka för att något annat skall finnas till. Denna skapelseakt är en kärlekshandling, och avskapelsen gör oss således ”medskapande”. *Détachement*, avskiljandet, är därför inte ett avståndstagande utan ett uttryck för tillåtelse.

1.

Redan i sin examensuppsats om Descartes⁷ lägger Simone Weil stor vikt vid relationen mellan handling och tanke. Hon ersätter Descartes ”jag tänker alltså är jag” med ”jag kan alltså är jag”. Hon ansluter sig således inte till vad som kommit att kallas Descartes dualism mellan kropp och medvetande utan tecknar relationen dem emellan, ett förkroppsligat tänkande, genom sin beskrivning och analys av ”arbete”, ett metodiskt tänkande och indirekt handlande. Vi kommer till medvetande om oss själva genom våra handlingar i världen eller hur världen påverkar oss, det förra förknippat med känslor av lust, det senare

med olust. ”Jag är fri bara i den mån som jag kan avskilja mig.”⁸

Handling, i sin aktiva betydelse och inte som reaktion (passiv) är alltid indirekt och den indirekta handlingen ger Weil namnet arbete. Arbete består i insikten/processen att jag, för att komma i kontakt med det jag strävar efter, måste använda mig av mått och steg som i sig är likgiltiga i förhållande till det jag begär. Detta bildar grunden för Weils förståelse av arbete som en kunskapsform likväl som förståelsen av frihet som ett förhållande mellan tanke och handling.

I sin essä om förtryck och frihet⁹ kritiserar Weil begreppet om behov som nyckelord för en social teori och vill ersätta det med styrka/makt (*la force*). Hon utvecklar denna tanke i ”Iliaden och sången om styrkan”:

Alla är alltifrån födelsen bestämda att utstå våld; men detta är en sanning, som omständigheternas makt tillsluter människornas sinnen för. Den starke är inte absolut stark, den svage inte absolut svag, men ingendera anar att så är. De tror sig vara av helt olika slag. Den svage anser sig inte som den starkes jämlike och inte blir han heller anedd så. Den starke kan gå sin väg fram i en motståndslös omgivning, och ingenting i människomaterien omkring honom är ägnat att framkalla det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in. Men där inget rum finns för tanke, där finns heller inget rum för rättfärdighet och klokhet.¹⁰

Förutsättningen för medmännisklighet är detta ”korta uppskov”, reflektionen. Och Iliadens författare skänker oss läsare ett sådant uppskov genom att visa att den starke överskrider sin styrka genom att inte hörsamma dess begränsningar. Ingen äger styrkan i dess ”verkliga mening”, den är på så sätt att likna vid en naturkraft. Men till skillnad från naturens ”blinda” kraft kan den sociala kraften förödmjuka, och till skillnad från naturen når inte den sociala strävan efter makt

⁸ Simone Weil, ”Science and Perception in Descartes”, *Formative Writings* (London, Routledge and Kegan Paul, 1987) s. 63 (min övers.).

⁹ Se Weil, ”The Causes of Liberty and Social Oppression”, *Oppression and Liberty* (London, Routledge, 2002).

¹⁰ Weil, ”Iliaden eller sången om styrkan”, *Personen och det heliga* (Skellefteå, Artos, 1994), s. 72.

⁷ *Science et Perception dans Descartes*, 1928, skriven för diplom d'étude supérieures vid Ecole Normale.

och styrka någon gräns. Den maktbalans som eftersträvas av samhällsformer är blott tillfällig i sin karaktär.

Det är tydligt hur dessa tankegångar hänger samman med resonemangen i uppsatsen om Descartes där relationen mellan människa och värld aldrig kunde säkerställas (som exakt kunskap eller herravälde) dock levas i en skapande verklighet genom den relation som råder mellan tanke och handling. Tanken är den ”kraft” som ensamt kan ställas mot det sociala förtrycket. Kollektivet tänker inte. Det är enskilda individer som tänker.

Filosofen Rush Rhees ställer sig bitvis frågande till Weils syn på tänkandet som en enhetlig aktivitet eller process, att jämföras med, föreslår han, andning – möjlig att identifiera som en och samma överallt. Fanns det inget tänkande före det fanns ”metod” frågar han sig, och ställer konstnärens icke-metodiska men kreativa fusion av tanke och handling mot de exempel Weil ger.¹¹ Tänkandet har en särställning i Weils filosofi genom att vara individuellt men aldrig subjektivt. Även om tänkandet ger uttryck för den enskildes makt över sitt eget liv genom förståndet är denna relativa självständighet eller frihet intimt knuten till ansvar, och på så sätt inte enbart till för det egna livet utan utgör, genom just *avskiljandet*, också det ”korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in” och som lämnar rum för ”rättfärdighet och klokhet”.

2.

Ofta citerade är Simone Weils ord från essän ”Det personliga och det heliga”: ”Om en pojke räknar ett tal och gör ett räknefel, bär felet hans personliga stämpel; går han däremot fullt riktigt tillväga, finns ingenting av hans person med i operationen.”¹²

Inte bara sanning utan även tänkande framställs här som opersonliga och opartiska. Weil beskriver i ett brev till fader Perrin sitt krav på

intellektuell ärlighet som ”mycket strängt” och detta kan förstås i linje med den lydighet hon sätter högst i relation till Gud (högre än tron) – tänkandet, eftersom det förtydligas i betydelse av opartiskhet, kräver underkastelse; det tål inte uppblandning med retorik, syften andra än sanning.

Tänkandet upplevs av Simone Weil som den egna kallelsen, och detta utan känslan av utvaldhet; tankar ”slår ned i henne”. Ändå ingjuter denna kallelse respekt – den objektivitet och opartiskhet som häftar vid tänkandet är för henne ett skäl att inte låta sig döpas:

Den grad av intellektuell ärlighet jag måste iakttä för att vara min personliga kallelse trogen, kräver att min tanke står opartisk gentemot alla åskådningar utan undantag, även mot t. ex. materialismen och ateismen, i samma mån öppen eller avvissande mot alla. På samma sätt är vattnet opartiskt gentemot alla föremål, som faller däri. Vattnet väger dem inte; de väger sig själva i vattnet, efter en tids gungande.¹³

Henry Leroy Finch lyfter fram just detta citat för att gestalta det i vår tid ovana synsättet att ”sanningen inte tillhör någon”. I hans mening uttrycker Weils ord ”frihetens och den sanna öppenhetens avskildhet, opersonlig och ärlig och oförstörbar”.¹⁴

Intressant i relation till denna syn på sanning och tänkande är att Weil definierar filosofi och filosoferande utifrån dess relation till värdebegreppet.¹⁵ Det är centralt för filosofin och avkräver därför av den filosofiska tanken ett avstånd, ett avskiljande som kan liknas vid ett slags död. Weil hänvisar här till Sokrates berömda påståen om filosoferande som en övning i döende¹⁶ och utvecklar denna övning såsom följande: Den avskilda tanken ”har som föremål upprättandet av en verklig hierarki värdena emellan”. Dock, eftersom värdebegreppet är själva navet i filoso-

¹³ Weil, ”Brev”, *Väntan på Gud* (Skellefteå, Artos, 1994) s. 52.

¹⁴ Henry Leroy Finch, *Simone Weil and the Intellect of Grace* (New York, Continuum, 1999) s. 34 (min övers.).

¹⁵ I den ovan nämnda filosofiska Marseilletexten, ”Quelques réflexions autour de la notion de valeur”, alltså så pass sent som 1941.

¹⁶ Se dialogen *Faidon*.

¹¹ Rush Rhees, ”Method and Liberty”, *Discussions of Simone Weil* (New York, Suny, 2000), s. 5-6.

¹² Weil, ”Personen och det heliga”, *Personen och det heliga* (Skellefteå, Artos, 1994), s. 18.

fin kan den inte befria sig från det; det högsta värdet för tanken måste således vara själva avskiljandet. ”Dess föremål är ett sätt att leva, ett bättre liv, inte någon annanstans utan här på jorden och genast.” I den meningen är filosofin orienterad mot livet genom döden. Det rör sig emellertid inte om ett slutgiltigt genombrott utan en pågående växelverkan, från reflektionens tillbakadragande till dess aktiva ”här på jorden och genast”.¹⁷

Jag vill ånyo vända mig till Finch för att förtydliga det ”bättre liv” som är föremål för tanken genom dess avskiljande relation till värdebegreppet. Finch påpekar att sanning är intimt förknippat med frihet hos Weil – frihet förstått som avskiljande, en frihet från världsliga band i betydelsen ”sociala grupper och identiteter så väl som alla former av individuella jagförstärkningar och prestige”.¹⁸ Ett avskiljande, en frihet som inte är fläckad av arv eller ideologi, av begär eller rädsla, av konfessionell tro, sociala, ekonomiska eller psykologiska band. Det bättre livet är således ett liv i fullständig öppenhet, eller ett med klar blick för den andre, icke-kategoriserad. Ett slags likgiltighet för vad som vanligtvis binder människor till varandra som dock *skapar* ny gemenskap.

3.

Weil lade i sina tidiga skrifter emfas vid den indirekta handlingen, det metodiska tänkandet, där ett visst avstånd upprättas mellan handling och mål och som därför ”avhettas” och tillåter att en relation upprättas. När Weil mot slutet av sitt liv bekantar sig med det östliga tänkandet och framför allt *Bhagavad-Gita* utvecklar hon sin tanke.¹⁹ Återkommande hänvisningar finns i Weils anteckningsböcker till det avsnitt där Krishna talar till Arjuna: ”Endast till handlingen har du rätt, aldrig till dess frukter. Handla inte för frukternas

skull, men låt dig heller inte lockas till overksamhet! Stå fast i yoga och handla utan bundenhet.”²⁰

Arjuna står beredd att ge sig ut i strid, men bland fienden befinner sig nära och kära och rätt och fel beblandar sig i hans medvetande och han står rådvill.

Krishnas budskap kan här uppfattas som utan medkänsla för den moraliska konflikt som gripit Arjuna:s själ men likaledes kan det uppfattas som ett moraliskt påbud. Att Arjuna måste göra avkall på sig själv som centrum i verkligheten så att hans handling istället *äger rum* i verkligheten.

Weil ifrågasätter den idé om belöning eller klander som strukturerar våra skäl för att handla. Om vi avstår från vår rätt till handlingens frukter, först då kan vi till fullo göras ansvariga för vår handling, tycks hon säga. Det handlar alltså inte om att vända sig bort från ett moraliskt dilemma utan, genom att åsidosätta sin egen tänkta roll, bli varse en moralisk verklighet

Det finns en affinitet mellan det östliga tänkandet och ett av Weils mer centrala begrepp, ”uppmärksamhet” (*attention*). Weil ställer uppmärksamhet framför vilja som moralisk kategori: ”viljan bestämmer bara över vissa rörelser hos några muskler” och: ”man får inte vilja det man söker (...) rycker man i klasen, tappar man drivorna på marken”.²¹ Hos Weil består den moraliska attityden i avvaktan och väntan, handlingen (den goda) som följer gör så av nödvändighet, inte av viljefrihet.

Henry Leroy Finch menar att navet i Weils tänkande är en beskrivning så exakt att den framstår som en uppenbarelse. Det rör sig inte om en beskrivning utförd av filosofins ideala och neutrala observatör utan om en avskild (eller jämlik) uppmärksamhet där det egna jaget och viljan drar sig tillbaka till förmån för sitt objekt. Weil har skrivit att uppmärksamhet består i att ”bromsa in tanken”, hålla den ”tom och öppen för sitt föremål”. Tanken bör vara ”tom, liksom i väntan, icke sökande någonting, men redo att ta

¹⁷ Översättningarna från essän är hämtade från Eva Alexanderssons översättning av Simone Pétrement, *Simone Weil* (Stockholm, Natur och kultur, 1978), där texten till delar citeras (s. 408-410).

¹⁸ Finch, *Simone Weil and the Intellect of Grace*, s. 34 (min övers.).

¹⁹ Weil läser *Bhagavad-Gita* 1940, redan 1943 läser hon den i original efter att ha lärt sig sanskrit.

²⁰ *Bhagavad-Gita, vishet och yoga*, (Stockholm, Norstedts, 2001, Martin Ganstens översättning från sanskrit), s. 43.

²¹ Weil, *Tyngden och nåden* (Lund, Alba 1978), s. 162 och 163.

emot sitt objekt i dess nakna sanning, det objekt som skall tränga in i den.”²²

Krishna säger till Arunja: ”Ty säker är döden för det som fötts, säker också födelsen för det som dött. (...) Betrakta glädje och sorg, vinst och förlust, seger och nederlag som lika, och rusta dig så för strid! På så sätt kommer ingen olycka över dig.”²³

Detta, ett handlande ”utan bundenhet”, tycks likställa jämlikhet och likgiltighet. Den likgiltiga positionen är den som står utanför varje synvinkel, skriver Weil,²⁴ liksom hon säger om den uppmärksamma handlingen att den inte är fri utan nödvändig. Ett slags automatik häftar vid den goda handlingen: den följer av detta ögonblick av uppmärksamhet: ”Att veta att just denna hungrande och törstande människa finns till lika mycket som jag – det räcker; resten följer av sig själv.”²⁵

4.

Det dubbla kärleksbudet har gjort det möjligt för det kristna tänkandet att se kärleken till medmänniskan som en nära gestaltning av, eller en ledtråd till Gudskärleken. Hos Weil kan de sägas vara ett och samma. Hon skriver i *Väntan på Gud* att den medmänskliga kärleken utgår ifrån Gud och genom Gud men ”inte för Guds kärleks skull” utan för sin inbördes kärleks skull. Kärlekens källa är uteslutande Gud och samtidigt alltid här och nu, i och för dem mellan vilken den äger rum: ”Medlidandet och tacksamheten utgår från Gud; när de växlas i en blick, är Gud närvarande i det fält, där blickarna möts.”²⁶

Samtidigt är vårt ”här och nu” ofta präglad av vad Weil kallar en perspektivisk illusion, eller mer trösterikt en läsning. (Trösterikt, eftersom en läsning aldrig slutgiltigt kan sägas vara en illusion, då det hör till dess väsen att den kan vidgas, förnyas.) Om kärlek är tron att ”andra människor existerar som sådana”²⁷ är det sällan det

är frågan om kärlek i våra möten, vårt eget perspektiv tar överhanden, vår läsning segrar över den andres. Så att även om Gud är närvarande just i det fält där blickar möts (här och nu) finner Weil det svårt att ge exempel som kan belysa kärlek. Med ett undantag: vänskapen, när den, som hon skriver, förstås i ordets stränga bemärkelse.

Avstånd, åtskillnad och möte är för Weil de motstridiga men ömsesidiga termer som tecknar vänskapens ”övernaturliga harmoni”, dess existerande omöjlighet. Hon skriver i *Väntan på Gud*: ”Det finns två former av vänskap, möte och skilsmässa. De hör ihop.”²⁸ Båda innehåller samma goda, det unika goda, vänskapen.”²⁹ Weil förtydligar denna närhet mellan möte och skilsmässa i vänskapen med iakttagelsen att när vänner är nära, äger inget möte rum, och när de är skilda åt ingen egentlig skilsmässa.³⁰ Något som på ytan tycks motsäga vad Weil skriver till Fader Perrin då hon reser från Frankrike för att aldrig återvända: ”De som inte älskar varandra är aldrig skilda åt.” Det senare bör dock ses som grundläggande för beskrivningen av ”två former” eller snarare vänskapens ”likgiltighet”. De som aldrig mötts kan inte åtskiljas, de som väl har mött varandra kan inte heller skiljas, de kan ”älska avståndet mellan varandra”, eftersom det senare inte är geografiskt utan existentiellt och utgör kärlekens väsen. Många är de kommentatorer som ryggat för denna beskrivning, ty även om det är möjligt, för vänner, att älska avståndet dem emellan, torde närheten vara den avgörande (och formuleras i positiva termer). Det har uppfattats som en brist hos Weil, ofta understödd av hennes biografi, att kontemplation, med dess implicita avståndstagande, överskuggar den levda gemenskapen i vänskap och kärlek. Det är fullt möjligt att Weil, av delvis personliga skäl, skydde metaforer som talar om kärlekens och vänskapens taktila komponenter. Men när hon skriver, dystopiskt, att ”vi älskar som kannibaler”, att vi ser den andre som föda för vår hunger, ber hon oss inte att fullständigt förändligas,

²² Weil, *Väntan på Gud*, s. 75.

²³ *Bhagavad-Gita, vishet och yoga*, s. 42-43.

²⁴ Weil, *The Notebooks vol 1* (London, Routledge and Kegan Paul, 1976), s. 224.

²⁵ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 166.

²⁶ Weil, *Väntan på Gud*, s. 113.

²⁷ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 107.

²⁸ Originalen har ”oskiljaktiga”.

²⁹ Weil, *Väntan på Gud*, s. 89.

³⁰ Karin Stolpes översättning utesluter detta förtydligande.

hon ber oss att älska ”den andres hunger”. Och till detta krävs ett visst avstånd, från oss själva.

Den brittiska filosofen och författaren Iris Murdoch (som var influerad av Weil) har skrivit att varje allvarlig reflektion över ens egen karaktär ofta medför en märklig känsla av tomhet, och att om man lär känna en annan människa väl så låter sig ibland anas en liknande tomhet hos henne. Murdoch sammanfattar detta som ett av vänskapens märkliga privilegier.³¹

Om vi med Weil (och Murdoch) skulle hålla med om att kärlek är att erkänna den älskades fria egna existens så innebär det att varje försök att känna (förstå, bestämma, omfatta) denna människa måste komma till korta, och detta som ett uttryck för kärleken och vänskapen.

Många är de som, kritiskt, ser paralleller mellan Weils och Platons syn på kärlek och vänskap och menar att den enskilda (den älskade vännen) i detta tänkande används och överskrids. Det är dock frågan om Weil någonsin betraktade den rena eller stränga vänskapen som på sådant sätt befriad från en individuell verklighet. Till exempel skriver hon, i ett utkast till en artikel: ”Ha en vän, det är enda sättet att älska mänskligheten”.³²

5.

Om vänskapen, enligt Weil, förenar tillgivenhet med ”något som är ganska likt fullkomlig likgiltighet”³³ så förordnar Gudskärleken ett avskiljande som i förstone ter sig som en utplåning.

Begreppet *décréation*, avskapelse, är avlett en förståelse av vad skapelse innebär. I Weils tänkande är Guds skapelseakt inte en manifestation av skaparens makt utan en abdikering. Gud lämnar utrymme för något annat än sig själv och som sådan är skapelsen en kärlekshandling. I sina anteckningsböcker skriver Weil: ”Bara dem som man verkligen älskar tillerkänner man full existens”, och fortsätter: ”Tron att andra männi-

skor existerar som sådana är *kärlek*”.³⁴ Mellan dessa reflektioner har något ägt rum, en förflyttning, en *avskapelse*.

För att närma mig denna kröning av förflyttningen som *détachment* medför i Weils tänkande tar jag hjälp av Mäster Eckehart. Dels för att visa att avskapelse har en historia, dels för att problematisera vissa av Weils utsagor i samband med processen. Den historiska kontext som idén om en avskapelse kan avläsas mot är framför allt den apofatiska teologin och mystiken med rötter hos Pseudo-Dionysios. Den mystiska insikten vilar här bortom förnuftskunskapen; en begreppslos, levd men icke medelbar gudskänedom. Denna kännedom är samtidigt en avskapelse eftersom skapelsen är medelbar, känd genom våra begrepp. Det sätt på vilket Dionysios ändå förmedlar detta är genom att förstå Guds bortom, det begreppsliga intet, som något mer, något ständigt stegrat och högre; det negativa slår över i hyper-positivitet. Detta omfattar även den skapelse vi trodde att vi kände. Det gudomliga mörkret är därför ett överflöd av ljus.

Weil förtydligar att hon inte var bekant med mystikerna innan sina egna mystiska upplevelser.³⁵ Kanske är det inte heller av betydelse för den intimitet som kan råda mellan tänkare över tid och kulturer. När Simone Weil beskriver Platon som en mystiker, vill hon säga att han hade kontakt med sanningen, som inte vore en sanning om den inte vore tillgänglig för alla, genom historien. (Detta kan förefalla paradoxalt, att sanningen är allmän och samtidigt alltid enskild, vilket sammanförandet av tillgänglighet och mystik implicerar.) Ulf I Eriksson gör sådana påståenden när han skriver om Mäster Eckehart, han föreslår till och med att ”mystik”, betraktat såsom kategori, är för snävt och räddhåget för ett möte med tänkaren på dennes egna villkor. Eriksson antar en indirekt utmaning att med Weilska termer av-skapa Eckeharts text och ”av-

³⁴ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 105.

³⁵ Se *Väntan på Gud*, s. 37, och där hon till och med ser detta som en ”barmhärtighet från Gud”, för att visa att hennes upplevelser inte var inbillning. I samma verk skriver hon dock om Mäster Eckehart som en ”äkta gudsvän”(s. 46) och Maurice Blanchot, bland andra, har lyft fram den affinitet som råder mellan dem två (Blanchot, *The Infinite Conversation*, Minneapolis och London, Minnesota UP, 1999, s.118.).

³¹ Iris Murdoch, *Sartre – Romantic Rationalist* (London, Fontana, 1969), s. 91

³² Weil skriver detta 1928 i ett utkast till en tidig och oavslutad artikel, som citeras av Pétrement, *Simone Weil*, s. 73.

³³ Weil, *Väntan på Gud*, s. 166.

stå från Gud". Vad Eriksson finner vid en sådan läsning är att avståendet, befrielsen och/eller förlusten av allt familjärt och personligt likväl "bildar den paradoxala förutsättningen för en genomgripande och omfattande gemensamhet".³⁶ Avstående och avsiktslöshet bildar i Erikssons läsning en "frihetskonst" som förenar författaren/läsaren med skapelsen såväl som med skaparen: "ett tydlighets-intresse som till sist uppsöker själva tomheten: 'Guds Ingen-ting'".³⁷

Detta tydlighetsintresse som rör sig mot och bortom ett intet har paralleller hos Weil. Och det Weilska tänkandet förebådas hos Eckehart också genom de flertaliga nivåer, metafysiska såväl som moraliska som genomkorsas och sammanlänkas; det kluster av begrepp som används för att beskriva den avskapande processen. Den avskapelse som åsyftas hos dem är inte ett utopiskt bortom skapelsen utan en pågående levande gudsrelation som omvandlar livet "här och nu", den må avindividualisera den troende men individualiserar relationen till omvärlden.

Det lossgörande, den fattigdom, det att "klippa av alla band" som utgör budskapet i många av Eckeharts predikningar söker inte uppmuntra en från- eller bortvändhet utan en allt större närvaro. Liksom i Platons berömda grottlignelse kan det sägas röra sig om nivåer av medvetande, där självmedvetande uppnås för att ersättas av ett medvetande om verkligheten. De begrepp som hos Eckehart cirklar kring denna utveckling är *abescheiden/abgescheiden*, att avskilja sig, skära sig loss, *låzen/gelâsen*, att lämna, låta vara, resignera³⁸ och de till "avskapelse" näraliggande *entbilden* och *entwerben*, att avforma eller *avskapa* sig.

³⁶ Ulf I Eriksson, "Eckharts frihetskonst", *Exempel* (Stockholm/Stehag, Symposium, 1999), s.160. Ulf I Eriksson är intressant eftersom han under idén om levnadskonst befryndar antika tänkare, mystiker som Eckehart och Rumi, tillsammans med Nietzsche, Bataille och Weil. Jagets fattigdom som ett överflöd, ögonblicket snarare än framtiden, är gemensamma nämnare. Eriksson har också skrivit en monografi om Emilia Fogelklou, *Liv i överflöd*, 1988.

³⁷ Eriksson, "Eckharts Frihetskonst", *Exempel*, s. 164.

³⁸ Som bekant är *gelassenheit* ett ord som favoriserades av Martin Heidegger, både som en hållning gentemot världen, att "låta vara", låta den framträda, och som ett tillstånd, att befinna sig i resignationens öppenhet.

Den tanke som främst är besläktad med Weils kring *détachement* är hos Eckehart den om "avskildhet". I sin traktat kring avskildhetens betydelse skriver han att han prisar denna framför andra dygder, även kärleken: "Kommer avskildheten till högsta fullkomlighet, blir den okunnig av kunskap, kärlekslös av kärlek och mörk av ljus."³⁹ Positivitet slår här över i negativitet. Kunskapens fullhet blir till ett ickevetande, kärlek till likgiltighet och skapelsens ljus ett begreppsligt mörker. Avskiljandet beskrivs ofta av Eckehart som en pågående övning, ett liv i fattigdom, där fattigdomen inte väsentligen består i brist på egendomar eller att vända sig bort från skapelsens överflöd. Den fattiga människan "måste vara så fri från sin skapade vilja, som hon var, innan hon ännu fanns till".⁴⁰ Avskiljandet rör, liksom i Weils idé om avskapelse, det egna (skapade) jaget. "Den människa som har övergivit sig själv är så ren att världen inte kan tåla honom",⁴¹ skriver Eckehart provocerande. Det rör sig dock inte om ett avståndstagande till världen, en antagonism eller bortvändhet. Det "mörker" som inträder i och med att överge sig själv (och allt det som är familjärt) är en "förmåga att mottaga",⁴² som när Eckehart söker åskådliggöra denna påminner om Weils karaktärisering av "uppmärksamhet". Och om världen tidigare var ett hinder för den som sökte avskilja sig och närma sig Gud, blir den i avskildheten en väg mot Gud, "alla ting blir för dig idel Gud".⁴³ Ord som delvis genljuder hos Weil när hon skriver: "Världen är den slutna porten. Världen är ett hinder. Och på samma gång – genomfart."⁴⁴

Även om Weil på tydligt sätt lyfter fram den *rörelse* som äger rum i tillbakadragandet – den kärlek som kommer till synes i vad hon liknar vid likgiltighet, kan hon vid jämförelse med Eckehart tyckas låta sig hejdas i själva lossgörelsen och en alltför definitiv och därför personlig längtan till den negativitet i processen som indi-

³⁹ Mäster Eckehart, *Predikningar I* (Skellefteå, Artos, 1984), s. 158.

⁴⁰ *Ibid*, s. 113.

⁴¹ *Ibid*. s.108.

⁴² Mäster Eckehart, *Medeltida mystik* (Skellefteå, Artos, 1987), s. 35.

⁴³ *Ibid*. s. 38.

⁴⁴ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 191.

viden kan föreställa sig. Weil skriver till Fader Perrin (apropos sin tvekan att lämna Marseille för New York): ”Min högsta önskan är att inte ha någon egen vilja, inte ens något eget vara.”⁴⁵ Detta skulle nämligen kunna ställas som en motsats till Eckeharts ord: ”Ty endast den är en fattig människa som ingenting vill och ingenting begär.”⁴⁶ Det vill säga, i avskapelsen bör vi inte heller begära densamma.

Trots den betydelsediga och begreppsliga likheten mellan Weil och Eckehart, saknas hos Weil en uttalad motsvarighet till vad som hos Eckehart gestaltas som ”den eviga födelsen”. Genom att beskriva avskildheten som något som uppnås genom att uppgå i en evig tillblivelse, där det oskapade i själen förenar sig med den skapande kraften, låter Eckehart den fullständiga introversionen sammanfalla med det etiska (ett bättre liv inte någon annanstans utan här på jorden och genast). Det oskapade i själen, ett uttryck både Eckehart och Weil använder sig av, är genom tillblivelsen trop inte skild från skapelsen utan medskapande och förnyande.

6.

Jag nämnde inledningsvis att den återkommande figuren av avskiljande, betydelsen av avstånd och avstående, är det hos Weil som ofta stöter bort annars intresserade läsare.⁴⁷

Jag har försökt visa hur begreppet *détachement* genomsyrar Weils tänkande och förbinder hennes starka sociala rättvisepatos, hennes krav på intellektuell ärlighet med hennes religiösa idé och påbud om avskapelse. Den för många provocerande idén om den rena vänskapen som ganska lik en fullständig likgiltighet bör förstås i

⁴⁵ Weil, *Väntan på Gud*, s. 25.

⁴⁶ Mäster Eckehart, *Predikningar I*, s. 113.

⁴⁷ Exempel är citerade Rush Rhees som trots sin beundran för Weil ställer sig tveksam till flera av hennes tankar kring bland annat vänskap och som lokaliserar sin kritik till ”detachment”. Joel Backström uppfattar Weils syn på vänskap som ett exempel på ”en rädsla för öppenhet” och Camilla Kronqvist, om än mer sympatisk inställd till vissa ”absoluta” anspråk hos Weil beträffande vänskap och kärlek, är kritisk mot den kontemplativa attityd som hos Weil överskuggar vikten av i tiden konkret upplevd närhet älskande emellan.

enlighet med hennes tankar om uppmärksamhet, en öppen mottaglighet för den andre.

För att återknyta till den gängse svenska översättningen av *détachement*, ”frigörelse”, så ger en förståelse i ljuset av mäster Eckehart en mer dynamisk och reciprok betydelse: Det avskilda hjärtat begär ”överhuvudtaget ingenting, och det har heller ingenting som det vill bli befriat från”. Det vill inte ”vara under eller över”, vill inte vara någon till vare sig kärlek eller sorg, söker varken likhet eller olikhet, det vill ”intet annat än vara”. Men inte ”det ena eller det andra”, eftersom detta alltid innebär att vara *någonting*. ”Avskildheten vill överhuvudtaget inte vara någonting. Därför lämnar den alla ting ifred.”⁴⁸

Men ställs vi inte här inför en kärlek till skapelsen som rent av sammanfaller med likgiltighet, en i negativ mening stoisk position? Jag vill återigen rikta ljuset mot vad Ulf I. Eriksson kallade Mäster Eckeharts ”tydlighets-intresse” som i sin förlängning uppsöker ”Guds Ingen-ting” och som också kan förstås som ett aktivt engagemang i skapelsen. Simone Weil förbinder begrepp som opersonlighet, verklighet, sanning och avskildhet, och trots att Gud och det goda, liksom hos Eckehart, är bortom begreppen, icke-medelbara står i centrum för hennes tänkande en levd gemenskap, ett ”tydlighetsintresse”. Sanning äger rum och måste därför kommuniceras. Språk och handling är, som Weil förtydligar redan i sina tidiga skrifter, våra medel. I *Att slå rot*, det sista omfattande verk Weil arbetade med och som publicerades postumt, lägger hon stor vikt vid delandet och förmedlandet av ”sanning”; att en sanning kan ”översättas” eller ”transponeras” är i själva verket ett kriterium på att det *verkligen* rör sig om en sanning:

”Det som inte kan transponeras är ingen sanning; likaså är det som inte ändrar gestalt alltefter den vinkel man ser det i inte ett verkligt föremål utan en attrapp.”⁴⁹

Sanning, liksom kärlek, måste ske ”här på jorden och genast”. Få är de tänkare som likt

⁴⁸ Alla citat från Mäster Eckehart, *Predikningar I*, s.157 och 149.

⁴⁹ Simone Weil, *Att slå rot* (Skellefteå, Artos, 1994) s. 73.

Weil inte har drunknat i detta "här och genast"
utan mödosamt sökt få syn på det.

Summary

This text views Simone Weils thinking, both in its political, philosophical and religious expressions, in the light of the concept of detachment. Through a discussion of the most fruitful, both literal and philosophical, rendering of the concept, the author tries to defend it from its critics. Detachment, the text argues, is not to be understood as a Stoic concept, turning away from individual reality, but as offering a generous affirmation of otherness. This understanding is supported through a comparative reading of the mystic Master Eckehart, whom, like Weil, did not pursue his mystical insights at the cost of an appreciation of everyday living. In both thinkers metaphysical and mystic thought is on a par with ethical considerations.

Emilia Fogelklou - tro och samhällssyn

Aktualisering av ett bidrag till samtalet om att vilja forma det egna livet och samhället.

CECILIA NAHNFELDT

Cecilia Nahnfeldt är lektor i religionsvetenskap vid Karlstads universitet och forskare i etik vid Uppsala universitet. Artikeln är skriven inom ramen för forskningsprogrammet "Ideologier i teori och praktik" vid Estetisk-filosofiska fakulteten, Karlstads universitet.

Inledning

Det är i år 100 år sedan Emilia Fogelklou avlade teologie kandidatexamen 1909 i Uppsala. Genom att vara den första i raden av kvinnor som avlagt teologie kandidatexamen öppnade hon vägen för kvinnor. Det är ju så att även om vägar öppnas, så gör det skillnad om någon också börjar gå den och fullföljer. Hon är inte den första kvinnan som är teolog. De teologiska förmödrarna är fler, men hon är den första som avlägger akademisk examen. Hon är inte heller unik enbart genom att vara den första. Möjligen blev hon den första just därför att hon drevs av en vilja att ge uttryck för sin särpräglade teologiska röst. Hennes drivkraft att, som utbildad lärare gå vidare med akademiska studier, först vid filosofisk fakultet och därefter vid teologisk, är omtalad.

Emilia Fogelklou (1878-1972) var i sin tid en ovanlig kvinna, om än inte ensam i sitt slag. Hon hade en bred bildning och var intresserad av och hade en stark tilltro till kunskapens förmåga att förändra liv. Detta delade hon med flera. Det unika utkristalliserar sig i hennes intensiva strävan att också leva det hon lärde, samtidigt som hon lät livet vara del i det egna lärandet. Denna ömsesidiga process mellan lära och liv kanske hon själv skulle ha benämnt människodanande. Många har omsorgsfullt beskrivit henne.¹ Det

rika biografiskt präglade materialet visar att hon både var och är en fascinerande person. Emilia Fogelklou var en religionspedagog med en tydlighet i sin syn på religionsundervisningens viktiga bidrag både för enskilda och samhällets bildning. Hon gjorde en av de första religions-sociologiska studierna i Sverige. Hon var en samhällsdebattör med blick för människors ut-satthet och möjlighet. Hon var en av de ideologiska rösterna för kvinnors medborgarskap i Fogelstadgruppen och därmed del i kvinnorörelsen. Hon utvecklade ett teologiskt tänkande med egen prägel. Hon bar en övertygelse om det heligas nödvändighet. Hon kallas mystiker kanske på grund av detta, men också för att hon är svår att fånga i enkla beskrivningar.²

Min avsikt här är att aktualisera hennes teologiska bidrag som inte bara hade, utan som också menar jag, *har* samhällsrelevans. Denna arti-

Aspegren, Kerstin (red.) (1990). *Emilia Fogelklous verklighetsupptäckt*. Gnosis 1989:2-4 (Delsbo: Åsak).

Fogelklou, Emilia & Wägner, Elin (1988). *Kära Ili, käraste Elin: Emilia Fogelklou och Elin Wägner växlar brev åren 1924-1949*. (Delsbo: Åsak).

Fogelklou, Emilia (1979). *Brev till vännerna*. (Stockholm: Natur och kultur).

Fahlgren, Margaretha (1987). *Det underordnade jaget: en studie om kvinnliga självbiografier*. (Tullinge: Jungfrun).

² Catharina Raudvere har påpekat svårigheten med det komplexa material som finns av och om Emilia Fogelklou. Det biografiska materialet tar lätt överhand. Raudvere påpekar att biografien inte är livet. Raudvere Ellerström, Catharina (1990) "Trosliv inte trosbegrepp", s. 42-47 i, Aspegren, Kerstin (red.) (1990). *Emilia Fogelklous verklighetsupptäckt*. Serie: Gnosis, Tidskrift för en andlig kultur (1989:2-4) (Delsbo: Åsak).

¹ Se bl.a. följande:

Bergman Andrews, Malin (1999). *Emilia Fogelklou, människan och gärningen: en biografi*. (Skellefteå: Artos).

Meijling Bäckman, Ingrid (1997). *Den resfärdiga: studier i Emilia Fogelklous självbiografi*. (Lund : Univ).

kel avser därför att ge en bakgrund till Emilia Fogelklous verksamhet som en akademiker som, med ett valt filosofiskt perspektiv på tro, förenar en kristen livshållning med ett starkt samhälls-engagemang. Med denna beskrivning som bakgrund diskuterar jag därefter hennes syn på viljan som en central punkt i detta att vara människa och forma sitt och andras liv. Avslutningsvis sammanfattar jag några punkter som ett livs-åskådningsvetenskapligt konstruktivt bidrag till dagens samhällsdebatt.

Fogelklou – akademiker i reflekterande praktik

Hur kom det sig att Emilia Fogelklou till sin lärarinneexamen (1899), studentexamen som privatist (1904) och filosofie kandidat examen (1906) valde att lägga till en examen i teologi? Frågan är berättigad av flera skäl. År 1914 hade cirka 435 kvinnor i Sverige avlagt akademisk examen, det var hälften av de studentkor som påbörjat sina studier. De flesta av dessa skrevs in vid filosofisk fakultet, även om förvånansvärt många också läste medicin och naturvetenskap. Ytterst få läste juridik och teologi.³ Många studentkor var beroende av familjens fulla stöd. Det hade Emilia Fogelklou. Samtidigt var hon inte ekonomiskt beroende av dem.⁴ Den student som kom till Uppsala 1906 hade flera års yrkeserfarenhet, och drevs av en stark religiöst förankrad övertygelse. Hon var publicerad och hon hade ett stipendium.⁵

Schablonbilden då av ”den kvinnliga akademikern” var en avvikare, en anomali, en isolerad ö, begåvad men ful. Ofta ifrågasattes deras könsidentitet och ofta var hon tvungen att förhålla sig till detta på olika sätt.⁶ Kvinnornas situa-

tion i akademien kan beskrivas så, att om man ändå var annorlunda kunde man lika gärna gå utanför normaliteten. Detta är möjligt att vända till en fruktbar paradox. Att vara avvikare ger en viss frihet och utrymme för formandet av egna identiteter. Jag väljer att se detta som en rimlig utgångspunkt för att förstå bilder och beskrivningar av Emilia Fogelklou. Ulla Isaksson och Erik Hjalmar Linder skriver:

Fogelklou var en människa utanför etablissemang: varken kyrklig eller okyrklig, varken borgerlig eller socialist, i grunden varken protestant eller katolik.⁷

I en mening är hon alltså en typisk kvinnlig akademiker i sin tid, samtidigt är det just den situationen som gör henne unik och bestämmer hennes förutsättningar för att utveckla ett eget teologiskt tänkande. Möjligen var det så hon uppfattade sig själv, kanske nyttjade hon också det paradoxala rörelseutrymme medvetet. Samtidigt räcker inte detta som förklaring till den särpräglade teologiska röst som hon kom att utveckla. Det är nödvändigt att reflektera över helheten i hennes akademiska examen. Före teologiexamen hade hon avlagt en fil. kand. (1906) i religionshistoria, litteraturhistoria, teoretisk och praktisk filosofi samt pedagogik. Filosofi var ett viktigt redskap i hennes formande av teologiska tankestrukturer och begrepp.

Universitetet blev inte hennes arena för det fortsatta teologiska arbetet. Jag fördjupar inte här orsaker och skäl till detta. Flera har skrivit om processerna kring hennes ansökan till professuren i religionshistoria i Uppsala 1938.⁸ Jag väljer att konstatera att detta inte var den plats hon valde/kunde välja. Inte heller var det en miljö som valde henne när hon själv öppnade för möjligheten. Inkompetensförklaringen säger minst lika

³ Florin, Christina (2006) *Kampen om kunskapen* - <http://www.ub.gu.se/kvinn/portaler/kunskap/historik/>

⁴ Senare kom flera familjemedlemmar snarast att vara ekonomiskt och praktiskt beroende av henne.

⁵ Meijling Bäckman, Ingrid (1997) *Den resfärdiga. Studier i Emilia Fogelklous självbiografi*. (Eslöv: Bruno Östlings förlag Symposion), s. 23.

⁶ Markusson Winkvist, Hanna (2003). *Som isolerade öar: de lagerkransade kvinnorna och akademien under 1900-talets första hälft*. (Eslöv: Bruno Östlings förlag Symposion).

⁷ Isaksson, Ulla och Linder, Erik Hjalmar (2003) *Elin Wägner en biografi* (Stockholm: Albert Bonniers förlag) [Återutgivning av de två biografierna *Elin Wägner 1882-1922 Amason med två bröst* (1977) och *Elin Wägner 1922-1949 Dotter av moder jord* (1980).] s. 437.

⁸ Järlström, Margareta, ”Inkompetensförklaringen och oduglighetskomplexet”, s. 152-158 i : Aspegren, Kerstin (red.) (1990). *Emilia Fogelklous verklighetsupptäckt*. Serie: Gnosis, Tidskrift för en andlig kultur (1989:2-4) (Delsbo: Åsak).

mycket om den akademiska teologiska miljön som om Emilia Fogelklou. Det är en faktor i detta att Fogelklous teologi inte fått större uppmärksamhet. Det som hade kunnat inkluderas för en bredare teologisk forskning blev ett utanförställt sidospår, och att intellektuellt misshandlas har konsekvenser.⁹

Inte heller kyrkan blev hennes arena. Det var ett väl reflekterat val att inte sträva för ett präst-ämbete.¹⁰ Hon ifrågasatte starkt ämbetspositionernas lämplighet för ett främjande av människors troslov. I inledningen till den självbiografiska romanen *Barhuvad* finns ett citat av Verner von Heidenstam där bokens titel förklaras. Det kastar också ljus på hennes förståelse av "ämbetstillhörigheter" vare sig de är i kyrka eller skola.

Törs jag fråga, är min herre Hatt eller Mössa?

Barhuvad, sa främlingen och slog handen på sin hjässa,

Helst barhuvad, som den gode Guden har skapat mig.

Emilia Fogelklous arenor för teologiskt tänkande och livsreflektion var skolan och andra platser för utbildning. Till en början inom skolväsendet, senare efter 1929 som frilansande föreläsare med kortare eller längre uppdrag i bildningsförbund och folkhögskolor. Friheten var nödvändig för

att inte fastna i det upprepande draget i kunskapsförmedling.

För att beskriva Fogelklous teologiska hållning är det rimligt att tala om livshållning istället för livsåskådning. Valet är egentligen enkelt. För att fånga Fogelklous sätt att tänka och leva tro, menar jag att livsåskådningsbegreppet blir missvisande.¹¹ Dimensionerna i livsåskådningsbegreppet riskerar att osynliggöra reflekterad praxis. Definitionen av livsåskådning förhåller sig främst till en intellektuell process. Inte så att det medvetet utesluter andra aspekter, men genom att det inte approcherar praxis riskerar det reproducera en passivitet, kanske ansvarslöshet, i den intellektuella processen. Särhållandet av intelligens och intuition (Fogelklous begrepp) är något hon söker motverka i allt hon gör och skriver. Jag återkommer nedan till definitioner av intelligens och intuition som Fogelklou instämmande med Henri Bergson ser som samspelande och nödvändiga processer i reflektionen. Livshållning som begrepp har ett intellektuellt drag, abstraherat från vardagslivet och inkluderar en handlingsdimension. En livshållnings funktion är att finna svar på grundläggande existentiella frågor. Svaren kommer främst till uttryck i olika valsituationer.¹² Jag väljer begreppet livshållning för att beskriva Emilia Fogelklous teologi som rör både text, lära och liv. Livshållning står inte enbart för värdestruktur och föreställningsvärld, utan också för mänsklig praxis och attityder till

⁹ Fler orsaker har lyfts fram till varför hon inte är särskilt omskriven. En orsak kan vara hennes gränsöverskridande typ av tänkande. En annan kan vara att det har varit svårt för dagens ofta sekulära forskare att se den radikala potential som religiös livstolkning kan innebära. Se bl.a., Johnselius Theodoru, Cecilia (2003) "Profetisk feminism: Emilia Fogelklou och kvinnans samhälleliga kallelse", s. 102-120 i Witt-Brattström, Ebba och Lennerhed, Lena (red.) *Kvinnorna ska göra det! Den kvinnliga medborgarskolan på Fogelstad – som idé, text och historia*. Samtidshistoriska frågor 6 (Huddinge: Samtidshistoriska Institutet, Södertörns Högskola), s. 102-104.

Angående diskussionen om religionsblindhet, se Hammar, Inger (1999) *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900* (Stockholm: Carlsons), s. 32.

¹⁰ Se brev till Lydia Wahlström. "Varför Emilia inte ville bli präst". i Aspegren (1990), s. 124.

¹¹ Jeffner, Anders (1973) *Livsaskådningsforskning* (Uppsala) s. 18. En livsåskådning sägs där utgöras av tre komponenter: (1) teorier om människan och världen, (2) ett centralt värderingssystem och (3) grundhållning. Senare har denna definition utvecklats vidare av Jeffner och andra forskare. En huvudpoäng i definitionen är att de olika komponenterna samspelar och därvid utgör en helhet. För en fördjupad bild av utveckling och kritik av livsåskådningsbegreppet se Lindfeldt, Mikael (2003) *Att förstå livsåskådningar - en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser* Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Faith and Ideologies. Uppsala Universitets förlag.

¹² Lindstedt Cronberg, Marie & Stenqvist, Catharina (red.) (2008). *Förmoderna livshållningar: dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*. (Lund: Nordic Academic Press), s. 10-11.

livet, subjektet, socialt umgänge, makt och kunskapsökande.¹³

Internationell öppenhet

Karaktäriserande för Fogelklous livshållning var hennes nyfikna sökande efter samtalsparter, nya perspektiv och erfarenheter av liv. I detta ingick ett självklart gränsöverskridande såväl ämnesmässigt som i kanske oväntade vänskapsband. Det internationella intresset kan ses som en del i hennes synsätt. Efter sin kandidatexamen reste hon 1910 som Olaus Petri-stipendiat till England, Frankrike och Italien för att studera aktuella filosofiska och religiösa rörelser.¹⁴ Det internationella sammanhang som hon då tog del i, kom att spela roll för hennes fortsatta både liv och tänkande. Jag stannar här inför två iakttagelser. Dels den framväxande katolska sociala rörelsen, dels hennes möte med fransk modernistisk filosofi.¹⁵ Man kan diskutera hur mycket Fogelklou inspirerades av idéer hon lyssnade till och hur mycket som dessa idéer artikulerade och smälte samman med hennes redan pågående teologiska reflektion.

En första ram för förståelse är den katolska sociala rörelsen. Den romersk-katolska kyrkan hade under den senare delen av 1800-talet en betydande dogmutveckling. En del i detta var dogmen om påvens ofelbarhet i lärofrågor. Tidens moderna filosofiska riktningar uppfattades som ett hot mot Kyrkan. I Frankrike växte en motrörelse. Den var katolsk-demokratisk med ett starkt socialt engagemang. Man arbetade i stu-

diecirkelform, lokaler för dialoger, med tidskrifter m.m. för att möta de växande sociala problemen. Fogelklou konstaterade att rörelsens ledare trots idébasen ändå var ganska auktoritär, men den radikala verksamheten var en sådan som hon senare kom att ägna sig åt själv. Detta, menar jag, inspirerar Emilia Fogelklou till de senare vägval hon gör när det gäller att gestalta sin livshållning i såväl text som liv.

En andra ram för förståelse finns i hennes möte med Henri Bergsons filosofi.¹⁶ Henri Bergson (1859-1941) var en inflytelserik fransk filosof i tidigt 1900-tal. Han fick nobelpriset i litteratur 1928. Efter andra världskriget minskar hans inflytande betydligt. Han påverkade både Merleau-Ponty, Sartre, and Lévinas arbeten. Senare har han åter uppmärksammats av bl.a. Gilles Deleuze. Bergson introducerades i Sverige genom John Landquist och Nathan Söderblom, men också Emilia Fogelklou. Henri Bergsons bok *L'evolution créatrice* (Sv. *Den skapande utvecklingen: om livets betydelse*) kom 1907. Det var början till vad som ibland kallats "legenden Bergson". Hans filosofi och roll som intellektuell diskuterades livligt både i akademiska och offentliga kretsar. När boken översattes till engelska menade Bertrand Russell att Bergson vill göra oss till bin, med förmågan till intuition. Han noterar också att alla försök att klassificera Bergson kommer att misslyckas eftersom hans filosofi skär genom alla uppdelningar så som empirism, realism eller idealism.¹⁷

Bergsons nära knytning mellan natur och värden delas av Fogelklou. Men än viktigare är hans syn på intelligens och intuition i filosofiskt arbete, samt hans beskrivning av duration¹⁸ som

¹³ En utvecklad definition finns i, Stenqvist, Catharina (2008) "Livets bräcklighet. Ett resonemang om livshållningar" s. 27-49 i, Lindstedt Cronberg, Marie & Stenqvist, Catharina (red.) (2008). *Förmoderna livshållningar: dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*. (Lund: Nordic Academic Press).

¹⁴ En utförlig årtalsbiografi tillsammans med litteraturutgivning finns i temanumret av Gnosis. Aspegren, Kerstin (red.) (1990). *Emilia Fogelklous verklighetsupptäckt*. Serie: Gnosis, Tidskrift för en andlig kultur (1989:2-4) (Delsbo: Åsak).

¹⁵ Sahlin, Björn (1990) "Bland franska modernister" s. 73-75 i Aspegren, Kerstin (red.) (1990). *Emilia Fogelklous verklighetsupptäckt*. Serie: Gnosis, Tidskrift för en andlig kultur (1989:2-4) (Delsbo: Åsak).

¹⁶ Fogelklou introducerar flera personers tänkande genom reflekterande essäer över deras liv och idéer. Även Simone Weil introduceras av Fogelklou. Även historiska personer som Birgitta och Franciscus läser hon och introducerar genom sin tolkning och reflektion.

¹⁷ Lawlor, Leonard and Valentine Moulard, "Henri Bergson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/ber-gson/>.

¹⁸ Jag använder här John Landquists översättning av "la durée". Landquist, John (1928). *Henri Bergson: en populär framställning av hans filosofi*. (Stockholm: Bonniers). "Duration är den inre tiden, det är rörelse

grundläggande verklighet.¹⁹ Filosofins verksamhet består enligt Bergson inte i ett väljande mellan begrepp och ståndpunkter. Begrepp och positioner är resultat av vår intelligens normala och vanliga sätt att arbeta. Bergson skiljer mellan intelligens, som är den mer analytiskt väljande förmågan och intuition. Intuitionen beskriver han som ett slags erfarenhet genom sinnen. Där delar blir till en helhet. Samtidigt sker både ett brytande av "det invanda" och ett syntetiserande av något nytt. Bergson kallar detta "sann empirism". Intuitionen kastar om intelligensens normala sätt att arbeta. Bergson talar om "the turn of experience", där individer drar nytta av erfarenheter och upplevelse så att det främjar mänsklig mognad. Att placera sig själv i och över denna vändning är inte enkelt, utan kräver ansträngning.²⁰

Intuitionens metod innebär att gå in i sig själv i själv sympati och genom detta utvecklas heterogent i förhållande till andra. I denna process ställer man sig inom durationen (*la durée*) och känner då en väl definierad spänning, vars riktning förefaller som ett val mellan ett oändligt antal möjliga durationer. Intuitionen – kännandets reflektion i denna process – står alltså i relation till hela detta kontinuum av duration. Intuitionen ger ingen absolut kunskap om durationen som helhet, men ger styckevis kunskap ur denna helhet. Intuitionen är därför mer likt minne, än perception.

Tänkandets begränsning är något som Emilia Fogelklou sedan tidigare diskuterat i relation till Axel Hägerströms filosofi.²¹ I Bergson fann hon en etablerad filosof som hon kunde instämma med och dra nytta av i sin fortsatta teologiska reflektion, där de filosofiska utgångspunkterna tillämpades av henne. Intuitionens metod och denna grundläggande syn på föränderlighet och

och förändring och är en absolut verklighet för Bergson," skriver Landquist s. 57.

¹⁹ Bergson, Henri (1914). *Intuition och intelligens: inledning till metafysiken*. 2., genomsedda uppl. (Stockholm: Wahlström & Widstrand).

²⁰ Lawlor, Leonard and Valentine Moulard. "Henri Bergson".

²¹ Järlström, Margareta (1990) "Den organiska linjen I: 'Att tänka med hela kroppen'", s. 19-25 i Aspegren, Kerstin (red.) (1990). *Emilia Fogelklous verklighetsupptäckt*. Serie: Gnosis, Tidskrift för en andlig kultur (1989:2-4) (Delsbo: Åsak).

rörelse återkommer i det material som här ska analyseras.

Texter om samhället och människan

Under 1920-talet skriver Emilia Fogelklou ett tiotal böcker i bland annat psykologi, religion och samhällsvetenskap. Med sin inriktning på skola och utbildning är det också samhällssynen med utgångspunkt i den enskilda människan som utgör det centrala fältet för hennes teologiska reflektion. Hon blir en av våra främsta teologiskt reflekterande praktiker som artikulerar en socialt orienterad kristen livshållning.

1920-talet var inte, som vi brukar uppfatta det, en mellankrigstid. Tvärtom präglas den av tankar och erfarenheter efter kriget. Det är efterkrigstid. Man ville aldrig mer ha krig och såg med tillförsikt fram mot en tid av evig fred. Samtidigt var Sverige ett jordbruksland i förändring, och industrialiseringen var i full gång. Ekonomin och människors försörjning vacklade under denna omställningsperiod. Arbetslösheten steg kraftigt under 20-talet med en kulmen i samband med 30-talets depression. Politiskt var det turbulent, regeringar efterträdde varandra. För kvinnorna var det en brytningstid. 1921 får kvinnor rösträtt. Kvinnor är nu medborgare med samma legala rättigheter som män. Men vad skulle detta innebära? Var kvinnorörelsen framme vid sitt mål? Birgitta Wistrand beskriver kvinnornas situation under 1920-talet som ambivalent. Utvecklingen hade lett till osäkerhet och att som kvinna ha en upplevelse av att samtidigt vara oemotståndlig och ändå inte duga. Hon konstaterar:

"1920-talet kan därför beskrivas som ett årtionde då kvinnor når formell jämställdhet med männen i och med att de flesta lagliga hinder avskaffas och den offentliga sfären öppnas för dem. Lika riktigt är det att karakterisera decenniet som en tid då kvinnors rättigheter ständigt ifrågasätts och kvinnor motarbetas."²²

²² Wistrand, Birgitta (2006) *Elin Wägner i 1920-talet. Rörelseintellektuell och internationalist*. (Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 42. Uppsala) s. 26-27.

Det finns i flera av Emilia Fogelklous texter tankemönster kring det som idag kan kallas livstolkningens roll i relation till makt, jämställdhet, individ och samhälle ofta relaterat till egna exempel och erfarenheter. 1922 gifte hon sig med kulturgeografen Arnold Norlind. Äktenskapet kom att präglas av hans sjukdom och tidiga död (1929), men också, och kanske viktigare, av ett slags "själarnas gemenskap" mellan två ovanliga personer och ett pågående reflekterande samtal mellan man och kvinna om livet och dess riktning.²³ Genom Fogelstadgruppen hade Emilia Fogelklou samtidigt tillgång till en livfull arena för samtal och debatter om kvinnornas roll i samhället, och tillgång till det vi idag kallar ett nätverk. Här fanns en tilltro till att kvinnorna hade ett viktigt bidrag till samhällsbygget. Denna tilltro hämtar sin kraft ur att detta på ett politiskt sätt tidigare delvis hindrats genom att röst-rätten varit förbehållen män. Kvinnorna ses som en radikaliserande potential i politiken.²⁴ Fogelklou omfattar samma bild av kvinnors bidrag och detta i en mycket vid förståelse av vad samhället är. Fogelstadgruppens verksamhet i skrifter och utbildningar handlar om att lära kvinnor ta vara på och använda sitt medborgarskap på det sätt som de var och en kan. När nu kvinnor blivit "som vanliga människor".

Att bli den allra vanligaste människa

Det material jag använder här är två valda essäer: "Den allra vanligaste människan" ur essäsamlingen med samma namn,²⁵ och "Viljetyper (vilja för lite och vilja för mycket)" ur essäsamlingen *Vila och arbete*.²⁶ Jag gör en läsning av hennes texter mot den bakgrund jag skissat ovan för att lyfta fram en tankelinje som visar på hennes dynamiska människosyn. Jag menar att den-

²³ Mejling Bäckman, Ingrid (1997) s. 128-129.

²⁴ Witt-Brattström, Ebba och Lennerhed, Lena (Red.) *Kvinnorna ska göra det! Den kvinnliga medborgarskolan på Fogelstad – som idé, text och historia*. Samtidshistoriska frågor 6 (Huddinge: Samtidshistoriska Institutet, Södertörns Högskola) Förord s. 5.

²⁵ Fogelklou, Emilia (1931). *Den allra vanligaste människan: stadier och vägar*. (Stockholm: Bonnier)

²⁶ Fogelklou, Emilia (1928) *Vila och arbete. Jämte andra föresdrag i praktisk psykologi*. (Stockholm: Albert Bonniers förlag).

na inte är beroende av, men öppen för trostolkning. Detta ser jag som en förutsättning för kommunikation mellan sekulära och religiöst förankrade livshållningar.

"Den allra vanligaste människan" är ett uttryck för kärnan i Emilia Fogelklous livssyn. Den uttrycker en enkelhet i motsats till livsbeskrivningar av framstående människor som förebilder för vad som kan uppfattas vara ett gott liv. Ingrid Mejling Bäckman påpekar att idealet vanlighet står i en spänning till förstärkningen "allra", och menar att Fogelklous självbiografier kan läsas som ett förespråkande av ödmjukhetens livsväg.²⁷ Det är möjligt att uppfatta uttrycket som Fogelklous egen strävan vad gäller det egna livet och att hon även menade att ödmjukhet var en nyckel till alla människors liv. Jag ska dock här driva en annan möjlig tolkning som kan läsas mot bakgrund av Bergsons filosofi. Jag kopplar också isär en biografisk läsning av Fogelklou och hennes texter. Jag menar att texter har en autonomi i förhållande till sin författare i den meningen att det inte är självklart att det är författaren som "äger tolkningsföreträdet". Texter är möjliga att läsa på flera sätt, inte minst när tiden har förflutit sedan de skrevs. Den linje jag här vill skissa rör *längtan, vilja och riktning – i syftet att bli den allra vanligaste människa*. Detta sett som delar i en mänsklig mognadsprocess. I en Fogelklousk läsning är detta en process i relation till tro. Jag menar att det inte är en nödvändig ram, men processen kan finna stöd i kristen trostolkning.

Längtan och riktning

Dynamiken är central i Fogelklous människosyn. "I Fogelklous värld längtar människor, de är i rörelse, på väg."²⁸ Själv beskriver hon det så:

Den som skall möta människan i människan är inte hjälpt med rutin. Hon måste ideligen se folk som nya, eller rättare: mäktiga förnyelse. Men det

²⁷ Mejling Bäckman, Ingrid (1997) s. 195-196.

²⁸ Mejling Bäckman, Ingrid (1997) *Den resfärdiga. Studier i Emilia Fogelklous självbiografi* (Stockholm: Symposion) s. 50.

kan man inte utan att ana guden innanför dem, den arbetande, fångne guden.²⁹

Essän "Den allra vanligaste människan" tar sin utgångspunkt i att i all "mänsklig last eller irring" finns något av evigheten gömd, dold eller förvriden. (jfr Bergson, duration). Bekymret är att människan själv inte ser eller känner igen sin egen längtan. Längtan är svår att rikta och den griper fel, samtidigt menar Fogelklou att "livet gör allt för att röja missriktning och förhjälpas ombrytning."³⁰ Det hon beskriver är livssmärtan i när längtan inte hittar det den längtar till. Fogelklou definierar längtan som *människans längtan efter människan*. En längtan som förenas med andras längtan genom kärlek. Kärlek som är Gud. Men kärlek vet vi inte riktigt vad det är.

Längtan och omriktning talar hon om som en självuppgörelse. Bergsons idé om intuitionens inbrytning genom intellektet som ett ansträngande arbete, kastar ljus över vad en sådan process kan vara. Emilia Fogelklou beskriver den så:

Envar, som vågar sig på en sådan självuppgörelse – inte bara skrupulenser och självförringningsprat – utan en allvarlig ensamhet med sin själs oro, skall inte bara till sist upptäcka vad han gick miste. Den människan skall också vinna en insikt, som säger henne både vad hon nu ska göra och hennes kostnader för att riktas rätt.³¹

Här förenar Fogelklou kristen fromhetstradition med Bergsons intuitionsfilosofi. Hon för reflektionen in på en allmänmänsklig yta, där hon visar på öppningen för att gå mot kristen tolkning, men den är inte logiskt nödvändig. Detta trots att hon själv argumenterar starkt för en kristen tolkning. Hon menar att "omskakningarna" kan ske genom präst eller pingströrelse, bok eller predikan, men avvisar deras monopol eller företrädesrätt. Det kan lika gärna ske genom att människans egen längtan tagen på allvar och reflekterad.

Den längtan som finns hos varje människa samspelar också med hennes vilja. Hon definierar dem inte i relation till varandra, men min tolkning av henne är att längtan är mer omedve-

ten, medan vilja är människan på väg till handling. Man kan sammanfatta det så att längtan är att ta sin egen oro på allvar, att våga vilja göra detta är ett stort och viktigt steg. Och den riktning som denna längtan bör ta sig är till andra människor i kärlek, för den andra människans skull och för sin egen skull. Om man läser med Bergson i minnet, sker ju mötet med en annan människa i ett sökande efter det heterogena i den andra, vilket också tydliggör det som är det egna i mig själv. Samtidigt pekar Fogelklou på att det är i ett sådant möte människor förenas. Hon konstaterar:

Vad världen behöver mest är inte rikt rustade väsen, utan allra mest sådana, som vet att vi i grunden alla äro *ett*.³² (Förf. egen kursiv.)

Viljans roll

Vilja är ett centralt begrepp för Fogelklou, och i essän "Viljetyper" tar Fogelklou sin utgångspunkt i "den urgamla striden" om människans fria vilja. Fogelklou förhåller sig till två huvudlinjer - en deterministisk och en indeterministisk. Hon placerar människan i en brottnings mellan å ena sidan en omedveten "blind" vilja, där personen styrs av det hon kallar instinkter och omedvetna motiv och å andra sidan en "seende" vilja som hon menar lätt sätts åt sidan och blir betydelselös i relation till den förra. Det hon diskuterar i essän är viljans frigörelseprocess:

Viljans frigörelseprocess i betydelse av insiktboundhetens förvandling i självkännedomens klar-synta målmedvetenhet är ingalunda någon fadder-gåva, som människan får till skänks; det är ett livsarbete, som hon under inga omständigheter får skylla ifrån sig, om hon vill ha "människomärke".³³

Hennes ståndpunkt uppfattar jag som ett bejakande av att människans vilja *inte är fri*, men också ett bejakande av att den *kan vara det*. Vä-

²⁹ Fogelklou, Emilia (1931) s. 16.

²⁹ Fogelklou, Emilia (1931) s. 14.

³⁰ Fogelklou, Emilia (1931) s. 10.

³¹ Fogelklou, Emilia (1931) s. 13.

³³ Fogelklou, Emilia (1928) "Viljetyper. Vilja för lite – vilja för mycket." s. 39-51 i Fogelklou, Emilia, *Vila och arbete. Jämte andra föresdrag i praktisk psykologi*. (Stockholm: Albert Bonniers förlag). s. 39.

gen till viljan är ett medvetet och livslångt arbete och inte en förmåga som några har och andra inte.

Att söka sin vilja är, menar Fogelklou, utmärkande för vad det innebär att vara människa. Med grund i psykologiska insikter avvisar hon den tidigare uppdelningen av vilja, känsla och förstånd vanlig inte minst inom kristen livstolkning. Istället understryker hon samband och samverkan mellan dessa tre. Förnuft och känsla är nödvändiga för en förståelse av vilja och vilja definierar hon som handlingsenergi. Därefter beskriver hon några olika viljetyper, tillhöriga två huvudgrupper: *De som vill för mycket* och *de som vill för lite*. Hon påpekar att en person kan höra till flera grupper beroende på omständigheter och sammanhang.³⁴

Fogelklou tar inte viljan för given. Viljan, konstaterar hon, finns inte i alla människors liv. *En del vill för lite*. Hon definierar två huvudsakliga skäl: ”material för drivkraft till vilja tycks fattas” och ”en vanvårdande omgivning”. Hon exemplifierar i båda fallen med barn, men räknar också med att det också kan gälla vuxna.³⁵ Hon påtalar en koppling mellan kropp och vilja. Fysisk träning eller arbete ger en kroppskänedom som öppnar för energi och målinriktning. Hon betonar också vikten av intressepunkter. Att finna en enda sådan intressepunkt kan vara till hjälp för att locka energin att hitta ut. En vanvårdande omgivning kan vara en likgiltighet där ingen gränssättning sker eller ett ständigt tvång eller misshandel som skapar rädsla och hindrar viljans utveckling. Personen har vilja, men får inte utlopp för den eller låter den gå åt inget eller fel håll. Energin slösas ut och försvinner. Frukten för omgivningen gör att viljan döljs och tar bakvägar. Den tar sig uttryck i lögn, list och förställning. Tvånget ”kan framkalla ofruktbar och beständig oppositionslystnad, som blir fullt sysset med att reagera negativt, att den aldrig når fram till en positiv insats.” I samtliga fall är förmågan att ta egna initiativ svag.

En annan brist handlar om en felaktig förställning om vilja. Personen förväxlar vilja med

fantasi och önskedröm. Kraft går åt till önskedrömmar istället för att finna kraft ur sin vilja. Fogelklou menar att möjligheten att gå vidare ur denna position handlar om att lära sig att sätta begränsade och överkomliga mål utan att släppa längre förhoppningar. Ett annat hinder för viljan handlar om tveksamhet. Personen har en vilja, men tvekar i realiserandet. Denna självhämning förknippar Fogelklou dels med intellekt, dels i en annan variant med starka känslor. Med intellektuell förmåga har personen möjlighet att göra en översikt där man kan se flera vägar, men har samtidigt insikt om ett flertal möjliga konsekvenser så att det försvårar ett faktiskt val och realiserande. Personen hämmas av frukten att göra något dumt så att det hindrar all handling. En variant är att samma förlamning förknippas med starka känslor. Fogelklou nämner frukten, förödmjukelse och sorg. Ofta bryts förlamningen av upptäckten att kunna göra något för en annan – åtminstone gäller detta sorgen.³⁶

Karaktäriserande för *dem som istället vill för mycket*, är stark koordinationsförmåga mellan tanke och känsla, men bristen tar sig uttryck som exempel på energislöseri i olika former. Därmed går kraften likväl förlorad ur viljan. Fogelklou påtalar brister i proportioner i synen på vad som kan anses vara viktigt och en oförmåga till prioriteringar. Här ägnas en otrolig energi åt att få sin vilja igenom i riktigt små ting. Fogelklou menar att detta hänger samman med en begränsad intelligens eller ett begränsat livsperspektiv. Begränsningarna kan mötas med jämförelser och ett försök att vidga perspektiven. En annan brist handlar om förmågan att se en komplexitet. Det ger ett enkelspårigt och förenklat engagemang. I förlängningen kan den ta sig uttryck som fanatism. Målen kan vara långtgående, men är synnerligen enögda och endimensionella. Även här behövs fler perspektiv och breddad erfarenhet. En tredje variant av att vilja för mycket hör samman med ”en jäktande personlighetstyp”, där ytlig energi ges ut utan samband med inspiration eller personlighetsfärg. Viljan är inte förankrad i den egna personen och arbetsinsatsen blir mekanisk. Personen tappar insikt om mål och medel och går in i upprepning. Detta leder till en inre paradox. Personen ser ut att vilja för mycket,

³⁴ Fogelklou, Emilia (1928) s. 39-41.

³⁵ Fogelklous termer uppfostran och livsuppfostran uppfattar jag ligga ganska nära vår tids benämningar lärande och livslångt lärande.

³⁶ Fogelklou, Emilia (1928) s. 41- 46.

men saknar vilja till egen avspänning, vilket går ut över hälsan. I en mening finns vilja, men inte för det egna. Ett annat uttryck för bristande kännedom om den egna förmågan och hur detta relaterar till andra visar sig i en gåpåighet. Det kan likna jäktandet, men hälsan står inte på spel på samma sätt. Den relaterar helt enkelt inte till andra och hindrar från mognad och ett utvecklat djup hos människan.

Även i denna huvudkategori kan det finnas exempel på en felaktig föreställning om viljan, nämligen om vad målinriktad vilja ger rätt till. Här är viljan, förenad med härsklystnad, inne på "olaga område". Den vill ha makt över både ting och människor. Andra människor görs till verktyg för den egna saken. Den rymmer en hänsynslöshet. Fogelklou menar att det finns olika grader av medvetenhet om sin härsklystnad. Även en vilja att var outhärlig för andra kan utöva makt genom sin tjänstvillighet eller beskyddarvilja. Trots att den ofta är omedveten kan det vara ett uttryck för en bristande förmåga att sätta sig in i andras förhållanden; en fantasifattigdom.

Vilja – som mellanposition

Hur ska man då se på Emilia Fogelklous bidrag till reflektionen om individens vilja? Själv avslutar hon sin essä med en strof som hon ofta återkommer till.³⁷

Man kunde säga att viljeuppfostrans väg går från ett *jag vill icke* genom ett *jag vill* till ett *jag är vilig* inför det som är större än jag och som äger mig och mitt utan det ringaste förbehåll, också tvärt emot all yttre fördel. Jag kom en gång att formulera saken så:

"Jag vill ej vilja och ej icke-vilja.
Men viljas vill jag av mitt väsens Gud."³⁸

I frågan om människans fria vilja kan detta kallas en mellanposition. Viljan är å ena sidan fri, å andra sidan inte. Man kan se viljan som en potential som hos Fogelklou har samband med det

heliga.³⁹ När Fogelklou talar om människans vilja och viljekraft, ligger hon också nära begrepp som vanor, men ändå inte. Hon understryker en skillnad mellan vanemänniskan och viljemänniskan. Viljemänniskan kan bryta nya spår med blick för nya möjligheter, vilket vanemänniskan har svårt för.⁴⁰ Återigen speglas Bergsons filosofi i hennes tänkande. Genom att ställa sig i mellanpositionen av att vare sig vilja eller icke-vilja, öppnar hon för en sårbarhet eftersom hon bejaktar att det finns det som ligger utanför vår kontroll. Hon föreslår en position som innebär att medvetet (med vilje) ställa sig till förfogande; att ge sig hän utan att veta/ha kontroll över nya projekt i en okänd framtid och att vara beredd på att framtiden förändrar sig till något jag inte har förmåga att tänka. I sårbarheten öppnar hon för att andra människor (med annan vilja eller bristande vilja) kan reagera med förtryck (tvång). Men den positionen gör det också möjligt att mötas i kärlek eller med barmhärtighet. I den vilja hon beskriver ställer hon sig dock inte ensam, hon vilar "i något" samtidigt som hon inte överger sig själv.

Essän är skriven i ett kvinnosammanhang. Sveriges Husmodersföreningars riksförbund ber henne ge ut föredrag som hon hållit i deras regi. Jag ser det som en rimlig tolkning att 20-talets situation för kvinnor utgör en viktig förståelse-ram för viljan som livsfråga. Det var möjligt utifrån rösträtten och valbarheten för kvinnor att vilja något mer än för familjen eller den egna personen. De hade tillgång till politisk makt att vilja förändra samhällliga livsvillkor. Emilia Fogelklou identifierar viljekraft som ett nödvändigt redskap för att forma sitt liv och samhället (och i den ordningen för Fogelklou). Inte så att hennes essä är ensidigt riktad till kvinnor, men är särskilt viktig för kvinnor. Det är då intressant att se att hon inte i första hand talar om en moralisk nivå där regler, normer, attityder och värderingar inramar livet. Istället pekar hon på människors potential att genom livstolkning ha förmåga att välja mellan att vilja anpassa sig (t.ex. till samhället) och att med sin vilja aktivt bidra till förändring av såväl det egna livet som det ge-

³⁷ Dikt av Fogelklou 1912, men ofta citerad av henne senare. Mejling Bäckman, Ingrid (1997) *Den resfärdiga. Studier i Emilia Fogelklous självbiografi* (Stockholm: Symposion) s.51.

³⁸ Fogelklou, Emilia (1928) s. 51.

³⁹ I teologin en klassisk ambivalens framför allt i paulinisk teologi se t.ex. Rom 7:14-25; Gal 2:20.

⁴⁰ Fogelklou, Emilia (1928) s. 43.

mensamma. Hon visar på möjligheten, men avkräver den inte. Så läst så kan man citera Elisabeth Hermodssons ord: ”Det drar en stilla revolution i hennes spår”.

Fogelklous bidrag

Jag har i det ovanstående ägnat mest utrymme åt viljan. Så är också Fogelklous nyanseringar mer komplexa kring viljan än om längtan och människans riktning. I min läsning av Fogelklou och hennes beskrivning av längtan, vilja och riktning så återkommer frågan om hur dessa tre samspekar. Handlar det om att få fatt i sin vilja att ta sin längtan på allvar, eller är viljan något som kommer ur en känd och riktad längtan? Jag menar att dessa tre inte ska uppfattas befinna sig i en stegvis linje. Det är samtidiga skeenden som rör grunden för hennes livshållning. I hennes definition av längtan finns, bortom eller genom denna, en närhet till det heliga, evigheten eller Gud. I hennes definition av viljan finns istället något som liknar formandet av ett subjekt. Detta subjekt är inte fast och avgränsat, utan öppet och sårbart. I riktandet (av såväl vilja som längtan) ligger en strävan efter möte med egna och andras längtan och viljor. Det är så jag uppfattar att hon tänker och ännu mer: det är utifrån detta hon formar sin vardag och låter den formas av det som också oväntat bryter in. Genom att hon även lever så, är det riktigare att kalla detta hennes människoliv snarare än hennes människosyn.

Hon talar om individer, men inte om den ensamma individen. Hon talar om det vanliga vardagliga livet. Hon tar inte subjektet och förmågan till vilja för given. Hon betonar livets föränderlighet som en grundförutsättning. Hon talar ändå inte om utveckling men om strävan efter autenticitet. Själva uttrycket ”Den allra vanligaste människan” är menar jag inte uttryck för en personlig ambivalens. Utan ansluter till en tradition av luthersk antropologi där människan står i en faktisk paradox att det är just här i vardagligheten som människan är mest ”gudslig”. Denna tar hon med till ett filosofiskt tankesammanhang för att skapa en religionsfilosofisk grund för att kunna hålla avstånd till institutionaliserad religion, men framför allt konstruktivt stödja, förverk-

liga och ge exempel på en socialt orienterad kristen samhällstolkning med människan i fokus.

Teologi och samhällssyn inför 2010-talet

Det är naturligtvis möjligt att kritiskt analysera Fogelklous filosofiska utgångspunkter. Här har jag valt att inte göra det. Det jag har velat ta på allvar är hennes förmåga att ta ett alternativt teologiskt perspektiv och stadigt driva detta. Det är också hennes val att centrera kring en antropologisk utgångspunkt för tro. Och trots ett fromt språkbruk lyckas hon skapa ett allmänmänskligt fält i sin teologi som möjliggör dialog även med sekulära röster.

Så vad kan vi ta fasta på? Det beror på vad vi väljer som central existentiell livsfråga i samhället. Henne fokus är människan och detta är också en aktuell fråga för oss. Då var det frågan om hur kvinnor skulle på bästa sätt ta sig an sitt samhälleliga medborgarskap. Idag är motsvarande fråga annorlunda formulerad:

Det övergripande målet för jämställdhetspolitiken är att kvinnor och män skall ha samma makt att forma samhället och sina egna liv.⁴¹

Målet väcker frågor. Vad innebär det ”att ha makt att forma”? Hur kan denna makt beskrivas? Hur relaterar individuella mål och samhällets mål till varandra? Hur gör man för att förverkliga målet – vilka förmågor och redskap behövs?

I detta sammanhang blir det tydligt att Emilia Fogelklous bidrag inte är ödmjukhet i första hand, utan utgångspunkten i individen och dess framväxande mognad. Hon talar om längtan, riktning och vilja. Vad längtar och vill män och kvinnor idag? Vad kan ses som rimliga och goda riktningar för våra liv tillsammans? Några synpunkter kan ställas i dialog med vår tid: (1) Fogelklou *har en annan ordning mellan samhälle och liv*, individen först och samhället sen. Där- emot är det inte så att individens liv formas före

⁴¹ Prop. 2005/06:155 (<http://www.regeringen.se/content/1/c6/06/07/46/bc381acc.pdf>).

samhället. Hon förutsätter ett samspel mellan individer. Men individens vilja behöver skärpas, för att därefter kunna förenas med andras. Individens vilja förefaller vara en förutsättning för en kollektiv intentionalitet. (2) Fogelklou uppmärksammar det i *livet som ligger bortom vår kontroll*. Det som vi inte kan ha makt över, vare sig som enskilda eller som samhälle. Hon pekar på de oplanerbara livsvillkor som inte kan undvikas, men som ändå kan hanteras med hjälp av viljan. Inte för att man vill det, utan för att man inte har något annat val än att bejaka det och göra något av det trots allt. (3) Fogelklou understryker uppfostrans roll och *möjligheten för människor att bearbeta sig själva och att mogna*. Det är intressant med hennes koppling till den egna personens vilja relaterad både till kropp och inre intressen. De hinder som hon ser handlar mindre om inläring (kognitivt) och kompetens (kunskap), utan mer om personlig kännedom, lotsning och att ge värde åt fysiskt arbete och/eller träning och till utveckling av intressen.

Till sist, så uppmuntrar Emilia Fogelklou människor att söka stöd i en intensivt erfaren verklighet, snarare än att söka bli bekräftad av andra människor. Vi är ofta vana att se den typen av erfarenheter som grund för världsfrånvändhet. Fogelklou ser det som en förutsättning för att förändra samhället. Detta är inga svar. Det är snarare början till ett angeläget samtal.

Summary

The article presents the first Swedish woman to graduate in Theology – Emilia Fogelklou. The focus is her analysis on individuals' ability (or disability) to will, which shapes identity as well as relations to others. Fogelklou also draws on this reflection in relation to faith and society. Her standpoint can be said to be an in-between position where free will is not always there for individuals but a potential for everybody. The article concludes in a suggested dialogue, bringing Fogelklou's text as a dialogue voice to the contemporary reflection on the Swedish political goal for equality: That men and women should have equal power to form society and one's own life.

‘A Thoughtful Love of Life’

A Spiritual Turn in Philosophy of Religion

PAMELA SUE ANDERSON

Dr Pamela Sue Anderson, Reader in Philosophy of Religion, University of Oxford, and Fellow in Philosophy, Regent's Park College, Oxford, U.K. In addition to her M.A. and Dr.Phil. from the University of Oxford, Anderson received an honorary doctorate from Lund University, Sweden (on 29 May 2009), in recognition of her distinctive contribution to the field of philosophy of religion. Anderson has published a large range of essays in philosophy, theology and feminist journals, as well as contributing several significant chapters to a number of recent anthologies and handbooks. Her groundbreaking work is A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief. Oxford: Blackwell, 1998.

‘being here is sumptuous, wonderful, magical’

Duino Elegies VII, Rainer Maria Rilke

Introduction: ‘life’, ‘thought’ and ‘love’ in time¹

‘Life’ refers, in the first instance, to a biological phenomenon; but life can become more than biological once it is interpreted, narrated and put into the account of ‘a thoughtful love of life’.² Here ‘thought’ is meant in the sense of thinking which is broader than knowing – a sense to which I will return (below) in discussion of Kant’s distinction between knowing and thinking. Once this thought is applied to life, life becomes a way of living – about which we are able to tell stories and for which we are able to become accountable; that is, we narrate the actions and events of our lives, while also giving an account of ourselves confronted by the others who,

in living, we are called to love.³ This is the love of life for which the thinker will be responsible.

But here, we confront a philosophical problem. Can one make sense of one’s own life, while living it? The nineteenth-century philosopher Soren Kierkegaard captures this dilemma as follows:

It is quite true what philosophy says: that Life must be understood backwards. But that makes one forget the other saying: that it must be lived – forwards. The more one ponders this, the more it comes to mean that life in temporal existence never becomes quite intelligible, precisely because at no moment can I find complete quiet to take the backward-looking position.⁴

‘Philosophy’, the love of wisdom, ponders such problems as the unintelligibility of ‘life’ as lived by a human subject. A philosophy of life would be, in one sense, constrained by the philosopher’s life; it could only really be a love of life’s wisdom once time has passed and it can be understood. But, in another sense, a philosophy of life must be lived in new tales of love that constantly move the philosopher forwards - into the unknown future. Neither the subject nor the ob-

¹ For an earlier essay which introduces some of the themes picked up in this lecture, see Pamela Sue Anderson, ‘A Turn to Spiritual Virtues in Philosophy of Religion’, in John Cornwell and Michael McGhee (eds) *Philosophers and the Gods: At the Frontiers of Faith and Reason*. London: Continuum, 2009, pp. 167-186.

² I appropriate this phrase from Robert Solomon, *Spirituality for the Sceptic: The Thoughtful Love of Life*. Oxford: Oxford University Press 2002.

³ Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Translated and Introduced by Paul A. Kottman. London and New York: Routledge, 1997, pp. 85-93, 97-105.

⁴ Soren Kierkegaard, *The Diary of Soren Kierkegaard*. Edited by Peter Rohde. New York: Philosophical Library, 1960, section 136 (1843), p. 111.

ject of a philosophy of life is outside the time which keeps them on the move.

Life as lived is temporal – but the nature of life in time has not, in my opinion, been adequately considered by the Anglo-American field of philosophy of religion. Instead the latter is currently constrained by an exclusive focus on the knowable, prove-able, yet eternal God, and not on human living or our relations to the others to whom the response is love. However, it is my contention that the field of philosophy of religion is being transformed by feminists and should be changed by a love of life.

A thoughtful love of life would be a love which is informed by thinking about life, perhaps about the biological, but even more about a way of life for relational subjects who in living generate a collectivity of thinkers.⁵ Admittedly this thinking cannot be wholly coherent in the sense of a complete(d) thought of (one's) life because there is no God-eye's view outside of time. Elsewhere I have argued that a human subject is wrong to suppose a God's eye-view, since this would suppose one's own apotheosis, that is, a self-deception. The human thinker remains in time and so her or his life continues to change without any absolute identity. This grounding in life, not death, frees the thinker in her thoughtful love insofar as life can be lived and understood. But this requires awareness of one's finitude. Here I am reminded that in the 1950s Paul Ricoeur claims that 'Man is the Joy of Yes in the sadness of the finite'⁶.

Near the end of his own life Ricoeur expresses this claim with the help of Rainer Maria Rilke's poetic description of joy: '*being here is sumptuous, wonderful, magical*'. Life as a way of being here is joyful as long as 'sadness' – in the sense of 'a passion by which the soul moves

to a lesser perfection'⁷ - and death do not debilitate human interactions. Maintaining a focus on life as joyful involves a turning away from those judgments that inhibit freedom to a practice that liberates in unbinding thought for attention to life as it is lived forward, i.e. towards a *telos* which is a thoughtful love of life. This may resonate, for some, with Aristotle's *eudaimonia*.

The opposite of the joy in a thoughtful love of life is melancholia, or the more ancient term, *acedia*, for slough or loss of creative energy. Ricoeur interprets Albrecht Durer's engraving, *Melencolia I* (1514), as follows: '... a woman sits with her chin in her hand, staring ahead, surrounded by unused tools, a despondent winged figure of genius, an empty scale... and an hour-glass shows that time is running out.'⁸ This is a state of being in which inertia replaces energy. This means a static condition of deathly despair in which loss of genius damages living. Arguably, the philosophical remedy for such deep sadness is a new beginning, a new encounter, a new birth of relationship(s).

Natality: life must be lived – forwards in new beginnings

Hannah Arendt conceives of the remedy for this deathly despair as 'the fact of natality':

The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, 'natural' ruin is ultimately the fact of natality... It is ... the new beginning, the action [we] are capable of by virtue of being born.⁹

Arendt's 'natality' is a metaphor. It has both a literal sense of 'being born' and a latent sense of 'the miracle that saves the world', i.e., the new

⁵ I owe this idea of a 'collectivity', or collective thought, to the vision for women and/in philosophy found in Michèle Le Doeuff, *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.* second edition with an Epilogue. Translated by Trista Selous. New York: Columbia University Press 2006.

⁶ Paul Ricoeur, *Fallible Man*. Translated by Charles A. Kelbley with an Introduction by Walter J. Lowe, second edition. New York: Fordham University Press, 1986, p. 140.

⁷ Benedict de Spinoza, *Ethics* [1677]. Edited and translated by G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press 2000.

⁸ See 'Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi', *Janus Head* 8 (1) 2005, p. 21 .

⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958; second edition. With an Introduction by Margaret Canovan, second edition. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998, p. 247.

beginning. In a different context, Arendt explains 'the language of thinking' as 'essentially metaphorical':

If the language of thinking is essentially metaphorical, it follows that the world of appearances inserts itself into thought quite apart from the needs of our body and the claims of our fellow-men, which will draw us back into it in any case. No matter how close we are while thinking to what is far away and how absent we are from what is close at hand, the thinking ego obviously never leaves the world of appearances altogether. ... Language, by lending itself to metaphorical usage, enables us to think, that is, to have traffic with non-sensory matters, because it permits a carrying over, *metapherein*, of our sense experiences. There are not two worlds because metaphor unites them.¹⁰

But, then, as a metaphor natality is an odd sort of 'fact' uniting our sense and non-sensory experiences. In more contemporary terms, Arendt's natality seems to be a 'thick (ethical) concept':¹¹ it is both descriptive and prescriptive. In one sense, it is a 'fact', describing a specific thing, i.e. a birth. In another sense, it is much more than the fact of a birth prescribing a value for life. Natality is arguably more than a metaphor insofar as a *thick ethical concept*, it both guides action and is guided by the world in which it functions.

At this stage, it is important to notice the philosophical role played by metaphors, like natality, that function like concepts with associated imagery in the arguments of philosophers; this imaginary can surprise us with a genius for the new; images surge up like sparks from a fire. The feminist philosopher Michèle Le Doeuff teaches us to rethink the role of the imaginary in philosophical texts for what this can tell us about women and/in philosophy. Le Doeuff herself uncovers the images, asides, stories and un-thought elements of texts in the history of philosophy,

¹⁰ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, one-volume edition. London and New York: Harcourt Brace & Company, 1977, p. 110.

¹¹ I appropriate this conception of a 'thick ethical concept' from Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, with a Commentary on the Text by A. W. Moore. London: Routledge, 2006, pp. 128-30, 142-55, also see Moore's 'Commentary', pp. 217-219. Also, see endnotes 35 and 36 (below).

especially the negative imagery that has excluded or condemned women and other subjects to 'the un-thought'.¹² Any un-thought figure is not thought precisely because it remains on the margins of, especially, so-called 'great' philosophy. But the positive point is that once thinking can be freely attributed to a woman's life it can liberate. Ultimately, freely thinking human subjects - including women - can re-imagine what has been both expressed and unthought about life in the history of philosophy.

Take Spinoza's wisdom for the free thinker, whether a woman or a man, of any age or location:

A free man [sic] thinks of nothing less than of death, and his wisdom is a meditation, not on death, but on life.¹³

Now, compare this line from Spinoza's *Ethics* to the assertion from Arendt's *The Human Condition* that action is "an ever present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin"¹⁴ It follows that this philosophy of life would be about living forward in order to begin again. What would Kierkegaard have said about this fact of natality - that we are born for new beginnings? Kierkegaard told stories, authoring new philosophical narratives under always new pseudonyms.

¹² Le Doeuff, 'Preface: The Shameful Face of Philosophy', *The Philosophical Imaginary*. Translated by Colin Gordon. London: The Athlone Press, 1989; London: Continuum, 2002, pp. 4-20.

¹³ Spinoza, *Ethics*. Trans. Parkinson, p. 276 (Part Four, prop 67).

¹⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 246. Feminist philosophers have found great significance in Arendt's conception of natality; see Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards A Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998, pp. 128-157 and 231-247. Paul Ricoeur made birth, or natality, a focus in his philosophy well before it became the focus of feminist debates in philosophy of religion; see Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Translated, with an Introduction by Erazim V. Kohak. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966, pp. 433-443 [*Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier 1950]; and Ricoeur in Arendt *Condition de l'homme moderne*, p. 32.

Arendt herself draws significant ideas and images from Walter Benjamin's 'The Storyteller'.¹⁵ One image in particular captures what Arendt recognizes as the relationship between telling stories about human experience and writing philosophical history: all great philosophers – when recounting life's stories – have in common the freedom with which they move, in Benjamin's imagery, 'up and down the rungs of their experience as on a ladder.' This ladder extends downward to 'the interior of the earth' and disappears 'into the clouds,' representing a 'collective experience' to which – according to Benjamin – 'even the deepest shock of every individual experience, death, constitutes no impediment or barrier'.¹⁶

Collective experience explains the thinker and yet...

More strongly stated, Arendt argues that storytelling, or narrative, is a fundamental human activity. And yet, with Benjamin she acknowledges that the horrors of the twentieth-century (e.g. World War II) broke up any continuity with the past due to a decisive breakdown in the continuity of religion, authority and tradition.¹⁷ Nevertheless, Arendt admits that even when the past is no longer authoritative simply because it has been, it lives within us and we cannot avoid locating ourselves in relation to it: 'who we are' at any moment depends upon a story, or narratives, uniting past and present. Arendt argues that, unlike things, objects or the natural world, human actions live only in the narratives of those who perform them and the narrative of those who understand, interpret and recall them. Thus, Arendt acknowledges the significant in-

fluence of Benjamin's 'The Storyteller' upon her 'fragmentary historiography': the latter is essentially a form of storytelling which requires a creative act of rethinking to set 'free the lost potentials of the past'.¹⁸

Arendt would agree with what is said about Spinoza's wisdom: 'only life explains the thinker',¹⁹ insofar as the past necessarily shapes her or him. Yet the thinker can equally break with the past in the freedom which retrieves unacknowledged potentials. So Arendt recognizes the philosophical problem that Kierkegaard had captured so brilliantly in his notebooks in 1843: 'that Life must be understood backwards. But that makes one forget the other saying: that it must be lived – forwards'.²⁰ The fact that we live forward and reflect background is evident in the endless postponement in completing our thought of life. 'Life' changes us and our stories; our stories might end very different to what is expected. We are not, in the end, the authors of our own life. Yet, to repeat, our action can be guided by natality: the miracle which saves us in making us capable of acting, narrating and being accountable for our actions, including the stories we tell for others to retell.

Jonathan Rée points out that the collective historical experience of the philosopher raises similar problems as does the great tradition of storytellers.

a ladder stretching from far below us, through our own finite vantage-point, and stretching on until it disappears from sight, is a natural metaphor not only for story-telling but for philosophy, too; [this is] the image, as Benjamin saw, 'for collective experience'.²¹

The philosophical significance of thinking about, interpreting or narrating life does not end in a historical or factual story about one person's

¹⁵ Hannah Arendt, 'Introduction: Walter Benjamin (1892-1940)', in Hannah Arendt, ed. *Illuminations*. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1969, pp. 1-58 [London: Jonathan Cape, 1970]

¹⁶ Benjamin, 'The Storyteller: Reflections on the Words of Nikolai Leskov [1936]', in *Illuminations*, p. 102.

¹⁷ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1. *Thinking* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), p. 212. Cf. Arendt, 'Introduction: Walter Benjamin (1892-1940)', in *Illuminations*, pp. 1-58.

¹⁸ Arendt, 'Introduction', especially pp. 38-51.

¹⁹ I appropriate this phrase from Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by Robert Hurley. San Francisco: City Lights, 1988, p. 14.

²⁰ Kierkegaard, *The Diary of Soren Kierkegaard*, p. 11.

²¹ Jonathan Rée, 'Narrative and Philosophical Experience', in David Wood (ed.) *Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge, p. 83; cf. Benjamin, 'The Storyteller', in *Illuminations*, p. 102.

life. In any case, a philosopher cannot explain her or his whole life in anything like a complete or coherent manner without self-deception. But Benjamin and Arendt will remind us that the other who reads our philosophy or tells our story is not so constrained. Any continuous relation to the other can be destroyed by death. And yet the thread of life continues, however fragile, in being remembered. Consider Benjamin's words,

... the statement that makes no sense for real life becomes indispensable for remembered life. The nature of the character in a novel cannot be presented any better than is done in the statement, which says that the 'meaning' of his life is revealed only in his death. But the reader of a novel actually does look for human beings from whom he derives the 'meaning of life'.

The novel is significant, therefore, not because it presents someone else's fate to us, perhaps didactically, but because this stranger's fate by virtue of the flame which consumes it yields us the warmth which we never draw from our own fate. What draws the reader to the novel is the hope of warming his shivering life with a death he reads about.²²

A spiritual turn: 'as if' returning to 'a beloved'

Philosophical reflections on life's relations to self and to others led me to consider 'a spiritual turn' in philosophy of religion. The adjective 'spiritual' is meant here to describe relations of the self to itself, to other selves and to the natural, material and social worlds in which human subjects find themselves. 'Spiritual', then, applies to 'a turn' away from theoretical debates about traditional theism to a distinctive philosophical practice. This essentially spiritual practice has to do with the self's relations, and crucially, with the ongoing self-reforming narration of our actions, relations, lives and life - to which we each are to be accountable.

Robert Solomon makes a relevant and significant distinction about 'the self' in this context:

How we think and feel about ourselves has an impact on who we actually are. The grand thoughts and passions of spirituality do not just move us and inform us, or supplement... They change us, make us different kinds of people, different kinds of beings.²³

So my proposed spiritual turn requires philosophy to become, and philosophers of religion to develop a transformative practice of a fully embodied, reflective kind. In this way, a thoughtful reflection on our lives could be transformative - full of the energy of joy - as a thoughtful love of life. But this proposed spiritual turn is a challenge dependent on the willingness of philosophers, and philosophers of religion in particular, to change.

In appropriating Benjamin's imagery of ladder I have replaced 'storyteller' with 'philosopher of religion' as follows: 'a great [philosopher of religion] will always be rooted in the people... [But] there are many gradations in the concepts in which the store of human experience comes down to us.'²⁴ Despite the primary role, which philosophy plays as a spiritual practice in giving narrative coherence to life in, as Benjamin says, 'the household of humanity', the concepts through which the yield of life's narratives may be shaped are manifold. All great philosophers - insofar as they practice a spiritual art of story-telling - 'have in common the freedom with which they move up and down the rungs of their experience as on a ladder'. As part of the philosophical imaginary this imagery continues to provide us with the possibility of rethinking this past grounded in 'the earth.' 'A ladder extending downward to the interior of the earth and disappearing into the clouds'²⁵ is the imagery for a collective experience to which death constitutes no obstacle: life in its biological and collective senses goes on just as stories are told.

With this sketch of the collective experience of the philosophers who fulfill the expectations

²² Benjamin, 'The Storyteller', pp. 101-102 (emphasis added); also, see 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*, pp. 253-264.

²³ Solomon, *Spirituality for the Sceptic*, pp. 6-7.

²⁴ Benjamin, 'The Storyteller', p. 102.

²⁵ *Ibid.*

of a thoughtful, or reflective, life while still grounded in the 'needs of the body' and 'claims of others,'²⁶ we begin to touch on a more *meta-physical* dimension of philosophy.²⁷ Life here is not undone by death as long as it remains connected to the living. Instead 'life' as a way of living as in a generic thread of being alive, is given expression, however fragmented, in our ongoing narration of human actions. Basically, a philosophy that gives a central place to 'life encompassing thought' would also appear to rely upon the fact that 'thinking encompasses life'. At this point, Gilles Deleuze's compelling portrait of Spinoza comes to mind:

Not that life is *in* thinking, but only the thinker has a potent life, free of guilt and hatred; and only life explains the thinker. The geometric method, the profession of polishing lenses, and the life of Spinoza should be understood as constituting a whole. For Spinoza is one of the *vivants-voyants*. He expresses this precisely when he says that demonstrations are 'the eyes of the mind'. He is referring to the third eye, which enables one to see life beyond all false appearances, passions and deaths. The virtues – humility, poverty, chastity, frugality – are required for this kind of vision, no longer as virtues that mutilate life, but as powers that penetrate it and become one with it. Spinoza did not believe in hope or even in courage; he believed only in joy, and in vision. He let others live, provided that others let him live. He wanted only to inspire, to waken, to reveal. The purpose of demonstration functioning as the third eye is not to command or even to convince, but only to shape the glass or polish the lens for this inspired free vision.²⁸

Only life explains the thinker. But the converse is also the case: the thinker explains life, even though his or her writing of this life remains incomplete.

A sort of broken, dialectical relation appears essential to the task for my thinker who, as a reformed (feminist) philosopher of religion,

reflects on lived experience. This essentially metaphysical relation of life to thinking and thinking to life equally resonates with Kant's claim in the first *Critique* where, despite his decisive critique of any transcendent metaphysics, he still asserts: 'We shall always return to metaphysics as to a beloved one with whom we had a quarrel.'²⁹

Philosophy of religion: thinking freedom and enlarging thought

In this light, I urge that philosophy of religion no longer focuses strictly on epistemological questions to do with belief, knowledge, or the truth of a claim that 'God exists', or that 'we are free agents'. Moreover, this remains consistent with Kant's insistence upon thinking beyond what cannot be known. In Kant's words, there is a distinction between knowing and thinking:

though I cannot *know*, I can yet *think* freedom; that is to say, the representation of it is at least not self-contradictory, provided due account be taken of our critical distinction between the two modes of representation, the sensible and the intellectual, and of the resulting limitation of the pure concepts of understanding and of the principles which flow from them.³⁰

Kant illustrates this with imagery:

We have now not merely explored the territory of pure understanding, and carefully surveyed every part of it, but have also measured its extent, and assigned to everything in it its rightful place. This domain is an island, enclosed by nature itself within unalterable limits.³¹

²⁶ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 110.

²⁷ On the significance of 'metaphysics' in an age when philosophers have been anti-metaphysics, see Paul Ricoeur, 'De la métaphysique à la morale', in *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* Paris: Editions Éprit (Le Seuil), 1995, pp. 83-115.

²⁸ Deleuze, *Spinoza*, p. 14.

²⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1950, p. 664 (A850/B878).

³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 28 (B xxviii) underlining added.

³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 257 (A235f/B 294f).

In the above, Kant is clear: we cannot know beyond the bounds³² of empirical knowledge, i.e., 'our island'; but we can think beyond 'the island of understanding' on which Kant has mapped out 'the land of truth' and set the limits to human knowing.

So, why do Anglo-American philosophers of religion fear moving beyond certain narrowly defined cognitive questions concerning the truth of theism in order to think freedom? Why not, move to questions of life and to a spiritual practice which could generate 'love' minimally, as openness to others, to the world and to our natural being and 'trust' as a coming together of uncertainty and confidence?³³ Cultivation of such a practice would enhance a thoughtful love of life by enlarging our thought and expanding the self – towards a collective experience.

It is my contention that philosophers of religion after Kant should become bold by enlarging thought. They should not only concern themselves with knowing the empirical world, but with thinking freedom, acting virtuously and making reflective (aesthetic) judgments which would be creative spiritually. This would mean creativity for a world in need of a *love of life*. In an earlier essay written for a collection in feminist philosophy of religion, I advocated uniting knowledge and ethics, in order to cultivate certain intellectual virtues for the field. I argue as follows:

When it comes to women in relation to both epistemology and ethics [in relation to both knowledge and thought in Kantian terms] they have been excluded, notably, from being credible witnesses or informants, from demonstrating knowledge of their ethical practices, from seeing reality objectively, and from acting autonomously as equally rational agents. Yet my proposal is that these exclusions can be avoided with the free cultivation of four [feminist informed] intellectual virtues: *reflexive critical openness, care-knowing, strong objectivity* and *principled autonomy*. These virtues

are meant to unite ethical and epistemological components in a form of virtue epistemology; that is, our perspectives and practices would be shaped by the development of certain virtues with capacities for cognition. Guided by reflexive, imaginative and interactive capacities for discerning truth, a feminist philosophy of religion would aim for practical wisdom.³⁴

Yet my aim at the time fell short of any practice which might be called 'spiritual'. I now think that the above dispositions can only be cultivated by and with the practice which, I propose, should shape philosophy of religion. This practice is vital for thinking today. Admittedly, the idea of pursuing a spiritual practice in reflection on our moral and religious life has the potential to de-stabilize those thick ethical concepts on which we have relied for knowledge of right and wrong. Here I recall Bernard Williams' contention that reflection can destroy moral knowledge by revealing that we no longer believe certain things – our moral concepts no longer guide action. Despite and perhaps because of this danger of de-stabilizing the thick concepts which have rendered secure religion and morality, I would wager that a thin conception of love would survive critical reflection insofar as it is, in Williams' sense of 'thin', i.e. not embedded deeply in a social location and so not 'world-guided' in the manner which can be de-stabilized. This concept of love survives even the destruction of knowledge due to destabilization of the thick concepts which had been action-guiding and world-guided.³⁵

³² Kant distinguishes the 'bounds' (*Grenzen*) from the 'limits' (*Schranken*) of sense; the latter can be pushed further than where they now exist; the former cannot.

³³ 'Confidence' in the power to act is a focus of my current research which will appear in a collection of my essays; cf. Pamela Sue Anderson, *Goodness (God) and Gender: A Thoughtful Love of Life* (forthcoming).

³⁴ Pamela Sue Anderson, 'An Epistemological-Ethical Approach to Philosophy of Religion', in Pamela Sue Anderson and Beverley Clack (eds) *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. London: Routledge, 2004, p. 88. For highly impressive work in this area of epistemic practices, see Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

³⁵ On 'thin', as opposed to thick ethical concepts and on the world-guided nature of the latter, see Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 128-30, 142-55; Moore's 'Commentary', pp. 217-219; cf. A. W. Moore, 'Williams on Ethics, Knowledge and Reflection', *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy* 78 (2003): 338ff.

Reflective judgment and ‘the spectator’

This critical, destabilizing reflection would, in turn, allow for the cultivation of a new thick ethical concept such as natality. As discussed already, natality is a good candidate for an action-guiding and (new) world-guided concept in feminist philosophy of religion. To repeat, to be a thick ethical concept it must, by definition, be able to guide action. Similarly, each of the intellectual virtues proposed (in the last blocked quotation), but especially ‘care-knowing’,³⁶ are meant to be cultivated as thick concepts. Basically in repeating this I’m freely appropriating Williams’ definition for these concepts as potentially action-guiding and world-guided under fairly specific conditions. So, in my terms, as action-guiding the concept of care-knowing would function as an intellectual virtue aiming to eliminate epistemic injustice in local contexts.³⁷

In contrast, the concept of ‘love’ in the spiritual *telos* of a thoughtful love of life is ‘thin’ enough to be shared, despite various local differences in its conception and practice. Love embraced as a spiritual disposition (i.e., virtue or practical feeling) would be a quality of care-knowing characterized by its reflexive, imaginative and interactive capacities. This is to assume that love is already shared as a basic human disposition with cognitive and conative capacities; but it can be further cultivated as a vital quality for the thick concept of care-knowing.

An additional and crucial element of the philosopher’s practice is, as anticipated already, the spiritual power to expand or enlarge the self in relation to other selves and to a global world.

³⁶ Obviously there are concepts of love, say, *agape*, which like ‘care-knowing’ are thick ethical concepts; but I would like to maintain that love can be a thin concept, if taken in a sense that is not restricted to a ‘world’ or specific social location.

³⁷ Anderson, ‘An Epistemological-Ethical Approach’, pp. 88-94; ‘What’s Wrong with the God’s Eye Point of View: A Constructive Feminist Critique of the Ideal Observer Theory’, in Harriet A. Harris and Christopher J. Insole, eds. *Faith and Philosophical Analysis: A Critical Look at the Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd. 2005, pp. 92-96; and Fricker, *Epistemic Injustice*, pp. 117-128.

This element of spirituality drawn from Solomon:³⁸

Spirituality... is ultimately social and global, a sense of ourselves identified with others and the world. But ultimately, spirituality must also be understood in terms of the transformation of the self. ...

Some brands of spirituality insist on the abandonment of the self. Conversely, I want to say that spirituality is the *expansion of the self*.³⁹

In the above, Solomon exhibits an affinity to a post-Kantian tradition insofar as the self has the capacity for (self)-expansion by thinking in relations to others. I turn to this capacity in further discussion of Kant’s principles of human thought – but this time in the *Critique of Judgment*.

A critical question surfaces in the relations between oneself and another which are at the heart of love. Arendt’s reading of Kant’s third *Critique* can help with these relations. His principles of human thought, from the *Critique of Judgment*, make communication from and between our different individual perspectives possible. Now, these principles are:

1. to think for oneself which is a necessary standpoint for any thought;
2. to think from the standpoint of everyone else which is necessary, as ‘an enlarged mind,’ for having sharable thoughts; and
3. to think consistently (i.e., in accord with oneself) as ‘the maxim of reason’ to be attained with the effort of bringing the other two standpoints together.⁴⁰ So, how does the standpoint

³⁸ Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, especially chapters 2-3; and Robert Solomon, *True to Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 268-269.

³⁹ Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, pp. 6-7; emphasis added.

⁴⁰ See the three maxims of understanding, judgment and reason in Immanuel Kant, *Critique of Judgment* Translated with Analytical Index by James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1952, Paragraph #40, pp. 150-151. Also see Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press 1982, pp. 42-44; A. W. Moore, *Noble in Reason, Infinity in Faculty*. London: Routledge, 2003, pp. 87-89.

from which one thinks work with the standpoint of everyone else? Does Kant conceive of a third dimension which is not merely occupied by either oneself or another self alone?

Arendt helps by giving a role to 'the spectator' who brings together Kant's principles (1) and (2); so that (3) spectators possess an enlarged mentality which is not solitary. Again, achieving a collective, critical standpoint captures a crucial dimension of what I've elsewhere sought for a feminist standpoint.⁴¹ Consider Arendt's spectator:

The spectator's verdict, while impartial and freed from the interests of gain or fame, is not independent of the views of others – on the contrary, according to Kant, an 'enlarged mentality' has to take them into account. The spectators, although disengaged from the particular characteristic of the actor, are not solitary.⁴²

Arendt explains how Kant enables the enlargement of thought, invoking the imagery of the spectator and giving it a unifying role as metaphor in thinking analogically. A more recent translation of Kant's title as *Critique of the Power of Judgment* stresses the power of reflective judgment being under obligation to ascend from the particular in nature to the universal arguably by analogy. That is, in Paul Guyer's translation of Kant's words from the third *Critique*: 'If, however, only the particular is given, for which the universal is to be found, then the power of judgment is merely reflecting'.⁴³ For Kant, this *reflecting* (or, the earlier translation, *reflective*) power of judging is creative. And so, thinking precisely in this sense of the reflecting power of judgment is not a solitary activity.

⁴¹ Pamela Sue Anderson, 'A Case for a Feminist Philosophy of Religion: Transforming Philosophy's Imagery and Myths', *Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion* 1 (2001): p. 1-35.

⁴² Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, one-volume edition. London and New York: Harcourt Brace & Company, 1977, p. 94.

⁴³ Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 67 (5: 179); cf. Moore, *Noble in Reason*, p. 88.

Metaphors and concepts: a dynamic relationship for a collective vision

Elsewhere I have argued that there is a significant sense in which the imagery which Kant employs forces the reader to agree, stage by stage, with a certain philosophical relationship between metaphors and concepts. Le Doeuff helps this reading of Kant by establishing a dynamic, dialectical relationship in philosophical texts between metaphor and concept. Her use of the philosophical imaginary locates Kant within the long history of philosophers and their evolving imagery and conceptual scheme. Yet questions remain for Le Doeuff, but also for Arendt on Kant. How exactly does judgment move analogically from spatial imagery to conceptual thinking? How, in Kant's case, does the image legitimate the confidence of secure knowledge, while the understanding (or knowing) is rendered unstable by the constant striving of reason in its dangerous, yet creative and reflective pursuit of the unknowable? In one sense, reason threatens the loss or lack of ethical confidence in one's own secure knowledge of true-false and right-wrong. Yet, in another sense, this loss leads desire to draw reason out onto the sea of thought and to seek the fulfilment of an ancient promise, or *telos*. This historical imagery of fulfilling a promise recalls the metaphor of another island of (lost) bliss where confidence is not an issue.⁴⁴

With this retrieval of ancient metaphors to express the bliss of the south sea islands rather than Kant's northern island, let us return to Kant's *Analytic of Principles* in the *Critique of Pure Reason*. Kant reflects back upon what he has demonstrated in his *Transcendental Aesthetic and Analytic*, while also looking forward to his *Transcendental Dialectic* to come. By the end of *Transcendental Aesthetic and Analytic* (A235-8/B 294-7), knowledge seems secure. But Kant anticipates that in his *Transcendental Dia-*

⁴⁴ For reference to this un-thought island in Kant, see Pamela Sue Anderson, 'Spatial Locations Understood After Kant: A Post-Kantian Debate about Thinking Space', Paper delivered to the Kant Society Conference, Sussex University, U.K, 24 August 2008 (forthcoming in publication of the Kant Society proceedings).

lectic this security will be lost as the limits of knowledge are overstepped:

If the understanding in its empirical employment cannot distinguish whether certain questions lie within its horizon or not, it can never be assured of its claims or of its possessions, but must be prepared for many a humiliating disillusionment, whenever, as must unavoidably and constantly happen, it oversteps the limits of its own domain.⁴⁵

In particular, we overstep our limits when we claim to ‘know’ freedom – a concept that Kant demonstrates is unknowable. And yet Kant agrees that we can *think* freedom and indeed we can imagine, by analogy, another space. For Kant, determinate judgments, i.e. claims to knowledge, depend upon a distinction between, on the one hand, the empirical employment of the concepts of understanding merely to appearances or phenomena: ‘that is, to objects of a possible experience’ and, on the other hand, the transcendental employment of a concept to things in general and in themselves.⁴⁶ But a third dimension of thought is informed by the analogical movement of the metaphor in reflective judgments which bridge the cognitive and the non-cognitive in the creative power of what remains indeterminate. His central example is that, although particular and lacking a universal concept, ideas of beauty rest in what we share as human; and this enables us to communicate and to create.

The central example of aesthetic ideas and beauty directs me back to Grace M. Jantzen’s *Becoming Divine: Towards A Feminist Philosophy of Religion* (1998). In a published exchange of letters in *Feminist Theology*,⁴⁷ Jantzen writes

⁴⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 259 (A238/B297).

⁴⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 259 (B298/A239).

⁴⁷ Unfortunately our letters were published in the wrong order. Instead of my first letter appearing followed by Jantzen’s response to it; and then, each of our replies to the other, my letter and reply to Jantzen were published together in September 2000 before Jantzen’s first letter to me and her subsequent reply to my second letter. So the September 2000 issue of *Feminist Theology* (25) should be read alongside of the January 2001 issue (26) going from my first letter

to me: ‘although we are different in approach we very much share the urgent wish for the discipline to be more life-giving and whole-making’.⁴⁸ Jantzen believes passionately that a western ‘masculinist’, philosophical and cultural preoccupation with death had displaced any concern with beauty.⁴⁹ Spiritual practices should be transformed, according to Jantzen, by the life-giving possibilities in attending to beauty.⁵⁰ Jantzen offers a legitimate, aesthetic dimension for my proposed spiritual turn in philosophy of religion with the *telos* in ‘a thoughtful love of life’.

Jantzen’s own voice on this is highly significant. She also provokes us constantly to pay attention to our spiritual practices. With this provocation in mind, I find support in transforming philosophy of religion, urging a new confidence in the power which we each have to affirm our own existence at the same time as approving of another’s.⁵¹ Of course, this form of approbation, or mutual recognition, would be risky, if not wise in an ancient sense of practical rationality, but also in a modern sense of collective, i.e., communicable and creatively shared. Here an exercise in imagination is absolutely essential for the corporate picture emerging for philosophy in its practice of reflection on life: on life’s

and then to Jantzen’s and then back to my reply and Jantzen’s (see Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion* Oxford: Blackwell, 2008; Jantzen, *Becoming Divine*; cf. Jantzen, ‘Feminist Philosophy of Religion’, pp. 102-7). Also see Pamela Sue Anderson, ‘The Urgent Wish: To Be More Life-Giving’, in Elaine Graham, ed. *Redeeming the Present: The Legacy of Grace M. Jantzen*. Aldershot, Hants: Ashgate Publishing, 2009.

⁴⁸ Jantzen, ‘A Feminist Philosophy of Religion,’ p. 102.

⁴⁹ Grace M. Jantzen, *Foundations of Violence. Death and the Displacement of Beauty*. volume 1. London: Routledge, 2004.

⁵⁰ Grace M. Jantzen, *Violence To Eternity. Death and the Displacement of Beauty*. volume 2. Edited by Jeremy Carrette and Morny Joy. London: Routledge, 2009.

⁵¹ For an account which supports this new confidence in our power to affirm ourselves and to approve others, I strongly encourage study of Deleuze on Spinoza and Spinoza’s *Ethics*, see Deleuze, *Spinoza*; Benedictus de Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*. Hackett Publishing Co., 1982.

beauty in attending to nature, to loved ones and to trusted others. In Kantian terms, imagination must take on a highly positive role in uniting particulars when the universal is lacking.

Another critical question persists: how does one ensure optimism in life, especially in the face of death, loss, suffering, and so, the ongoing struggle to discern and maintain communicable corporate relations between oneself and another? One answer would assert that the task for contemporary philosophy of religion is not only to become, but to remain life-giving and whole-making.

self's spiritual vision for women and men in philosophy today.

Conclusion

More than ten years of critical reflection on the field of philosophy of religion with feminist philosophers and more than thirty years engaging with a long line of philosophers in the history of western philosophy have inevitably made me thoughtful about life. How does joy replace sadness, goodness replace evil, and love continue in the face of loss and melancholia? A 'thoughtful love' comes with the honest manner in which we as philosophers respond practically and self-reflexively to life's disorders and disillusionment. We seek to make sense of life, even though our narratives are fragmentary, and perhaps more often, tentative. Our stories change but so do the world-guided concepts that guide our action. The very process of living and telling stories involves an indirect method of educating our emotions, passions and reasons for action; in turn, this education motivates reason to meditate on life and not merely on death or immortality: a philosophical imaginary focused on death would prohibit us to think life as it is lived joyfully in Spinoza's, or Le Doeuff's sense. The expression and cultivation of love through careful attention to life in response to otherness, but also the other's response to one's own stories generates philosophy of religion as a philosophy of 'that-which-binds-us-together' in a spiritual practice. This is to enlarge thinking beyond empirical knowing in a collective, thoughtful love of life. In this way, an enlarged mentality has to become practical and aesthetic, while also expanding the

What's wrong with 'communitarianism' ?

A liberal appraisal of Alasdair MacIntyre's *Ethics of Virtue*

MARC BOSS

Marc Boss teaches philosophy and systematic theology at the Institut Protestant de Théologie in Montpellier, France. He is the editor of the journal *Études Théologiques et Religieuses* and co-chairs the Centre Maurice-Leenhardt de recherche en missiologie. A significant part of his recent publications, including "Tillich in Dialogue with Japanese Buddhism" (*The Cambridge Companion to Paul Tillich*, 2009), addresses the connected issues of liberal democracy and religious plurality in critical conversation with the works of Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, or Paul Tillich.

Counting as "one of the best-selling books of academic philosophy in the last half century,"¹ *After Virtue* (1981) has imposed Alasdair MacIntyre as a leading figure on the scene of contemporary ethics. As David Solomon has observed, it seems "difficult to name an Anglophone moral philosopher writing in the second half of the twentieth century, other than John Rawls, whose influence on the broader culture has been as great as that of MacIntyre."² Though he has later extended—and to some measure corrected or softened—the views he brought forward in the early 1980s, *After Virtue* remains MacIntyre's most comprehensive attempt to promote an Aristotelian ethics of the virtues as the best available remedy to what he calls the moral confusion of our times. In that respect, it has been appropriately described as "the Urtext for MacIntyre's later work."³

The moral philosophy articulated in *After Virtue* is time and again evaluated with respect to its political implications. While some apologists of liberal democracy discard its plea for a renewed Aristotelianism as being not even worthy of a critical discussion,⁴ some "neo-

traditionalist" theologians⁵ claim the book to be a major source of inspiration for their own theological dismissal of what they denounce as the moral shortcomings of liberal democracy.⁶ Both sorts of appraisals interpret the political intentions of the book in communitarian terms, insisting on those passages in which MacIntyre seems to drift in the direction of some drastic withdrawal from the "modern political order" and calls for a thorough distrust toward "modern politics" and its "institutional forms," which he

Qu'est-ce qu'un peuple libre? (Paris: Grasset, 2005), p. 208. These authors may not intend to dismiss MacIntyre's proposal as intrinsically worthless, but they explicitly discard it as thoroughly incompatible with the most basic principles of liberal democracy.

⁵ In *Democracy and Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2004), Jeffrey Stout coined the expression "new traditionalism" to qualify John Milbank's and Stanley Hauerwas's religiously and politically anti-liberal "claim that democracy undermines itself by destroying the traditional vehicles needed for transmitting the virtues from one generation to another" (p. 12).

⁶ See for instance Stanley Hauerwas, *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity* (Grand Rapids: Bazos Press, 2000). In this essay, as in countless others, Hauerwas invokes MacIntyre's authority to sustain his own claim "that if the gospel is true, the politics of liberalism must be false" (ibid., p. 124). As Stout rightly argues, "Hauerwas not only pronounces MacIntyre correct; he ups the ante, outbidding MacIntyre in a rhetoric of excess" (*Democracy and Tradition*, p. 118).

¹ David Solomon, "MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy", in Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 141.

² Ibid., p. 142.

³ Ibid., p. 130.

⁴ See for instance Sylvie Mesure & Alain Renaut, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique* (Paris: Aubier, 1999), p. 162; see also Alain Renaut,

severely portrays as “totally unfitted to act as moral educator of any community.”⁷

Are we to take such outspoken records of anti-modern and anti-liberal rhetoric as MacIntyre's final verdict on the politics and institutions of liberal democracy? The present essay, whose central purpose is to answer this question, divides into two main parts. Part one is meant to provide a descriptive account of how *After Virtue* reconstructs Aristotle's ethics of the virtues. Part two endeavors to reappraise this reconstruction in the light of the critical discussions it has generated and in consideration of later developments in MacIntyre's thought; it argues that MacIntyre's allegedly “communitarian” philosophy is best understood—if the label is to be of any use at all—as a moral-political doctrine that is hardly concerned with the legal-political issues at stake in the contemporary discussions of communitarian politics, whether conceived in multicultural or in civic republican terms.

1. MacIntyre's reconstruction of Aristotle's virtue ethics

In order to recover the lost rationality of public moral debate, *After Virtue* pleads for a renewed allegiance to the Aristotelian tradition of the virtues. This tradition, in which MacIntyre seeks the remedy to our moral confusion, carries a teleological conception of the virtues drawn from Aristotelian insights into the means and goods internal to practices. The provenance of this conception, its ethical content and its political implications shall here be specified.

1.1. Whose tradition? Which Aristotle?

In reviewing *After Virtue*, Peter Sedgwick has described the book as signing a radical turn in MacIntyre's assessment of Aristotle's moral philosophy. The high esteem in which *After Virtue* holds Aristotelian ethics seems indeed to be at

odds with MacIntyre's earlier statements about it, most notably those uttered in *A Short History of Ethics* (1967): “The devotees of *A Short History of Ethics* will recall the devastating put-down of Aristotle contained in that work: the *Nicomachean Ethics* is a priggish, parochial, complacent book, and its author a class-bound conservative.”⁸ As Sedgwick rightly argues, a fairly different picture is offered in *After Virtue*, where “the same book and the same author are dealt with” as the “source of the major integrative concepts that will restore moral reasoning to its proper coherence and stature.”⁹

What Sedgwick overlooks, however, is that *After Virtue* reads the *Nicomachean Ethics* through the lenses of its reception in medieval aristotelianism. The main sources of this interpretative tradition are to be found in the works of Aristotle's Jewish, Islamic, and Christian commentators. MacIntyre is clearly aware that some of the most basic features of his own ethics of the virtues are mediated through this selective and refashioning construal of Aristotle's moral philosophy: this tradition, so he argues, “sets itself in a relation of dialogue with Aristotle, rather than in any relationship of simple assent” (AV, 165)

This means that the same adjective—Aristotelian—qualifies two quite different doctrines in the two books contrasted by Sedgwick. MacIntyre has in fact never repudiated his early criticism of Aristotle's ethics. In his preface to the second edition of *A Short History of Ethics* (1998), he still endorses the verdict he had enunciated some thirty years earlier: “I had been justifiably anxious in my discussion of Aristotle to criticize that which had tied his ethics too closely to the structures of the fourth-century Greek polis and more especially to reject his ill-founded exclusion of women, slaves, and ordinary productive working people from the possibility of the virtues of rule and self-rule and of

⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981; Second corrected edition with Postscript, 1985), p. 255. The abbreviation AV refers to the second edition.

⁸ Peter Sedgwick, “The Ethical Dance. A Review of Alasdair MacIntyre's *After Virtue*,” in *Socialist Register* (1982), reproduced in *Marxists' Internet Archive*, www.marxists.org/archive/sedgwick/1982/xx/macintyre.htm, last updated on 28 nov. 2004.

⁹ *Ibid.*

the achievement of the human good.”¹⁰ What MacIntyre had not “at that time recognized,” so he concedes, “was how much had already been achieved within later Aristotelian tradition by way of purging Aristotle’s ethics of these inessential and objectionable elements and how Aristotle’s central theses and arguments are in no way harmed by their complete excision.”¹¹

After Virtue can be read as a major step in the process of this recognition. As the book examines, for example, the relation between Aristotle and his thirteenth-century Christian interpreters, it concludes that some substantial differences in their catalogues of virtues (AV, 182) and in their conceptions of history (AV, 147) explain why questions essential to the medieval tradition of virtues could not find any response in Aristotle’s own work. As MacIntyre readily admits, “Aristotle would certainly not have admired Jesus Christ and he would have been horrified by St Paul” (AV, 184).

Of course, it might seem odd to consider that Aristotle’s significance has to be acknowledged in the terms of a “tradition whose existence he himself did not and could not have acknowledged” (AV, 147). Yet we have to notice that MacIntyre does not conceive traditions as immutable sets of beliefs and practices (AV, 222). The changes and adjustments of the medieval tradition of virtues appears in this outlook as a simple illustration of what MacIntyre says about traditions in general: they are bound to transform themselves in a process of critical reinterpretation and their contacts with rival traditions play, in some circumstances, a crucial role in such transformations.¹²

¹⁰ Alasdair MacIntyre, “Preface”, in *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the twentieth Century* (New York: MacMillan, 1966; London: Routledge & Kegan Paul, 1967; second edition, Routledge, 1998), p. xvii. The abbreviated title *Short History* refers to the second edition.

¹¹ *Ibid.*

¹² See Marc Boss, “On the Very Ideas of Commensurability and Translation. Alasdair MacIntyre contra Donald Davidson,” in Patrik Fridlund, Lucie Kaennel and Catharina Stenqvist (eds.), *Plural Voices. Interdisciplinary Perspectives on Interreligious Issues* (Leuven: Peeters Publishers), 2009.

In the case we are concerned with, this process is facilitated by a “logical and conceptual” parallelism between the moral discourse of the New Testament as read by Aquinas and Aristotle’s ethics of virtues (AV, 184). Both are teleologically oriented toward the human good and both insist that the relationship between the good life—as the end we pursue—and the virtues—as means to this end—is to be considered as “internal and not external” (AV, 184), i.e., that “[t]he exercise of the virtues is itself a crucial component of the good life” (AV, 184).

This interpretation of Aristotle’s moral philosophy, which appraises its teleological structure in the light of the “internal” relation it establishes between the virtues and the good life, compels MacIntyre to give a central significance to those passages of the *Nicomachean Ethics* which associate virtue with the kind of excellence required in arts and sciences, or in other particular human practices (AV, 187). “Aristotle”, he says, “takes it as a starting-point for ethical enquiry that the relationship of ‘man’ to ‘living well’ is analogous to that of ‘harpist’ to ‘playing the harp well’ (*Nicomachean Ethics*, 1095a 16)” (AV, 58). It is in such well-defined types of practices that MacIntyre finds the basic meaning of Aristotle’s major ethical concepts. A retrieval of these concepts implies therefore a recovering of their vital relation to the practices out of which they have grown. As MacIntyre puts it in the preface to the second edition of his *Short History of Ethics*, “Aristotelian conceptions of goods, virtues, and rules are regenerated” whenever they are understood from within the context of such practices.¹³ This is what *After Virtue* endeavours to do.

1.2. Practice as a key concept: a moral statement

In *After Virtue* practices are described as “coherent and complex” forms of human activity that are both “socially established” and “cooperative” (AV, 187). As contemporary examples, MacIntyre mentions games such as baseball or chess, scientific investigations as those of physics or

¹³ Preface, in *Short History*, p. xvii.

medicine, artistic activities such as music or painting, or “productive activities” such as farming and fishing. Insofar as all such practices involve “standards of excellence” and require “obedience to rule” (AV, 190), they provide a pattern of authority in reference to which MacIntyre endeavours to understand how authority works in moral traditions. To enter into a practice, he says, is to acknowledge the authority of “those who have preceded us in the practice, particularly those whose achievements extended the reach of the practice to its present point” (AV, 194). In other words, the kind of authority we confront in a practice is always the achievement of a tradition whose norms obey the logic of a learning process that tends to “rule out all subjectivist and emotivist analyses of judgment” (AV, 190). From the standpoint of practices, taste is a matter of dispute: “De gustibus *est* disputandum” (AV, 190). This does not mean, on MacIntyre’s view, that the norms originating in a practice can claim some kind of infallible authority. Practices undergo historical developments produced by internal critique. Their norms may change as a consequence of such developments (AV, 193-194). Yet I cannot enter into a practice without accepting the authority of its current standards of excellence and without acknowledging the “inadequacy of my own performance as judged by them” (AV, 190). MacIntyre illustrates this point with the following examples:

If, on starting to listen to music, I do not accept my own incapacity to judge correctly, I will never learn to hear, let alone to appreciate, Bartok’s last quartets. If, on starting to play baseball, I do not accept that others know better than I when to throw a fast ball and when not, I will never learn to appreciate good pitching let alone to pitch (AV, 190).

These examples suggest that the norms and rules of practices are mainly concerned with excellence understood in terms of technical skill or proficiency, and thus that the concept of practice is merely meant to provide a nonmoral pattern for moral authority. Yet the concept of practice is also essential, on MacIntyre’s view, “to the whole enterprise of identifying a core concept of the virtues” (AV, 187). Practices play indeed a

decisive role on the first of the three stages he distinguishes in this enterprise—the second and third stages corresponding to the further tasks of defining virtue in respect to “the narrative order of a single human life” and in consideration of “what constitutes a moral tradition” (AV, 187). MacIntyre ascribes moral significance and value to practices insofar as they form an “essential constituent” of this threefold account of the virtues. Yet he insists that practices cannot be described as being intrinsically moral. The qualities they require remain morally ambivalent as long as they do not satisfy the demands specified on the two further stages. They are so to say necessary—though not sufficient—conditions for a fully developed ethics of the virtues (AV, 187).

MacIntyre associates the moral ambivalence of practices with a twofold characteristic of theirs: firstly, they provide internal as well as external goods; secondly, they cannot last without institutional support.

Practices can hardly claim any moral significance if they are merely oriented toward “external goods,” but they do have moral import if their “internal goods” are pursued with “internal means.” As examples of external goods, MacIntyre mentions social advantages such as “fame, prestige, and money.”¹⁴ These external goods are related to practices “by the accidents of social circumstance” (AV, 188). Therefore they can always be obtained through other means. “Internal goods,” in contrast, can only be obtained through “internal means.” To pursue the goods internal to a given practice one has to participate in the practice itself and to strive for excellence in terms fixed by its own standards. Goods internal to the practice of chess, for instance, are goods that can be obtained only by playing chess. They can only be described in terms of chess and “they can only be identified and recognized by the experience of participating in the practice in question” (AV, 188-189). They provide reasons “not just for winning on a particular occasion, but for trying to excel whatever way the game of chess demands” (AV, 188).

The distinction drawn between internal and external goods underpins the distinction MacIn-

¹⁴ Postscript, in AV, p. 274; see also AV, p. 188.

tyre establishes between practices and institutions: “Chess, physics and medicine are practices; chess clubs, laboratories, universities and hospitals are institutions” (AV, 194). Such institutions are “characteristically and necessarily” dealing with goods external to the practices that they are meant to support; their main purpose is to acquire external goods such as money, power, and status, and to distribute them as rewards (AV, 194). MacIntyre is not suggesting that practices should protect their moral integrity by simply pursuing their internal goods without seeking for institutional support. He not only claims that practices, if they are to survive “for any length of time,” need to be sustained by institutions. He also contends that institutions, if they are to be of any help for “the practices of which they are the bearers,” must be concerned with goods external to those practices (AV, 194).

Indeed so intimate is the relationship of practices to institutions—and consequently of the goods external to the goods internal to the practices in question—that institutions and practices characteristically form a single causal order in which the ideals and the creativity of the practice are always vulnerable to the acquisitiveness of the institutions, in which the cooperative care for common goods of the practice is always vulnerable to the competitiveness of the institution (AV, 194).

It is precisely because practices and institutions form such a “single causal order” that MacIntyre prizes the virtues involved in the pursuit of internal goods: “Without them,” he says, “practices could not resist the corrupting power of institutions” (AV, 194). The three main virtues he identifies in this context are justice (as “fairness in judging oneself and others”), truthfulness (as the sort of honesty “without which fairness cannot find application”) and courage (as the capacity to take, on some occasions, “self-endangering and even achievement-endangering risks”) (AV, 193). Such virtues are required, so MacIntyre argues, for “the kind of cooperation, the kind of recognition of authority and of achievement, the kind of respect for standards and the kind of risk-taking which are characteristically involved in practices” (AV, 193). These virtues are to such a point indispensable to achieve the standards of excellence or the goods internal to a

practice that their absence would render “the practice pointless except as a device for achieving external goods” (AV, 191)

1.3. Justice as a virtue: a political statement

The intimate relationship that MacIntyre establishes between virtues and internal goods carries both moral and political consequences. If any genuine pursuit of the goods internal to a practice requires the acquisition of virtues like justice, truthfulness, and courage, the exercise of such virtues requires in turn “a highly determinate attitude to social and political issues” (AV, 194). On MacIntyre’s view, the “making and sustaining” of human communities and of their political institutions has “all the characteristics of a practice” in which these virtues are cultivated (AV, 194). He claims indeed that it is only “within some particular community with its own specific institutional forms that we learn or fail to learn to exercise the virtues” (AV, 194-195). This claim is what opposes the tradition of virtues to modern conceptions of the political community. In contrast to those apologists of “liberal individualist modernity” who consider the political community as “an arena in which individuals each pursue their own self-chosen conception of the good life,” MacIntyre sees the political community as a practice requiring “the exercise of the virtues for its own sustenance” (AV, 195).

MacIntyre’s conception of political communities as social practices in which virtues are learned and exercised involves a rejection of the liberal idea that such communities could be founded on a mere procedural conception of justice. According to MacIntyre, justice itself must be conceived as a virtue. This means that its exercise presupposes a shared understanding, within the political community, of what the good life is and of what conception of justice it implies. “When Aristotle praised justice as the first virtue of political life, he did so in such a way as to suggest that a community which lacks practical agreement on a conception of justice must also lack the necessary basis for political community” (AV, 244). This lack of practical consensus appears to MacIntyre as a weakness characteristic of liberal societies. Karl Marx, he says,

was right on this point. Liberal societies produce so many “rival and disparate concepts” of justice that they are unable to form consistent political communities (AV, 252):

For quite non-Marxist reasons Marx was in the right when he argued against the English trade unionists of the 1860s that appeals to justice were pointless, since there are rival conceptions of justice formed by and informing the life of rival groups.... [C]onflict and not consensus [are] at the heart of modern social structure.... What this brings out is that modern politics cannot be a matter of genuine moral consensus. And it is not. Modern politics is civil war carried on by other means (AV, 253-253).

According to MacIntyre, this conflict between rival conceptions of justice undermines the very foundations of “both morality and civility” (AV, 263). Given the lack of any moral consensus about the content of virtues in general and of the virtue of justice in particular, the kind of political obligation that was traditionally expressed through the notion of patriotism seems to have no consistency left. Because it is “founded on attachment primarily to a political and moral community and only secondarily to the government of that community,” patriotism is a political virtue hardly exercisable in liberal societies (AV, 254):

In any society where government does not express or represent the moral community of the citizens, but is instead a set of institutional arrangements for imposing a bureaucratized unity on a society which lacks genuine moral consensus, the nature of political obligation becomes systematically unclear (AV, 254).

Where then shall we find the sort of political community MacIntyre seems to be longing for? Insofar as liberal democracies are practically incapable—and theoretically unwilling—to provide a frame for “genuine moral consensus,” the societies they form and regulate can hardly satisfy the requirements of a “moral community of the citizens.” Such societies conceive the relations among citizens in terms of right or utility, not of virtue.

The possibility remains, however, that some of the smaller communities living within the po-

litical frame of liberal democratic societies will uphold various forms of small-scale allegiance to the tradition of the virtues (AV, 252). MacIntyre compares the function that is to be ascribed to such communities in liberal societies to the function Benedictine communities used to have in the late Roman Empire:

A crucial turning point in that earlier history occurred when men and women of good will turned aside from the task of shoring up the Roman *imperium* and ceased to identify the continuation of civility and moral community with the maintenance of that *imperium*. What they set themselves to achieve instead—often not recognizing fully what they were doing—was the construction of new forms of community within which the moral life could be sustained so that both morality and civility might survive the coming ages of barbarism and darkness (AV, 263).

While admitting that it is always somewhat hazardous “to draw too precise parallels between ... our own age in Europe and North America and the epoch in which the Roman empire declined into the Dark Ages” (AV, 263), MacIntyre still praises the way Benedictine communities successfully maintained the tradition of the virtues in the margins of a hostile political order as an inspiring model for our own situation:

What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us. And if the tradition of virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope.... We are waiting not for a Godot, but for another—doubtless very different—St. Benedict (AV, 263).

These words, which form the conclusion of *After Virtue*, have perplexed more than one commentator. While MacIntyre’s emphatic reference to the “new dark ages” seems to entail a considerable distrust toward the modern social order and its governmental institutions, his final expectations about the advent of a new St. Benedict provide a rather cloudy picture of what an alternative order could possibly be.

2. A communitarian critique of liberal democracy?

How are we to explain the political irresoluteness that MacIntyre's critics rightly discern in the concluding words of *After Virtue*? Is it to be described as a mere consequence of his allegedly "communitarian" distrust on liberal democracy? As we shall argue, the rather hazy label of "communitarianism" needs itself to be further qualified—as a sociological or political doctrine and, in the latter case, as a moral-political or a legal-political doctrine—if we want it to provide an earnest account of MacIntyre's fairly complex relation to liberal democracy.

2.1. Sociological and political communitarianism

The notion of communitarianism carries at least two fairly different meanings, depending on whether it qualifies a sociological or a political doctrine.

As a sociological doctrine, communitarianism asserts that the human self is constituted by collective values rooted in the history of a particular community. As MacIntyre puts it, "What I am ... is in key part what I inherit, a specific past that is present to some degree in my present" (AV, 221). Sylvie Mesure and Alain Renaut suggest that this remark illustrates in "ideal-typical fashion" the communitarian doctrine of the social construction of the self.¹⁵ Discarding the modern belief that "I am what I myself choose to be" (AV, 220), MacIntyre urges that the human self is in no way detachable from its social and historical setting: "the story of my life," he says, "is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity" (AV, 221).

Does this understanding of the human self hurt any major tenet of liberal democracy? It certainly affects some classical ways of providing theoretical foundations to the institutions and discursive practices of liberal democracy. But such foundational theories have been for long abandoned by liberal political philosophers

themselves. As Charles Taylor and Richard Rorty have both argued, "a conception of the self that makes the community constitutive of the self does comport well with liberal democracy."¹⁶ Michael Walzer likewise observes that contemporary liberal democrats "are not committed to a presocial self."¹⁷ The central issue at stake in the discussions between liberals and communitarians is not the social "constitution" of the self—which is largely admitted on both sides as a mere given—, but the "connection" that ought to be established among "constituted selves."¹⁸ The central issue, in other words, is not sociological, but political.

While the purpose of sociological communitarianism remains essentially descriptive, the normative proposals of political communitarianism might be perceived as highly controversial from a liberal point of view. But again, the question whether political communitarianism constitutes a threat to liberal democracy cannot simply be answered by "yes" or "no." As is well known, the informal group of political philosophers whose names are commonly associated with communitarianism¹⁹ do hardly agree upon what this label is supposed to refer to, and many of them—MacIntyre included—refuse even the label itself. Some further distinctions must therefore be established within political communitarianism itself.

¹⁶ Richard Rorty, "The Priority of Philosophy to Democracy," in *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 179. Rorty here approvingly comments on Charles Taylor's claim that "a conception of the self that ... makes 'the community constitutive of the individual' does in fact comport better with liberal democracy than does the Enlightenment conception of the self." See Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), p. 8.

¹⁷ Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, February 1990, vol. 18, no. 1, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Michael Sandel, Charles Taylor, and Michael Walzer are frequently identified as major representatives of this "group" alongside MacIntyre. See for instance Mesure and Renaut, *Alter Ego*, pp. 14-15.

¹⁵ *Alter Ego*, p. 102, n. 2.

2.2. Moral-political and legal-political communitarianism

The French philosopher Justine Lacroix distinguishes two possible definitions of the political community. Political communities, she suggests, are all at once *moral* and *legal* communities.²⁰ The moral community is the social, geographical and cultural unit in which individuals live and find some sense of collective identity. The legal community is the formal frame in which public policies are applicable to members of a civil collectivity. This distinction shall help us to clarify the major ambiguity affecting the notion of “political communitarianism.” When using these words, we should always wonder whether we intend to address moral or legal issues. Both indeed are political. But as the political community includes both the moral and the legal communities, political communitarianism embraces two quite different sorts of political doctrines. Let us describe the first as “moral-political” and the second as “legal-political.”

Moral-political communitarianism endeavours to establish how virtues are to be exercised and transmitted within the political community. It finds its classical expression in Aristotle's *Politics* (III, 9): insofar as the end of the political community is not life alone but the good life, the city is not merely an “alliance” meant to prevent the citizens “from being wronged by anyone, nor again for purposes of exchange and mutual utility.”²¹ A “good state of law” requires, on Aristotle's view, that the citizens “concentrate their attention on political virtue and vice.” “It is manifest,” he says, “that the city truly and not verbally so called must make virtue its care.”²² This moral conception of the political community is at the heart of the antagonism MacIntyre

establishes “between liberal individualism in some version or other and the Aristotelian tradition in some version or other” (AV, 259).

Legal-political communitarianism endeavours to determine how political communities relate to the state's institutions and politics. It has been articulated in two quite contrasted, not to say contradictory, doctrines: the one demands a plurality of collective rights to be recognized within the legal-political frame of the state's institutions; the other demands this very same frame to be conceived in “nonneutralist” terms as one in which individuals share a single conception of the common good, and collectively pursue that good. While the first is mainly concerned with warranting cultural plurality, the second is rather preoccupied with securing social cohesion. Only the first of these two legal-political doctrines provides the notion of communitarianism with some innovative content; the second tends to obliterate any difference between communitarianism and civic republicanism.²³

2.2.1. The question of collective rights

In its pluralist or multicultural form, legal-political communitarianism deals essentially with the notion of collective rights—and, most notoriously, with some of its controversial outcomes in politics of preference or affirmative action. When the word “communitarianism” is mentioned in contemporary French public debates, it is almost exclusively this sort of issues that comes under discussion. The French philosopher Alain Renaut offers a good illustration of such exclusiveness in his very definition of the communitarian purpose: “all communitarian theories,” so he argues, pursue the same objec-

²⁰ Justine Lacroix, *Michael Walzer: Le pluralisme et l'universel* (Paris: Michalon, 2001), p. 90. Unlike Walzer, whose political theory requires a relation of congruence between these two conceptions of the political community, Lacroix urges that they need to be carefully distinguished.

²¹ *The Politics of Aristotle*, Translated with introduction, analysis, and notes, by Peter L. Phillips Simpson (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1997), p. 92.

²² *Ibid.*, p. 93.

²³ As Michael Walzer puts it, “a revival of neoclassical republicanism provides much of the substance of contemporary communitarian politics” (“The Communitarian Critique of Liberalism,” p. 19). On this overlapping of “communitarian” and “republican” concerns, see also Alain Renaut, *Libéralisme politique et pluralisme culturel* (Paris: Pleins Feux, 1999), pp. 60-66 and Justine Lacroix, “Les nationaux-républicains de gauche et la construction européenne,” *Le Banquet* no. 15, November 2000, pp. 157-168.

tive, namely a political shift from a society knowing no other rights than those of the individuals to a society that confers collective rights upon the groups and communities of which it is composed.²⁴ In Renaut's view, attaining this objective would involve the dismissal of one of the most basic requirements of liberal democracy: the commitment to confer equal rights on all individuals by disregarding their cultural and social distinctiveness.

How does MacIntyre's political philosophy relate to these issues? Renaut identifies it as a blatantly "anti-modern" and "anti-liberal" version of political communitarianism,²⁵ which he distinguishes from a "moderate communitarianism"²⁶ exemplified by Charles Taylor's attempt to open political liberalism to a more "hospitable" attitude toward cultural and religious diversity. But as far as the issue of collective rights is concerned, Renaut seems to make no essential difference between these two versions of political communitarianism. A more or less articulated demand for some recognition of collective rights is shared, so he assumes, by "all communitarian theories." This assumption, however, can hardly claim to be drawn from an exhaustive analysis of what *all* these theories actually say about collective rights. I rather suspect it to proceed from an unformulated *a fortiori* argument, which might be articulated as follows: since even Taylor's *moderate* version of the communitarian theory seems to involve some kind of timid approval of the notion of collective rights, MacIntyre's *radical* version of the same theory must do so to a much larger extent.

This argument, however, fails to appreciate the qualitative leap that separates moral-political from legal-political communitarianism. Renaut argues that Taylor's reflections on linguistic

identity show—in certain texts at least²⁷—a tacit endorsement of the idea of collective rights.²⁸ But can this be said of MacIntyre's ethics of the virtues? The quasi-Benedictine communities he awaits have no vocation to claim any kind of *rights* whatsoever, be they collective or not. Their sole vocation is rather to cultivate the virtues in the margins of the dominant political order, which MacIntyre emphatically compares to the declining Roman empire. Though in *After Virtue* he remains quite evasive about the legal-political implications of his ethics of the virtues, he has later expressed a number of "skeptical doubts" about "affirmative action" in particular and about the legal outcomes of "communitarian" politics in general.²⁹ Notwithstanding his provocative anti-liberal rhetoric, his call for a renewed allegiance to the tradition of virtues does not pave the way for a legal-political project involving the recognition of collective rights.

2.2.2. *The question of the state's neutrality*

Grant that the Aristotelian tradition MacIntyre endeavours to retrieve is chiefly concerned with virtues and not with collective rights, but we still need to wonder whether his moral-political philosophy is conceivable without some legal-political understanding of the "common good" or, in other words, some nonneutralist conception of the state? In "A Partial Response to my Critics" (1994), MacIntyre offers a brief reminder of the long lasting debate about this issue that has been initiated by Michael Sandel's dis-

²⁷ *Alter Ego*, p. 132, note 36.

²⁸ *Alter Ego*, p. 141 : "Taylor poursuit ... un flirt assez poussé avec l'idée de droits collectifs ..., [mais] témoigne ... assurément d'une grande habileté stratégique à ne pas franchir la ligne rouge de l'antilibéralisme." Renaut has recently proposed a slightly more appreciative reassessment of Taylor's position. See *Qu'est-ce qu'un peuple libre?*, p. 212.

²⁹ "I'm not a Communitarian, But..." *The Responsive Community*, vol. 1 (3), 1991, pp. 91-92 ; "Some Skeptical Doubts", in S. M. Cahn (ed.), *Affirmative Action in the University* (Philadelphia: Temple University Press, 1993), p. 264-268; "The Spectre of Communitarianism," *Radical Philosophy* 70, pp. 34-35.

²⁴ Alain Renaut, "Le multiculturalisme est-il un humanisme?" in Lukas K. Sosoe (ed.), *Diversité humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté* (Québec and Paris : Les Presses de l'Université Laval and L'Harmattan, 2002), p. 108.

²⁵ *Alter Ego*, p. 165.

²⁶ Alongside Taylor, Renaut mentions Michael Walzer as another major representative of this "moderate communitarianism." See *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, p. 210. See also *Alter Ego*, pp. 104-105.

cussion of John Rawl's *Theory of Justice* in the early 1980s.³⁰

Where liberals have characteristically insisted that government within a nation-state should remain neutral between rival conceptions of the human good, contemporary communitarians have urged that such government should give expression to some shared vision of the human good, a vision defining some kind of community. Where liberals have characteristically urged that it is in the activities of subordinate voluntary associations, such as those constituted by religious groups, that shared visions of the good should be articulated, communitarians have insisted that the nation itself through the institutions of the nation-state ought to be constituted to some degree as a community.³¹

This is in fact a rather descriptive account of the "communitarian" plea for a nonneutralist state. How does MacIntyre himself address this issue? If we keep in mind his insistence that political communities are to be defined as communities in which the human good is to be pursued, thus requiring some agreement on a substantive conception of the good, we might expect him to endorse the views he describes here as "communitarian." Yet MacIntyre declares in quite unambiguous terms that he has "strongly dissociated [him]self whenever [he] had an opportunity to do so" from such views about the liberal state: "[C]ommunitarians," he says, "have attacked liberals on one issue on which liberals have been consistently in the right."³² No less than these "liberals" with whom he disagrees on so many other issues, MacIntyre firmly rejects the nonneutralist conception of the state advocated by their "communitarian" critics. Why? Because these critics "advance their proposals as a contribution to the politics of the nation-state."³³ A modern nation-state conceived as an all-

inclusive community whose members would be asked to share a substantive conception of the human good appears to MacIntyre as a political monstrosity threatening to engender totalitarian ills.³⁴

As Mark Murphy has persuasively argued, "[t]he space in which common goods are possible is, in MacIntyre's view, the space of practices"³⁵ in which "internal goods tend to be common goods and external goods private goods."³⁶ This cannot be accomplished with state politics, for it is only on the small scale of local communities that politics can be "conceived and carried out as a practice."³⁷ It is indeed in such local political communities—which are illustrated with examples ranging "from some kinds of ancient city and some kinds of medieval commune to some kinds of modern cooperative farming and fishing enterprises"—that "social relationships" can be "informed by a shared allegiance to the goods internal to communal practices, so that the uses of power and wealth are subordinated to the achievement of those goods."³⁸

Conclusion

MacIntyre's insistence on the practice-based character of local communities lies at the very heart of his distrust in the politics of those whom he calls the "communitarians." Their distinctive mistake, he argues, lies in their endeavour to transform into state politics the modes of deliberation and participation that are specific to the

³⁰ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Oxford : Oxford University Press, 1982).

³¹ "A Partial Response to My Critics," in John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), p. 302.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 303.

³⁵ Marc C. Murphy, "MacIntyre's Political Philosophy," in Marc C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 161. I am also deeply indebted to Murphy's illuminating comments (p. 159) on the excerpts quoted from "A Partial Response to My Critics" in the preceding paragraph.

³⁶ *Ibid.*, p. 162.

³⁷ *Ibid.*, p. 165.

³⁸ Alasdair MacIntyre, "Introduction. 1953, 1968, 1995: Three perspectives," in *Marxism and Christianity* (London: Duckworth, 1968; second edition 1995), p. xxvii.

practices of local communities.³⁹ Using our own terminology, we could just as well say that MacIntyre castigates his communitarian fellow philosophers for drawing undue legal-political conclusions from their correct moral-political premises.

MacIntyre's fascination for local politics has been explained from a biographical perspective as a mere remnant of his earlier commitment to the British tradition of anti-state socialism that he has contributed to renovate as a New Left activist in the late 1950s and early 1960s.⁴⁰ On MacIntyre's own account, however, his radical turn to the politics of local community seems to have occurred only much later, by the time he had abandoned his Marxist "belief that the only possible politics that could effectively respond to the injustices of a capitalist economic and social order was a politics that took for granted the institutional forms of the modern state and that had its goal in the conquest of state power, whether by electoral or by other means."⁴¹

MacIntyre's emphatic appeal to a "new St. Benedict" in the conclusion of *After Virtue* can be read as the hyperbolic expression of this profound disillusion about state politics. His stance has been repeatedly criticized for lacking any political ambition that could be opposed as a viable alternative to the state institutions of liberal democracy. Richard Rorty has argued that *After Virtue*'s proposal ends up in some "terminal wistfulness"⁴² and Jeffrey Stout has confirmed this diagnosis in deploring the "implicitly utopian character" of the book: "When you unwrap the utopia," he writes, "the batteries aren't included."⁴³ Interestingly enough, MacIntyre does

not defend himself against the "charge of utopianism." In *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, he urges that this charge, "sometimes at least, has a very different import from that which is conventionally ascribed to it" and he polemically suggests that, on some occasions, "the gap between Utopia and current social reality" provides a measure, "not of the lack of justification of Utopia," but rather of the constricted vision of "those who not only inhabit contemporary social reality but insist upon seeing only what it allows them to see and upon learning only what it allows them to learn."⁴⁴

This quite confrontational apology of utopianism is remarkably consistent with the conclusion of *After Virtue*. But the case could be made that it is precisely because MacIntyre grants the utopian character of his expectations about an alternative social order that he refuses to apply to state politics the modes of deliberation and participation that he ascribes to local politics and to the Utopia they are meant to anticipate. MacIntyre has always explicitly refused to provide any large-scale alternative to the governmental institutions of liberal democracy. Although he holds them to be insufficiently democratic in regard to the "hyperdemocratic" standards of local politics,⁴⁵ he does not believe that they should be abandoned or even reformed. In *Dependent Rational Animals*, he affirms that the modern state is not to be removed from our political landscape.⁴⁶ In *After Virtue*, he also admits that there are "many tasks only to be performed in and through government which still require performing: the rule of law, so far as it is possible in a modern state, has to be vindicated, injustice and unwarranted suffering have to be dealt with,

³⁹ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999), p. 142.

⁴⁰ See Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre. Une biographie intellectuelle* (Paris: PUF, 2005), p. 51.

⁴¹ Alasdair MacIntyre, "Introduction. 1953, 1968, 1995: Three Perspectives," in *Marxism and Christianity* (London: Duckworth, 1968, 1995²), p. xv.

⁴² Richard Rorty, "The Priority of Philosophy", p. 194.

⁴³ Jeffrey Stout, *Ethics After Babel. The Languages of Morals and their Discontents* (Boston: Beacon Press,

1988; second edition with a new postscript, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001), p. 229.

⁴⁴ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry, Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), pp. 234-235.

⁴⁵ See Marc Boss, "Alasdair MacIntyre's Hyperdemocratic Critique of Liberal Democracy," in *The Janus Faces of Religion: European Perspectives on the Religion-State Relationship*, Bert Broeckaert and Christoph Jedan (eds.), forthcoming in 2009.

⁴⁶ *Dependent Rational Animals*, p. 133.

generosity has to be exercised, and liberty has to be defended, in ways that are sometimes only possible through the use of governmental institutions" (AV, 255).⁴⁷

How, then, are these concessions about the necessity of the "modern state" to be combined with MacIntyre's fervent attention to the politics of local community? His conception of local politics leaves in fact a certain room for what Murphy calls a "statelike system of institutions."⁴⁸ As Murphy convincingly shows, such a system can be pragmatically justified from within MacIntyre's logic of local politics on the basis of a threefold argument: firstly, "communities practicing local politics would rationally want a provision of external goods;" secondly, "an effective provision of external goods can be better brought about through an institution that crosses the boundaries of local communities;" and thirdly, "deliberation within such an institution would have to be far thinner than deliberation within any local community."⁴⁹

Since the very same description could be applied to a classically liberal conception of the state, one might wonder why MacIntyre seems so persistently reluctant to formulate any forthright commitment to liberal democracy. As Émile Perreau-Saussine rightly observes, MacIntyre finally accepts liberal democracy, but less by choice than by some sort of resignation; while he tacitly acknowledges the legitimacy of the liberal state, he refuses to recognize its social, moral, or spiritual value; he half-heartedly accepts liberalism "as a political solution, but only as a political solution and only because there is no alternative."⁵⁰

⁴⁷ See also "Introduction. 1953, 1968, 1995: Three Perspectives," in *Marxism and Christianity*, p. xxi: "Those liberals who are social democrats aspire to construct institutions in the trade union movement and the welfare state that will enable workers to participate in capitalist prosperity. And it would be absurd to deny that the achievement of pensions, health services and unemployment benefits for workers under capitalism has always been a great and incontrovertible good."

⁴⁸ "MacIntyre's Political Philosophy," p. 174.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 174-175.

⁵⁰ *Alasdair MacIntyre. Une biographie intellectuelle*, pp. 34, 53, 61.

To be sure, the lack of an alternative to liberal democracy is not supposed to be the end of the story told in *After Virtue*. Ironically, however, its last words raise the yet unanswered question as to whether the waiting for this alternative will prove less deceptive than the endless waiting for Godot in Becket's play.⁵¹

⁵¹ This article is the extended version of a lecture delivered under a slightly different title ("Who's Afraid of Communitarianism? A critical Appraisal of Alasdair MacIntyre's Ethics of Virtue") at a doctoral seminar organized on 15 May 2005 at the Centre for Religious Studies of the University of Lund. I owe my warmest thanks to the organizers, Prof. Catharina Stenqvist and Dr. Patrik Fridlund, and to the other members of that seminar whose insightful discussion of my proposals has contributed to their final formulation.

LITTERATUR

Jill Middlemas: *The Templeless Age: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the 'Exile'*. 174 sid. John Knox Press, Louisville 2007.

The Templeless Age sammanställer en serie föreläsningar under temat "The Exilic Age" som Jill Middlemas (lektor i Bibelvetenskap vid Århus Teologiska Fakultet) gav under en treårsperiod vid Oxford University. Dessa föreläsningar bygger i sin tur på hennes doktorsavhandling, *The Troubles of Templeless Judah* (Oxford Theological Monographs, Oxford UP, 2005). Syftet med att sammanställa föreläsningarna är att ge en uppdaterad introduktion till, och en resurs för, forskare och studenter vad gäller historiska litterära och teologiska insikter i denna tidsperiod. Dessutom vill hon argumentera för att ett namnbyte av den period vi vanligtvis kallar "exilen" skulle bredda vår förståelse av denna, för teologi och identitetsskapande, viktiga tid.

Det namn som lanseras, "The Templeless Age" (det är svårt att hitta en bra svensk motsvarighet), motiveras dels med att det inte bara var *en* exil som ägde rum under denna tid, utan flera (598, 587 samt 582 f. Kr.), dels med att vissa valde att flytta, eller fly till grannländerna, och därför inte var i exil i ordets egentliga mening. (Därtill fanns det hela tiden invånare kvar i Juda.) Alla förenades de i förlusten av templet som centrum i religionsutövandet, och tvingades reflektera över dess konsekvenser. Hon daterar "The Templeless Age", dvs. avsaknaden av templet i Jerusalem, till år 587-515. Middlemas vill alltså inkludera hela folkets erfarenheter, oavsett geografisk hemvist, under denna tid av kris, som kom att nydanas religionen. Hon visar också att erfarenheter av katastrofen tog sig olika uttryck, vilka avspeglas tvärs över bibelböcker och genrer.

Det första kapitlet (efter introduktionen) ger en bra historisk överblick över judiskt liv i Egypten, Juda och Babylon under den aktuella tiden. De följande fem kapitlen ägnas sedan åt det teologiska tänkandet, vilket innebär en läsning av den bevarade teologiska litteraturen i bibeln. Kapitlen är grupperade efter teman som bygger på olika sätt att reagera på katastrofen. De behandlar i tur och ordning: "Lamentation" (Klagovisorna, vissa psaltarpsalmer, Jesaja 63-64), "Memory" (det Deuteronomistiska historieverket), "Between Judgement and Hope" (Hesekiel, Jeremia); de två sista kapitlen diskuterar temat "The Turn to Hope", det första speglar genom profetiska visioner (Jes 40-55, Hes 40-48) och det andra genom texter som rör förbundets giltighet (Haggai, Sak 1-8, Helighetskoden). Texterna visar på olika strategier för att hantera och skapa mening ur katastrofen, såsom "kommunikation" (genom liturgi, bön), "kreativitet" (kombinationen av olika, äldre traditioner, såsom myt

och historia, för att skapa något nytt), "hågkomst" (historien användes som ett redskap för att förstå samtiden, "vad det var som gick fel") "anpassning" (redigerandet och uppdaterandet av äldre texter), "arv" (användandet av äldre material för att föra fram nya visioner) och "inkluderande" (sammanhållandet av olika perspektiv). Middlemas skriver: "Prophets, priests, law, and prayer all provided channels for individuals and society to express their loss, frustration, even shock, and to move past raw emotions by firmly holding on to divine promises."

Kanske är det just detta psykologiska perspektiv som skaver lite i läsningen. Självklart måste människors erfarenhet av förlust och sorg ha tagit sig teologiska uttryck, men man kan fråga sig om det är möjligt att likställa det teologiska tänkandet med den bevarade litteraturen, och *vilkas* erfarenheter det är som speglas i dessa texter som författades och redigerades av en lärd elit. Man kan också tänka sig att influenser från omvärlden, vilken för dem i exil och flykt var ny, inspirerade till nya litterära sätt att uttrycka sig och sin historia.

Ett annat problem med Middlemas bok är den ensidiga fokuseringen på förlusten av templet (vilket också titeln visar på) som grunden för skapandet av teologi. Det sätter andra frågor, såsom förlusten av landet och kungadömet, frågor kring makt, erfarenheter av våld och kampen för den dagliga överlevnaden i bakgrunden till förmån för ett teologiskt perspektiv. Samtidigt speglar detta också problemet med de bevarade texterna, de kan inte utan vidare sägas motsvara sin tids teologiska reflektion, texten är inte så omedelbar, och det fanns fler syften med skrivandet än att ge redskap för att bearbeta katastrofen. Trots detta ger boken genom sin tematiska gruppering en ingång till dessa texter som berikar och öppnar upp läsningen. Jag kan också acceptera hennes namnförslag, som *ett* sätt att benämna den aktuella tiden eftersom det inkluderar fler erfarenheter och breddar fokus, som Middlemas själv skriver: "A redesignation might enable a different understanding of the time" (s. ix). Det återstår att se om hennes namnförslag vinner gehör bland forskare.

Boken kan rekommenderas som en introduktion till den exilska tiden/tiden utan tempel, för såväl studenter som en allmänt intresserad läsekrets. Den ger en bra historisk översikt, en bakgrund till de olika (diskuterade) texterna och deras forskningshistoria, och presenterar aktuella idéer från samtida forskning.

Kamilla Skarström

Alister McGrath: *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Atheism* (London: Rider, 2004). 306 sid.

Alister McGrath föddes på Nordirland 1953 och betraktade sig själv länge som ateist. Han studerade matematik, fysik och kemi och började sedan forska i molekylär biofysik vid Oxford samtidigt som han studerade teologi och tog sin examen 1978. Han flyttade över till Cambridge och prästvigdes två år senare. Efter tre år i Cambridge utsågs han till föreläsare i Christian Doctrine and Ethics vid Wycliffe Hall i Oxford och har sedan dess innehaft flera betydelsefulla akademiska positioner på olika platser. Han har en imponerande meritlista och har hunnit med att skriva över tjugo böcker i historisk, systematisk och naturlig teologi utöver ett antal andra böcker och artiklar. Tidigare i år kom *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Den kommer att följas av *A Fine-Tuned Universe? Anthropic Phenomena and Natural Theology*. Från och med september 2008 innehar han den nyligen inrättade professuren i Theology, Ministry and Education vid institutionen för Education and Professional Studies vid King's College i London. Han kommer där att verka som ledare för the Centre for Theology, Religion and Culture.

McGrath är en modern apologet som sett som sin uppgift att ta upp striden med den nya ateismen och då speciellt dess främsta företrädare, biologen Richard Dawkins, vars åsikter han polemiserat mot i olika sammanhang och i böcker som t.ex. *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (2004) och nu senast i *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (2007), som han har skrivit tillsammans med sin fru.

Även om Dawkins tas upp i *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Atheism* är syftet med denna bok inte i första hand polemiskt utan historiskt. I ett inledande avsnitt tar han upp ateismen bland de gamla grekerna. Sedan delas boken upp i två delar "The High Noon of Atheism" (kapitel 2 till 6) och "Twilight" (kapitel 7 till 11). Hans huvuduppgift är att följa ateismens utveckling från upplysningstiden och de klassiska religionskritikerna Feuerbach, Marx och Freud fram till moderniteten och den postmoderna eran. Detta gör han genom intressanta avbrott, där han bl.a. i kapitel 5, "A Failure of the Religious Imagination: The Victorian Crisis of Faith", behandlar flera av de viktoriaiska författarna och poeterna, som kämpade med att bevara sin tro trots den nya bibelkritiken och Darwin. I följande kapitel "The Death of God: The Dream of a Godless Culture" kommer han in på Dostojevskij, Nietzsche och Camus. I sista delen av detta kapitel har han ett avsnitt "The Execution of God: The Atheist State", där han tar upp olika försök att med politisk makt utrota religionen.

Den andra delen kan te sig lite osystematisk, eftersom han inte håller sig till ett strängt kronologiskt upplägg, men den innehåller flera tänkvärda iakttagelser, bl.a. om sambandet mellan reformationen och den framväxande ateismen, tankar som i hög grad påminner om Paul Tillich's syn på saken. I det tionde kapitlet "The Atheist Revolt: Madalyn Murray O'Hair and others" får vi bekanta oss med ateismens framväxt i USA under 1900-talet och McGrath kan lyfta fram många mindre sympatiska sidor av detta fenomen.

Huvudtesen i boken framkommer i titeln: Ateismens *skymning*. McGrath menar att ateismen har passerat sin höjdpunkt och att den sedan en tid tillbaka är på väg ut från händelsernas centrum. Detta kan tyckas stämma dåligt med verkligheten med tanke på den uppsjö av ateistisk litteratur som publicerats bara sen McGrath's bok kom ut. Ateismen är på frammarsch både i USA och i Sverige om man ser till tillströmningen av antalet medlemmar i ateistiska organisationer. Men jag tror ändå att McGrath har en poäng; majoriteten av mänskligheten har alltid trott på existensen av gudar, änglar, demoner och andra suprahumana väsen och det kommer den antagligen att fortsätta med oberoende av den kritik som Freud, Russell, Dawkins och andra moderna ateister presenterar. För de flesta människor kan inte vetenskapen och förnuftet ge en uttömmande bild av verkligheten. Religiösa föreställningar är i de flesta fall inte resultatet av intellektuella överväganden. Guds existens är, som William James påpekat, i sig inte den mest intressanta frågan; Gud symboliserar hoppet om upprättelse, rättvisa och ytterst ett liv efter döden. Det hoppet kan inga rationella argument krossa.

McGrath har under alla omständigheter skrivit en mycket läsvärd bok som jag varmt kan rekommendera till noggrann läsning. Richard Dawkins har producerat en serie TV-program, som går under titeln "The Root of All Evil", där han lyfter fram religionens alla negativa sidor. Tanken var att en intervju med McGrath skulle ingå, men den klipptes bort. Den som undrar varför kan sätta sig framför datorn (video.google.com/videoplay?docid=6474278760369344626) och i över en timma njuta av en mycket givande dialog mellan två av samtidens mest framstående företrädare för kristendom och ateism. McGrath gjorde ett mycket imponerande intryck på mig, även om ingen kan sägas ha vunnit diskussionen.

Stefan Andersson

Jerry L. Walls (red.): *The Oxford Handbook of Eschatology* (New York: Oxford UP, 2008). 724 sid.

Det är inte för mycket sagt att några av de mest allvarliga konflikterna i världen idag bottnar i konkurrerande eskatologiska anspråk, argumenterar Jerry L. Walls i bokens inledning. Vad vi tror och hoppas på efter döden påverkar hur vi lever här och nu. Både våra mellanmänskliga relationer och våra livsval formas av vår föreställning om en yttersta dom och evigt liv. Såväl historien som samtiden har gett oss åtskilliga exempel på hur evighetsföreställningar inte bara resulterar i kärleksfulla och harmoniska relationer utan även kan leda till rädsla, terror och död. Samtidigt finns det idag en stor förvirring angående innehållet i det kristna hoppet och tillhörande frågor om dom, kroppslig uppståndelse och evigt liv. Kristen tro är, om vi får tro Karl Barth, eskatologisk och ska därför genomsyras av hopp och förväntan, men på vad och för vem?

Den stora serien *The Oxford Handbook* har producerat ytterligare en titel. När nu ämnet eskatologi behandlas blir resultatet imponerande 724 sidor text. Ledande forskare från framför allt USA och Europa bidrar till 38 kapitel i ämnet. Bland de namnkunniga författarna återfinns Wolfhart Pannenberg, Rosemary Radford Ruether, Andrew Louth och William Lane Craig. De många bidragen sorterar under fyra rubriker: *Biblisk och patristisk eskatologi*, *Eskatologi i världsreligionerna*, *Eskatologi i särskilda kristna traditioner* och *Teologiska, filosofiska och kulturella frågor*. Likt en musikvideo från MTV får läsaren glimtvis nalkas ämnet från olika vinklar och utgångspunkter. Någon kanske invänder att resultatet blir splittrat och snuttifierat. Det omdöme som dröjer kvar hos mig är snarare magnifikt och mångsidigt.

Under rubriken *Biblisk och patristisk eskatologi* kan vi läsa om gammaltestamentliga eskatologier som saknar en fullt utbyggd föreställning om himmel och helvete och där eskatologi inte primärt rör den enskilda människan, utan snarare nationen eller världen. I en analys av nytestamentliga eskatologier påminns vi om att det tidigkristna hoppet i hög grad är ett hopp för denna världen till skillnad från, som det uppfattats i vissa senare traditioner, ett hopp från denna världen.

I bokens andra huvudstycke behandlas eskatologi i Judendom, Islam, Buddhism, Hinduism, samt apokalyptiska förväntningar i nyare religiösa rörelser. Denna behandling av hopp och evighetsföreställningar hos de ”religiösa andra” spelar en viktig roll genom att bidra till ett vidgat perspektiv. Samtidigt är det anmärkningsvärt att dessa eskatologier inte på något sätt relateras till kristen eskatologi. När till exempel naturvetenskapliga perspektiv på tid, evighet och kosmologi behandlas i bokens fjärde huvudstycke, är det inte blott en naturvetenskaplig redogörelse för de senaste

rönen inom fysik, biologi och astronomi, men en teologisk bearbetning och analys av och utifrån dessa rön. På liknande sätt hade det varit fruktbart med en teologisk bearbetning och samtal med dessa andra eskatologiska förväntningar. Avsnitten om eskatologi i andra religiösa traditioner är emellertid en viktig påminnelse om att ”frälsning” inte har någon entydig innebörd, utan att de religiösa traditionerna ställs inför olika frågor och utmaningar: judisk eskatologi diskuterar huruvida buden måste hållas i den värld som kommer samtidigt som redan själva termen ”buddhistisk eskatologi” är något av en felbeteckning, eftersom buddhismen varken talar om världens början eller slut.

I det tredje huvudstycket ges en fyllig forskningsöversikt över eskatologi i samtida teologiska traditioner. Det är förstas ett vägspel att ställa romersk-katolsk teologi vid sidan av befrielsesteologi och feministteologi, men icke desto mindre får läsaren en mycket god överblick över hur synen på eskatologi utvecklats i till exempel katolsk teologi före, under och efter andra Vatikankonciliet.

Det fjärde huvudstycket behandlar eskatologi ur ett mer systematiskt perspektiv. Här kan *Oxford Handbook of Eschatology* användas som ett detaljerat teologiskt lexikon med initierade redogörelser över hur fenomen som tusenårsrike, skärseid, uppståndelse, helvete och himmel har uppfattats i kristen tradition och hur de kan förstås idag. Här finns också artiklar som behandlar eskatologi ur politiska, populärkulturella samt epistemologiska perspektiv.

Oxford Handbook of Eschatology fungerar bra som uppslagsbok och är en guldgruva i fråga om aktuella och relevanta referenser för vidare läsning. Varje kapitel avslutas med en väl tilltagen notapparat och därefter en lista med rekommenderad vidare läsning. Givetvis varierar kvalitén i en bok som omfattar mer än 700 sidor och har 40 olika författare. Verket förmår emellertid att visa sin egen relevans och genom att anknyta till flera av vår tids stora utmaningar, såsom fattigdom, klimathot och konflikter i religioners namn, tydliggörs också eskatologins teologiska aktualitet.

Jakob Wirén

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS & NORMA, SKELLEFTEÅ

Oljelund, Karin: *Kristi kropp och Guds folk. En undersökning av ecklesiologin i Svenska kyrkans huvudgudstjänster 1942-2000*. (BIBLIOTECA THEOLOGIAE PRACTICAE 86) 400 sid. 2009.

LIBRIS FÖRLAG, ÖREBRO

Gustafsson, Lars H: *Gå med dig. Om glädjen i att vara medmänniska*. 144 sid. 2009.

LUNDS UNIVERSITET, LUND

Neuhaus, Sinikka: *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527-1542*. 281 sid. 2009.

BOKFÖRLAGET NYA DOXA, NORA

Jonsson, Ulf, Martinsson, Mattias och Sjöberg, Lina (red.): *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*. 192 sid. 2009.

STUDENTLITTERATUR, LUND

Stenström, Hanna (red.): *Att tolka Bibeln och Koranen. Konflikt och förhandling*. 247 sid. 2009.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Middlemass Lé Mon, Martha: *The In-between Church. A Study of England's Role in Society through the Prism of Welfare*. (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Studies in Religion and Society 2). 306 sid. 2009.

Hammar, Anna Karin: *Skapelsens mysterium, skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation*. (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 22). 246 sid. 2009.

Karlsson, Fredrik: *Weighing Animal Lives. A Critical Assessment of Justification and Prioritization in Animal-Rights Theories*. (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Uppsala Studies in Social Ethics 38). 341 sid. 2009.

VERBUM, STOCKHOLM

Wadstein, Cecilia: *Själavård helt enkelt*. 188 sid. 2009.

VERLAG KARL ALBER, MÜNCHEN

Nordström, Karin: *Autonomie und Erziehung. Eine Ethische Studie*. (Pädagogik und Philosophie 3). 424 sid. 2009.

AARHUS UNIVERSITETSFORLAG, ÅRHUS

Jensen, Anders Fogh: *Projektsamfundet*. 384 sid. 2009.

Jensen, Anders Fogh: *Projektmennesket*. 148 sid. 2009.

Redaktör:	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
Redaktionens arbetsutskott:	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, KG Hammar, Martin Lembke (ansvarig för recensitionsavdelningen, tel. 046-222 90 49, e-mail <Martin.Lembke@teol.lu.se>), Catharina Stenqvist, Lund.
Ansvarig utgivare:	Fredrik Lindström, Lund
Red. förutom ovan nämnda:	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
Sekreterare:	Johanna Broselid, Lund, tel. 046-222 77 68 måndagar 13-17, e-mail <Johanna.Broselid@teol.lu.se>.
Redaktionens adress:	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
Prenumerationsärenden:	Sekreterare Johanna Broselid, Lund.
Prenumerationspris för 2009:	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.	

CHRISTUS VICTOR LÄST IDAG - PRISTÄVLING

CHRISTUS VICTOR READ TODAY CONTEST ANNOUNCEMENT

Gustaf Auléns "Den kristna försoningstanken" utgavs 1930 och är ett av Lundateologins klassiska verk. Med titeln "Christus Victor" är den översatt till många språk och betraktas som en "minor classic" inom försoningslära/soteriologi. Ingen teolog med självaktning kan skriva om försoning/frälsning utan att kommentera Auléns teser. Christus Victor är exempel på en klassiker som läses av alla, kommenteras flitigt och kritiseras från ständigt nya utgångspunkter. Den innehåller tolkning av teologihistoriskt viktiga texter - t.ex. Athanasius, Anselm, Luther, Abélard och Waldenström - men också en typologi efter vilken Aulén klassificerar försoningsläror.

Försoning, frälsning, befrielse är högaktuella teman också idag. Svensk Teologisk Kvartalskrift utlyser härmed en pristävling om bästa uppsats som på ett nydanande och konstruktivt sätt tar upp diskussionen med Christus Victor. Alla aspekter på Auléns bok beaktas, men uppsatsen måste tydligt referera till boken och inte enbart använda den som ett avstamp för egna idéer.

Redaktionen för STK kommer att fungera som jury. De 3-4 bästa bidragen kommer att publiceras i STK senast under 2011. Prissumman har ställts till förfogande av Birgit och Sven Håkan Ohlssons fond. Bästa uppsats kommer att belönas med 10 000:- kronor och de två följande med 5 000:- kronor vardera.

Sista datum för insändande av manus är 15 augusti 2010. Uppsatsen insändes som e-postbilaga till redaktören: gosta.hallonsten@teol.lu.se. De anvisningar för insända manuskript som finns på STK:s hemsida skall följas. Se: <http://www.teol.lu.se/stk/manuskript-STK.pdf>. Uppsatsen kan skrivas på engelska, svenska eller annat skandinaviskt språk.

Gustaf Aulén's *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* was published in 1931 (Swedish original 1930) and is one of Lundian theology's classic works. The book has been translated into many different languages and is considered a minor classic in the field of soteriology. No self-respecting theologian can write on the subject of atonement/salvation without commenting on Aulén's theses. *Christus Victor* is an example of a classic work which is read by everyone working in this field; it is frequently commented on and critiqued from new perspectives as they arise. It contains an interpretation of historically important texts, for example those by Athanasius, Anselm, Luther, Abélard and Ritschl – but also includes a typology with which Aulén classifies the various doctrines of atonement.

Atonement, salvation, liberation are also current themes in our times. The Swedish Theological Quarterly (Svensk Teologisk Kvartalskrift – STK) is therefore announcing a contest for the best essay which in a revolutionary and constructive way engages in a discussion with Christus Victor. All aspects of Aulén's book could be taken into consideration, however the essay must clearly reference the book and not simply use it as a starting point for one's own ideas.

STK's editorial committee will serve as the jury. The 3–4 best essays will be published in STK by the end of 2011. The prize money has been donated by the Birgit & Sven Håkan Ohlsson Foundation.

The best essay will be rewarded with the sum of 10,000 SEK and the two runner-ups will win 5,000 SEK each.

The deadline for submitting a manuscript is August 15, 2010. The essay should be sent as an e-mail attachment to the STK editorial board: gosta.hallonsten@teol.lu.se. The instructions for preparation of manuscripts found on the STK home page must be followed.

Please see: <http://www.teol.lu.se/stk/manuskript-STK.pdf>. The essay may be written in English, Swedish or any other Scandinavian language.