



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Dekonstruktion är en dygd

En studie av moralpraktiker hos Thomas av Aquino i ljuset av Derrida

Learning to live virtuously
A study of moral practices in Aquinas in the light of Derrida

Daniel Klemetz

Termin: VT14

Kurs: RKT145 Examensarbete teologi, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

This study departs in a critique issued against the ethics of deconstruction that it does not provide good enough advice for how to turn its ethics into "real life"-actions. Taking up the concept of moral practices as found in e.g. Alisdair MacIntyre, Stanley Hauerwas, James K.A. Smith, and Roland Spjuth, this study turns to medieval theologian Thomas Aquinas as a potential resource. Combining the teachings in Aquinas' *Summa Theologica* with a look into his life as a Dominican, a list of moral practices is put forth and analyzed in conjunction with Derrida's ethics. The results show, first of all, a surprisingly high degree of relatedness between central elements of Derrida's and Aquinas' ethical frameworks. Secondly, the results point to virtue-ethics as a persuasive resource for ethics of deconstruction to turn to. Thirdly, the list of moral practices provides new input into a research field which many times focus exclusively on the theoretical aspects of Aquinas' theology.

Keywords: Jacques Derrida, Thomas Aquinas, ethics, deconstruction, virtue, moral practices

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	2
1.1. Problemformulering och syfte.....	2
1.2. Metod och material.....	4
1.3. Definition av begreppet moralpraktiker.....	5
2. Introduktion till Derridas och Thomas etik.....	7
2.1. Derridas dekonstruktiva etik.....	7
2.2. Thomas habitus-etik.....	11
2.3. Gemensamma drag hos Derrida och Thomas.....	15
3. Moralpraktikerna i Thomas lära och liv.....	17
3.1. Moralpraktiker i undervisningen.....	17
3.1.1. Orsaker till habitus.....	17
3.1.2. Dygden Klokhet.....	18
3.1.3. Dygden Rättvisa.....	20
3.1.4. Dygden Kärlek till nästan.....	21
3.2. Moralpraktiker i dominikanerorden.....	22
4. Thomas moralpraktiker i relation till derridiansk etik.....	27
4.1. Askes.....	27
4.2. Moralpraktiker för klokhet.....	27
4.3. Moralpraktiker för rättvisa.....	29
4.4. Moralpraktiker för kärlek till nästan.....	30
4.5. Vikten av handling.....	31
5. Sammanfattning, slutsatser och förslag på framtida forskning.....	32
5.1. Sammanfattning.....	32
5.2. Slutsatser.....	33
5.3. Förslag på framtida forskning.....	33
Bibliografi.....	36

1. Inledning

Få ord har fått ett sådant genomslag både i den samhällsvetenskapliga forskningen och i populärkulturen de senaste decennierna som ordet *dekonstruktion*. En snabb googling av ordet, som den franske filosofen Jacques Derrida myntade i slutet av 60-talet, visar att det idag används i så till synes vitt skilda saker som litteraturteori, psykologi, genusanalys, dataspelsanalys och popgruppsrecensioner.

På senare år har även etiker, religionsfilosofer och teologer visat stort intresse för Derrida och hans dekonstruktion. John D. Caputo, Harold Coward and Toby Foshay är tre av många som har diskuterat likheterna mellan Derridas tankar och apofatisk teologi.¹ James K.A. Smith uppmuntrar i sin serie *The Church and Postmodern Culture* kyrkan att "ta franskalektioner" och låta sig skakas om och inspireras av Derrida med flera.² På hemmaplan har Roland Spjuth ställt sig frågan vad Derridas etik kan ge för bidrag till den kristna moralhistorien.³

Det sistnämnda av dessa - funderingar kring Derridas etik som ett bidrag till kyrkan - utgör utgångspunkten för denna uppsats. Jag är nyfiken och försiktigt positiv till Derridas etiska projekt utifrån ett inomteologiskt perspektiv. Det har dels att göra med vissa av hans mer allmänna tankar, till exempel språkets ogenomskinlighet och apofatiska drag. Det har också att göra med hans beskrivning av etiken som paradoxal, osäker och synnerligen svårfångad. Men till största delen har det att göra med att jag tycker mig höra genklngen av något djupt profetiskt och evangeliskt i Derridas etik. Jag tycker mig se konturer av Bibelns kungsbud om att älska Gud och sin nästa; när han talar om "ren förlåtelse"⁴ tycker jag mig höra drag av Jesu korsdöd; och den "kärlekens anarki"⁵ som han förfäktar får mina tankar att gå till beskrivningen av den första församlingen så som den är beskriven i Apg.2 och 4. Jag har helt enkelt blivit djupt berörd när jag läst om och av Derrida.

1.1. Problemformulering och syfte

Samtidigt har jag vid läsning av både primär- och sekundärlitteratur kring Derridas etik ganska snart funnit mig stående inför flera allvarliga kritiker. Det är huvudsakligen tre stycken som stått ut för mig:

1. **Ontologisk nihilism.** Derrida har värjt sig inför varje anklagelse om att dekonstruktion skulle vara en form av nihilism. "Dekonstruktion sluter sig inte i intet, utan är en öppenhet mot den andre".⁶ Samtidigt har det riktas kritik mot honom från teologiskt håll om att även om hans etik i sig inte är amoralisk eller apolitisk så är den *ontologi* han utgår ifrån nihilistisk.⁷
2. **Relationen mellan "självet" och "den andre".** Här finns flera frågetecken som skulle behöva bearbetas. Kearney riktar till exempel frågan om det inte spelar *någon* roll vem den andre är. Vad man gör om den andre vill mig eller andra illa? "Finns det verkligen inget sätt för dekonstruktionen att skilja mellan sanna och falska profeter, mellan de som bringar

1 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), kap.1; Harold Coward och Toby Foshay, *Derrida and Negative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1992).

2 James K.A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), s.10.

3 Roland Spjuth, *Kristen moralhistoria: sökandet efter det goda livet* (Örebro: Libris, 2006).

4 "Ren" förlåtelse är enligt Derrida förlåtelse som sker *innan* omvändelseakten har skett hos motparten.

5 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.216.

6 Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: the Phenomenological Heritage*, (Manchester: Manchester University Press, 1984), s.124.

7 James K.A. Smith, *Jacques Derrida: live theory* (New York: Continuum, 2005), s.134, med referens till "radical orthodoxy"-teologerna Milbank, Pickstock och Cunningham. Se även Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.224-228.

godhet och de som bringar ondska, mellan heliga andar och oheliga sådana?"⁸ En annan besläktad kritik som den svenska teologen Jayne Svenungson rör vid när hon diskuterar Derrida och Kearney är frågan om det överhuvudtaget är möjligt att se på den andre på det sätt Derrida manar till. "Även om talet om en absolut eller total alteritet syftar till att slå vakt om den andres annorlundahet, leder det i slutändan till att den andre blir abstrakt och ytterst omöjlig"⁹.

3. **Bristen på moralpraktiker**¹⁰. Den svenske teologen och etikern Roland Spjuth kritiserar Derrida för att han inte tillräckligt väl kan visa på en konkret väg för att nå dit han pekar; att han inte kan visa hur man gör för att "lära sig" dekonstruktionens etik i praktiken. "Hur lär människor lyhördhet och villighet till tjänst av den andre? Hur formas dygder som barmhärtighet, urskiljningsförmåga, vishet och kärlek, utan vilken moralen blir till juridiska system? Hur konkretiseras rättvisans krav i goda lagar och institutioner?"¹¹ Visserligen tar Spjuth upp två möjliga moralpraktiker hos Derrida - radikal kritik (inklusive självkritik) och välgärningar mot dem som våra lagar och system utesluter - men han konstaterar samtidigt att dessa praktiker vare sig är tillräckliga eller särskilt konkret framställda.

Vart och ett av dessa kritiker är intressanta och värda att gräva djupare i. Jag har dock av tids- och utrymmesskäl varit tvungen att välja något att fokusera på, och jag har då valt att fokusera på den sistnämnda av de tre kritikerna. Anledningen till det är tvåfaldig. För det första verkar både frågan om ontologisk nihilism och framförallt relationen mellan självet och den andre relativt mer undersökt än den om moraliska praktiker. För det andra verkar frågan om moralpraktiker vara den mest "slutgiltiga" frågan av de tre. Dels i betydelsen att frågan om moralpraktiker normalt förutsätter någon form av abstrakt diskussion till exempel om ontologi och relationen mellan själv/andra, medan motsatsen inte behöver gälla. Dels i betydelsen att "slutgiltig" innebär att komma ner till något konkret. Postmodernismen må ha gjort viktiga intellektuella framsteg, men den har betydligt svårare när den ska bli konkret i till exempel sin etik: "ok, men hur *gör* vi för att faktiskt *bli* godare människor då?" I det avseendet kan det vara intressant att låta Derrida konfronteras med "yttre praktiker som gradvis omformar de inre begären"¹².

Spjuth vänder, efter sin läsning och kritik av Derrida, sina ögon mot Dietrich Bonhoeffer för vägledning i frågan om moralpraktiker. Jag skulle vilja rikta mina ögon åt ett annat håll: mot den italienske medeltidsteologen Thomas av Aquino. Thomas är intressant att i läsa i detta avseende av flera anledningar:

- ▲ Vid en första anblick finns det stora men potentiellt berikande olikheter dem emellan. Derrida med en ostrukturerad "ad hoc"-etik; Thomas med ett systematiskt och välordnat "detta-är-Guds-vilja"-ramverk.
- ▲ Det har samtidigt på senare tid lagts fram flera studier som pekar på vissa likheter mellan Derrida och Thomas. Däribland ibland två studier som fokuserat på relationen mellan självet och den andre och funnit flera gemensamma nämnare.¹³
- ▲ Thomas tillhörighet till dominikanerorden gör honom intressant. Dominikanerna var vid Thomas tid fortfarande en kontroversiell orden och något av en nagel i ögat på de mer traditionella klosterordnarna. En av anledningarna till det ligger i deras starka fokus på

8 Richard Kearney, "Desire of God", i *God, the Gift, and Postmodernism*, John D. Caputo och Michael J. Scanlon (red.) (Bloomington: Indiana University Press, 1999), s.127.

9 Jayne Svenungson, *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom modern filosofi* (Göteborg: Glänta Produktion 2004), s.203.

10 Se avsnitt 1.3 i denna uppsats för en närmare definition av ordet moralpraktiker.

11 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.227.

12 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.208.

13 William W. Young, *The Politics of Praise: Naming God and Friendship in Aquinas and Derrida* (Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2007); Michael Luiz Fagge, *Traces of Otherness in St Thomas Aquinas' Theology of Grace* (Ann Arbor: ProQuest LCC, 2011).

betjänandet av nästan; om situationen så krävde var det tillåtet att göra avsteg från ordensregeln för att möta nästans behov.¹⁴ Med risk för att göra en oerhörd förenklad och mycket anakronistisk betraktelse ser det ut som om dominikanerna antar vissa dekonstruktivistiska drag i sin samtid.

- ▲ Thomas är mycket mer än till exempel Bonhoeffer *dygdetiker*. Derridas vision om det omedelbara gensevret på den andres krav ställer höga krav på spontanitet, något som jag menar pekar mot dygdetik som en vägvisare. Att kunna veta vad som är rätt att göra i en viss situation utan att först behöva konsultera lagtexter och ramverk - detta är en av dygdens stora förtjänster, inte minst så som den är i Thomas version. Thomas är dessutom inte vilken dygdetiker som helst; han anses av många vara den kanske främsta genom alla tider. Det faktum att många av vår samtids dygdetiker kallas thomister vittnar om den oerhörda betydelse hans tankar haft för all fortsatt dygdetik.
- ▲ Slutligen, de flesta av studierna kring Thomas etik uppehåller sig vid den teoretiska reflektionen hos Thomas snarare än kring de moralpraktiker som återfinns i hans undervisning och i hans omedelbara närhet. Det finns alltså möjlighet att inte bara att ge ett svar på Derridas moralpraktikbrist, utan också att komma med värdefull input till den akademiska diskussionen om Thomas.

Sammantaget kan syftet med uppsatsen formuleras i ett huvudsyfte och ett sidosyfte. Huvudsyftet är att *beskriva moralpraktiker hos Thomas av Aquino och låta dem både belysa och belysas av derridiansk etik*. Sidosyftet är att lyfta fram en del av Thomas etik som inte normalt behandlas i större utsträckning, nämligen hans moralpraktiker.

Jag kommer att närma mig detta ämne i tre steg. För det första kommer jag att ta upp det som återfinns i Thomas undervisning, och då i huvudsak den undervisning som finns i hans verk *Summa Theologica*. För det andra kommer jag att ta upp de praktiker som Thomas själv kan tänkas ha utfört som dominikan. Efter att ha tagit fram uppgifter om Thomas moralpraktiker kommer jag sedan i en avslutande analys att försöka föra tillbaka dessa moralpraktiker till Derrida och se hur de både kan belysa och belysas av Derridas etiska projekt.

1.2. Metod och material

Den metod som kommer att användas i denna uppsats är en form av *inhållslig idéanalys*. Den svenske etikprofessorn Carl-Henrik Grenholm skriver i sin metodbok för teologisk forskning att:

Inom sådana ämnen som...systematisk teologi, etik och religionsfilosofi är...en innehållslig idéanalys av särskilt intresse...Den som genomför en sådan analys är intresserad av textens innehåll, exempelvis innebörden av de ståndpunkter som författaren till texten framför, det logiska sambandet mellan olika ståndpunkter som framförs i texten, och vilka argument författaren anför för dessa ståndpunkter.¹⁵

Inom ramen för denna uppsats handlar det om att studera och analysera specifika element i de etiska ramverken hos, i första hand, Thomas och, i andra hand, Derrida. Det kommer att krävas dels en systematisering av av deras övergripande tankar och en dels djupdykning i vissa specifika idéelement, inte minst i begreppet moralpraktiker. I en avslutande del kommer jag sedan att analysera och utvärdera Thomas moralpraktiker i relation till derridiansk etik. Ett sådant upplägg svarar mot de tre syften som hör ihop med en innehållslig idéanalys, nämligen "för det första att beskriva och klargöra innehållet i en text. För det andra att klargöra textens logiska struktur...för det tredje att ta ställning till om de utsagor som görs i texten är godtagbara och att pröva om budskapets

14 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.36.

15 Carl-Henrik Grenholm, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning* (Lund: Studentlitteratur, 2006), s.213.

innehåll är rimligt".¹⁶

Denna innehållsliga idéanalys görs utifrån en *närläsning* av Thomas och Derrida. I så stor utsträckning som möjligt har jag läst primärlitteratur, dvs. verk skrivna av Thomas och Derrida själva. Jag har därutöver använt mig av en hel del sekundärlitteratur för att underlätta min förståelse och analys av dessa emellanåt mycket komplicerade tänkare.

Det finns oerhört mycket material att gräva i gällande både Thomas och Derrida. Huvudparten av uppsatsen kommer att ägnas åt Thomas. Hans samlade produktion är enorm och omöjlig att överblicka inom ramen för en sådan här uppsats. Jag har valt att avgränsa mig till att läsa i *Summa Theologica* (ST). ST är Thomas storverk där han samlar och systematiserar all sin undervisning och teologi, och den svenske teologen Ola Sigurdson noterar att en sådan avgränsning förmodligen inte utgör någon "allvarlig begränsning om man vill få en god bild av Thomas etik"¹⁷ Nu är ST i sig inte ett direkt lättsmält verk; den består av ett antal tusen sidor skrivna enligt 1200-talets skolastiska metod. Dock är den mycket systematiskt uppbyggd. Thomas tankar om etik är samlade i den andra av STs tre delar, och det är främst där jag uppehållit mig. Jag har försökt att inte isolera etik-delen i ST från dess övriga två delar. Det finns nämligen en genomtänkt och mycket avsiktlig struktur i ST, en struktur som man bör ha i åtanke när man studerar Thomas, så att hans tankar om etik och moral inte läses separerade från hans tankar om dess ursprung i Gud och dess återvändande i Kristus. Jag hoppas kunna göra rättvisa åt denna struktur i min framställning.

Om Thomas produktion är omfattande är Derrida inte långt efter. Dessutom, medan Thomas centrala tankar är fångade i hans ST och därför relativt "lätta" att komma åt och avgränsa, är Derrida betydligt mindre systematisk. För att få grepp om hans undervisning har jag därför i högre grad fått förlita mig på sekundärlitteratur. Jag har naturligtvis försökt sätta mig in i och läsa vad som verkar vara särskilt viktiga verk av Derrida (se bibliografien för dessa verk), men min närläsning av Derrida har inte varit lika omfattande som den varit av Thomas. Förhoppningsvis har jag ändå lyckats fånga kärnan och "andan" i Derridas tankar.

Till sist, Grenholm framhåller två centrala regler som jag funnit det särskilt värdefullt att försöka följa i läsningen av både Thomas och Derrida: "Det första är att vi skall inrikta oss på väsentligheter...Den andra regeln är att vi inte skall säga vad vi inte förstår".¹⁸ Detta har sannerligen varit lättare sagt än gjort i mötet med dessa två idéhistoriska giganter, men jag hoppas ändå att vad som följer är en rättvisande beskrivning av både Derridas och Thomas övergripande etiska ramverk och min analys av deras relation till moralpraktiker.

1.3. Definition av begreppet moralpraktiker

Grenholm skriver att det vid en idéanalys är av särskild vikt att tydligt definiera viktiga begrepp och idéer.¹⁹ I denna uppsats kommer begreppet *moralpraktiker* att vara i fokus som ett specifikt begrepp. Det är därför på sin plats med en närmare definition av begreppet.

Varken Thomas eller Derrida använder sig av begreppet. Det finns inte heller i svenska standarduppslagsverk som till exempel SAOL eller NE. Min kontakt med ordet är främst via tidigare nämnde Spjuth. Spjuths användning av begreppet faller i sin tur tillbaka på ett teoretiskt ramverk som utvecklats av framförallt genom Alisdair MacIntyre, men som därefter tagits upp av en mängd etiker och teologer, bl.a. Stanley Hauerwas, Miroslav Volf och James K.A Smith.²⁰ Spjuth skriver om begreppet att:

16 Grenholm, *Att förstå religion*, s.213-214.

17 Ola Sigurdson, *De prudentia: om principer och personer i etiken* (Eslöv: B. Östlings bokförlag Symposion, 2001), s.37.

18 Grenholm, *Att förstå religion*, s.225.

19 Grenholm, *Att förstå religion*, s.217.

20 För fler exempel på etiker och teologer som använder sig av begreppet, se Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.256.

Det är förvånande att moralhistoriska översikter så ofta utgår från att de viktiga vägmärkena finns i tidens filosofiska och religiösa idéströmningar. Jag är övertygad om att vi får ett rikare perspektiv på de olika stationerna när vi ser hur deras moral formas av de handlingar som bär upp sociala och historiska gemenskaper. Det är dessa handlingar som formar moralens innehåll, snarare än att moraliska handlingar uppkommer som en tillämpning av en specifik etisk teori...De handlingar som bär upp det moraliska livet kallar jag för *praktiker*.²¹

Det handlar alltså om handlingar som fostrar både det moraliska beteendet och etiska tänkandet hos människorna som utför dessa handlingar. Spjuth ger en rad exempel på vad dessa praktiker kan vara: bikt, gudstjänst, gemenskap i smågrupper, diakoni, bibelläsning, katekesundervisning, klassmöten, vittnesbörd, m.m. Det är tydligt utifrån dessa exempel att han närmar sig begreppet utifrån ett *kyrkligt* perspektiv. Det är det perspektivet även jag kommer att ha i denna uppsats.

Spjuth väljer sedan i sin framställning att bara ta med de praktiker "som i mer avgränsad mening handlar om moralpedagogisk fostran såsom klosteraskes, bikt, katekesundervisning, församlingsvård och klassmöten".²² Jag kommer *inte* att avgränsa mig på samma sätt, utan väljer att även ta med mer indirekt moralfostrande handlingar som bön, bibelläsning, gruppgemenskap, m.m. Anledningen till detta är att i det som är denna studies huvudobjekt - Thomas undervisning och liv - är dessa senare praktiker *minst* lika viktiga i moralfostrande hänseende som de förstnämnda. Jag ansluter mig därför till Spjuths definition av moralpraktiker i dess bredaste bemärkelse.

21 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.13-14.

22 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.15.

2. Introduktion till Derridas och Thomas etik

2.1. Derridas dekonstruktiva etik

Under denna rubrik menar jag inte att på något sätt ge en fullständig beskrivning av Derridas etiska projekt; det finns varken plats för eller är nödvändighet av. Jag ämnar med det följande att ge en kort introduktion som ger en tillräckligt god grund för att kunna föra en diskussion med Thomas om moralpraktiker.

Derridas etik är en förlängning av hans begrepp *dekonstruktion*, myntat av honom själv i slutet av 60-talet. Begreppet härrör ur en diskussion av hur människans existens är bunden till språket. Vi tillägnar oss och tolkar verkligheten utifrån språket; det finns ingenstans vi kan fly där inte språk och tolkning utgör grunden för vår uppfattning av verkligheten. Derrida fångar detta i en av sina tidiga böcker - *Of Grammatology* - med frasen "det finns ingenting utanför texten".²³ I sin analys av Jean-Jacques Rousseaus verk "On the origin of language" ifrågasätter Derrida möjligheten att kunna förstå texters "rena" betydelse, deras absoluta innebörd bortom våra tolkningar. Medan Rousseau längtar efter en oförmedlad upplevelse bortom språket, där språket inte har filterat bort olika beståndsdelar, ifrågasätter Derrida tanken på att det överhuvudtaget skulle finnas en verklighet bortom språket. Språket är den kropp ur vilken vi inte kan stiga ur. Varje försök att göra det är enligt Derrida ett felsteg.²⁴

Utifrån detta påpekar Derrida vikten av att inte försöka "stänga" en text och bestämma dess absoluta innebörd. Varje sådant försök innebär automatiskt att man gör våld på verkligheten. Varje text är alltid öppen - det finns alltid en ny tolkning, ett nytt perspektiv att lyfta in. Dekonstruktion handlar om att ständigt lyfta in dessa perspektiv, att utmana låsta positioner och uppmuntra till nya tolkningar. Dekonstruktion är därför till sitt väsen kritiskt, men det stannar inte där; dekonstruktion är inte detsamma som *destruktion*, utan det har som sitt mål att bygga upp på nytt. Det är, med Derridas ord från en senare skrift, inte "på dödens sida...[utan] alltid på ja-sidan, på bejakandet och bekräftelsen av livet".²⁵

För Derrida handlar detta inte bara om texter i böcker och dylikt, utan språket och texten är intimt sammanflätat med människans uppfattning av hela världen och verkligheten. Världen *är* en sorts text, och som sådan kräver den tolkning, dekonstruktion.²⁶ Mot slutet av sin karriär började Derrida alltmer dra etiska slutsatser av dessa tankar, och hans texter började i samma veva också bli alltmer religiöst färgade. Smith är noga med att påpeka att varken de etiska eller religiösa tankarna ska förstås som sidoprojekt som Derrida i slutet av sitt liv adderade till teorierna om dekonstruktion. Snarare handlar det om förlängningar av redan existerande element i det dekonstruktivistiska ramverket. Dekonstruktionen var, så att säga, havande med både etik och religion redan från början. Med Smiths ord: "uppkomsten av teman som rättvisa, etik, religion och gästfrihet i Derridas senare verk representerar inte något nytt i hjärtat av dekonstruktion, utan är snarare en intensifiering av dess ursprungliga kallelse".²⁷

Den dekonstruktivistiska etiken är således en förlängning av det övergripande ramverket om att det inte finns någon absolut verklighet "utanför texten". Precis som texter aldrig får "stängas" får heller aldrig etiken "stängas". Förståelsen om vad som är rätt och fel kan aldrig slutgiltigt bestämmas genom lagar och regler. För Derrida handlar detta inte bara om ett erkännande av skillnader på övergripande nivå - att etiken måste vara känslig för skillnader mellan olika kulturer,

23 Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997), s.158. Alla Derridas citat är mina egna översättningar.

24 Smith, *Who's afraid*, s.36-38.

25 Jacques Derrida och Jean Birnbaum, *Learning to Live Finally: the Last Interview*, (New York: Palgrave Macmillan, 2007), s.51-52.

26 Smith, *Who's afraid*, s.39.

27 Smith, *Live Theory*, s.66. Alla citat av Smith är mina egna översättningar.

tidsepoker, nationer och så vidare - utan detta går ner på minsta möjliga nivå. Varje ny situation, varje ny person är unik, och den etiska kallelsen är att se, förstå och lyda de etiska och moraliska krav som dessa situationer och personer ställer oss inför.

Rättvisa blir för Derrida ett centralt begrepp; vi måste älska rättvisan.²⁸ Rättvisa är inte bara det som lagen och rätten påbjuder; rättvisa kan visserligen ibland likställas med rätten, men den går också alltid bortom lag och rätt. "Rättvisan är önskvärd: *genom* men alltså *bortom* rätten".²⁹ Dekonstruktion handlar om att i rättvisans namn påvisa hur lag och rätt kommer till korta. Vi måste, "istället för att utgå från vår vanliga tendens att skydda egna gränser och positioner...pröva alla handlingar, lagar och institutioner mot en horisont som talar om absolut rättvisa".³⁰ Denna absoluta rättvisa Derrida talar om är ingenting vi kan definiera eller fixera. Den är alltid bortom vår begreppsförmåga, våra storheter. Den är ständig i rörelse, på väg, undflyende. Likt en hägring i öknen som vi tror oss ha inom räckhåll och hoppas kunna stanna vid för att dricka i lugn och ro men som försvinner när vi kommer närmare, är rättvisan och etiken är ständigt på väg framåt, mot en horisont i ständig rörelse. Dekonstruktiv etik är därför en kallelse "bortom" den nuvarande ordningen. Vi får aldrig stanna till och tro att vi har nått fram till horisonten, att våra nuvarande lagar och institutioner är rättvisa i ordets fulla bemärkelse. All sådan tro är och förblir en flykt från verkligheten; det är djupast sett *o-rättvisa*. Dekonstruktionens uppgift är att påminna makthavare och andra som står för något absolut att de inte alls står för något absolut. Lagen kommer alltid till korta; och vi står inför "den mest förkrossande *orättvisa* just när härskare, institutioner och deras agenter *glömmer* lagens ändlighet".³¹ Genom att peka på lagens och institutioners gränser påminner dekonstruktionen om att ingen institution är så fulländad som den skulle kunna vara. Dekonstruktiv etik är därigenom en konstant kritik, en aldrig upphörande kallelse att bli bättre. Detta drag hos dekonstruktionen får Derrida att uttrycka sig så radikalt som att "dekonstruktion är rättvisa".³² Smith förtydligar: "Dekonstruktion *är* rättvisa just för att den kommer ihåg framtiden, kommer ihåg att rättvisa ännu inte har kommit och påminner oss om att *vi* ännu inte har 'anlänt'; de institutioner och lagar vi har skapat når aldrig ända fram".³³

För Spjuth innebär Derridas tanke om etikens ständigt undflyende horisont att Derridas etik är icke-teleologisk, dvs. att den inte har ett mål - ett *telos* - som den strävar mot och som definierar den.³⁴ Jag ställer mig frågande till denna slutsats hos Spjuth. Visserligen är det sant att Derrida är starkt misstänksam mot varje form av teleologi, men det handlar snarare en ovilja att *definiera* ett *telos* - att sätta upp tydliga ramar och gränser för vad etikens *telos* ska vara och innehålla - än en total avsaknad av riktning och mål. Tvärtom tycker jag mig i Derridas tankar om en ständigt undflyende absolut rättvisa ana tydliga drag av den kristna traditionens betoning på Gud såsom alltid bortom vår fullständiga begreppsförmåga och gränssättningar, och jag menar att det finns starka skäl att ifrågasätta ett tydligt fastslående av Derridas etik som icke-teleologisk. Derrida menar själv att även om han ifrågasätter "idén om ett *eschaton* eller ett *telos* såsom klassisk filosofi formulerar det" menar han att han inte alls "slår bort alla former av messianska eller profetiska eskatologier. Jag tror att allt genuint ifrågasättande drivs av en viss typ av eskatologi, även om det är omöjligt att definiera denna eskatologi i filosofiska termer".³⁵

Förutom begreppet rättvisa är en annan viktig beståndsdel av Derridas dekonstruktiva etik begreppet "den andre". Smith menar att detta begrepp är så centralt för hela det dekonstruktivistiska

28 Jacques Derrida, *Marx spöken: skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen* (Göteborg: Daidalos, 2003), s.249.

29 Derrida, *Marx spöken*, s.249.

30 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.216.

31 Smith, *Live Theory*, s.66.

32 Jacques Derrida, "Force of Law", Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld och David Gray Carlson (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York: Routledge, 1992), s.15, citerat i Smith, *Live Theory*, s.67.

33 Smith, *Live Theory*, s.68.

34 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.223.

35 Jacques Derrida, "Deconstruction and the Other", Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* (New York: Fordham University Press, 2004), s.150.

ramverket att det är linsen genom vilken man ska se på hela dekonstruktionen som sådan. "Dekonstruktion är uppmärksam på hur texter, strukturer och institutioner marginaliserar och utesluter den andre i syfte att rekonstruera och rekonstituera institutioner och praxis för att vara mer precis (dvs. att svara på ropet från den andre)...dekonstruktion är ett jakande svar på ropet från den andre."³⁶ Precis som man aldrig får "stänga" en text utan alltid måste vara beredd att lyfta in nya perspektiv och nya tolkningar, måste man alltid vara beredd att lyfta in varje annan människa i etikens spelrum och vara lyhörd inför dess perspektiv och tolkningar. Det är i detta möte - mötet med den andre - som etikens spelregler skapas. Derridas ordlek "*tout autre est tout autre*"³⁷ - "varje annan är helt annan" - innebär att vi i mötet med varje annan varelse måste förhålla oss med en oändlig vördnad, respekt och lyhördhet.³⁸ Att möta den andre på ett sådant sätt är grunden för all rättvisa; att välkomna den andre *är* rättvisa.³⁹ Derrida formulerar detta välkomnande i termer av gästfrihet. Dekonstruktiv rättvisa och etik är så intimt förknippade med att välkomna den andre att de blir synonyma begrepp. "Etik är gästfrihet".⁴⁰

Ett radikalt exempel på denna gästfrihet framkommer när Derrida talar om förlåtelse. För Derrida handlar 'ren' förlåtelse om (åtminstone) tre saker.⁴¹ För det första är den icke-instrumentell, dvs. den kan inte ha något annat mål än förlåtelsen själv. Om förlåtelsen instrumentaliseras och används för något annat syfte än själva förlåtelsen (politiska mål, befrielse från efter-döden-straff, etc.), förlorar den en del av sitt väsen. Det är måhända förlåtelse, men det är inte 'ren' förlåtelse. För det andra måste förlåtelse vara villkorlös. Förlåtelse behöver inte invänta omvändelseakten hos motparten; den kan börja redan *innan* omvändelseakten har skett hos motparten.. För det tredje handlar förlåtelse om det oförlåtliga. Om det bara skulle handla om att förlåta det förlåtliga vore det inte förlåtelse i ordets rätta bemärkelse enligt Derrida. "Förlåtelse finns bara...där det oförlåtliga finns".⁴² Smith förtydligar: "Om vi förlåter bara det förlåtliga, då är det som fariseerna som bara älskar sina vänner. Vi är kallade att älska våra fiender, att förlåta det oförlåtliga".⁴³

Derrida går utan tvekan långt i sina tankar på etiken som ett gensvar på mötet med den andre. Som en konsekvens blir den dekonstruktiva etiken mycket flexibel och nästintill oändligt formbar. Mötet med den andre ställer oss inför etiska dilemman som går utanför lagar, regler och institutioner. Inte så att lagar, regler och institutioner inte har viktiga roller att spela i etiken, men dessa kommer aldrig att vara tillräckligt flexibla för att till fullo kunna svara upp mot 'den andres' behov och krav. Ett etiskt ansvarigt val är därför aldrig en reträtt till lagens säkra mark eller en enkel hänvisning till institutionernas opersonliga regelverk. Tvärtom,

Ansvarigheten börjar när jag *inte* vet vad jag ska göra. Om jag vet vad jag ska göra, då applicerar jag regeln, och lär mina studenter att applicera regeln. Men skulle det vara etiskt? Jag är inte säker. Etik börjar när du inte vet vad man ska göra, när det finns ett gap mellan kunskap och agerande, och du måste ta ansvar för att uppfinna den nya regeln som inte existerar...En etik som garanterar är inte en etik...Etik är farligt.⁴⁴

Den dekonstruktiva etiken med sin inriktning på den andre är alltså ytterst osäker och formbar, och den kräver stor flexibilitet och spontanitet hos den enskilda människan. Som Spjuth beskriver Derridas etik: "vi står inför ansvaret att handla och möta specifika situationer utan lagens säkra vägledning eller utilitarismens kalkyler. Etiken är för alltid paradoxal, osäker, bristfällig och

36 Smith, *Live theory*, s.12-13.

37 Jacques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s.82-115.

38 Svenungsson, *Guds återkomst*, s.230

39 Smith, *Live Theory*, s.68.

40 Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001), s.17.

41 Derrida, *On Cosmopolitanism*, s.32-33.

42 Derrida, *On Cosmopolitanism*, s.32-33.

43 Smith, *Live Theory*, s.71.

44 Jacques Derrida, "Following Theory", i *Life after Theory*, Michael Payne och John Schad (red.) (London: Continuum, 2003), s.31-32, citerat i Smith, *Live Theory*, s.82.

osystematisk."⁴⁵ Samtidigt som etik enligt Derrida aldrig kan vara en flykt in i lagar, regler och institutioner kan den heller aldrig vara godtycklig och individualistisk. Etiken handlar aldrig bara om mitt eget, om min egen reflektion om vad som är rätt och fel. "Ett ansvarigt val är aldrig mitt",⁴⁶ utan det är 'den andres' behov och krav som utgör den främsta måttstocken och bollplanket för att avgöra vad som är rätt eller fel att göra i en viss situation. Derrida går så långt som att säga att mitt beslut måste vara 'den andres';⁴⁷ eller enligt ordalydelsen från Spjuths kommentar: "det är den andre som beslutar i mig."⁴⁸

Slutligen kan det också vara värt att nämna något om Derridas moralpraktiker. Derrida använder själv aldrig det ordet i sina skrifter, och det är överhuvudtaget svårt att finna något som skulle kunna systematiseras på det sättet. Spjuth har i sin analys av Derrida ändå destillerat fram två praktiker: radikal kritik (inklusive självkritik) och välgärningar mot dem som vår rätt, lagar och system utesluter. Den första av dessa är lätt att förstå utifrån det som beskrivits hittills av Derridas etik - radikal kritik utgör själva kärnan i dekonstruktionen. Den andra av dessa är inte lika tydligt framträdande, men Spjuth knyter an till Derridas fokus på den andre. "Det är genom att drabbas av den andres svaghet och lidande [som] jaget dras ur isolationen till lyssnande, identifikation, klagan eller protest".⁴⁹ Det är möjligt att det går att ta fram fler moralpraktiker hos Derrida, till exempel utifrån hans tankar om förlåtelse. Syftet med den här uppsatsen är dock inte att ta fram moralpraktiker hos Derrida, utan hos Thomas. Jag nöjer mig därför med ovanstående beskrivning av de två praktiker som Spjuth håller fram.

Ur denna korta introduktion av Derridas dekonstruktiva etik skulle jag vilja lyfta fram fyra saker som jag ser som centrala element och konsekvenser av detta ramverk.

- ▲ För det första: Derridas etik ställer höga krav på spontanitet av den enskilda människan. Kraven och behoven från den andre tillåter inte en flykt till lagar, regler och institutioner, utan kräver oändlig flexibilitet och uppfinningsrikedom.
- ▲ För det andra: Derridas etik ställer höga krav på klokhet. Att förstå vad den andres behov och krav innebär, vilka möjliga handlingsvägar som står öppna och att sedan kunna utföra detta på ett så bra sätt som möjligt kräver en närmast övermänsklig dos av insikt och praktisk klokhet.
- ▲ För det tredje: Derrida sätter rättvisan i centrum. "Dekonstruktion *är* rättvisa" skriver Derrida. Spjuth fyller i att Derridas etik handlar om "att älska rättvisan högre än rätten". Allt i Derridas etiska ramverk är ett flöde utifrån och en strävan mot horisonten av den absoluta rättvisan.
- ▲ För det fjärde: utifrån ett fokus på den andre och den "absoluta gästfrihet" som Derridas etik påbjuder ligger det nära till hands att tala om hans etik i termer av kärlek till nästan. Spjuth gör till exempel just det: "Derrida [förfäktar] en kärlekens anarki".⁵⁰

På vilket sätt kan då dessa relateras till Thomas etik? För att kunna svara på det behöver jag göra en introduktion till Thomas etik.

45 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.221-222.

46 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.222.

47 Derrida i dialogsvar till Kearney och Caputo i Richard Kearney, "Desire of God", John D. Caputo och Michael J. Scanlon, *God, the Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), s.134.

48 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.222.

49 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.222.

50 Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.216.

2.2. Thomas habitus-etik

Precis som för Derridas etik menar jag med detta avsnitt inte att ge en fullödig bild av Thomas etiska ramverk, men en tillräckligt god bild för att kunna föra ett samtal med Derrida om moralpraktiker.

Thomas etik grundar sig i hans övergripande teologi och "kreativ[a] införlivande" av den nyplatoniska tanken om alltings *exitus* och *reditus* från och till Gud - allt skapat är av Gud och är samtidigt på väg tillbaka till Gud.⁵¹ Etiken har både sitt ursprung och sitt mål i Gud. När Thomas börjar sin utläggning om etik i sitt storverk *Summa Theologica* (nedan förkortat ST) gör han det genom att tala om att alla människor, medvetet eller omedvetet, har ett yttersta mål som styr deras handlande.⁵² Detta mål är lycksalighet.⁵³ Alla är i och för sig inte överens om vad denna lycka består i och hur man når dit, men rent formellt strävar alla mot lycksalighet i sina liv.⁵⁴ För Thomas är Gud den enda som ytterst kan fylla människans alla behov.⁵⁵ Allt skapat som måhända är gott - pengar, familj, kunskap etc. - är endast gott i partiell bemärkelse. Dels eftersom det är ändligt och dels eftersom allt gott äger sin godhet endast på grund av dess delaktighet i godhetens källa - Gud. Endast hos Gud finns godheten i full och evig bemärkelse. Därför är Gud lycksalighetens yttersta grund. Det innebär lycka att handla i enlighet med Guds vilja - man blir helt enkelt lycklig av att handla etiskt, och man handlar etiskt för att man är lycklig.

När Thomas sedan beskriver vad lycksaligheten består i gör han det genom att beskriva den som en aktivitet, en aktivitet som handlar om att känna Gud.⁵⁶ Kontemplation är en viktig del av denna aktivitet, och lycksalighetens fullhet beskrivs som att själen förenas med Gud i "skådandet av Guds väsen".⁵⁷ Detta skådande är inte sig möjligt att nå på egen hand, det är ytterst något som måste skänkas genom Guds nåd.⁵⁸ Det är inte heller något som går att nå i detta liv helt och hållet, men förningar är möjliga.⁵⁹ Samtidigt som Thomas kan verka betona de "passiva" delarna av denna aktivitet - att det är något som endast kan Gud kan skänka och att det går inte att nå till fullo i detta livet - är han mån om att betona vikten av att människan i vilja och handling strävar mot sitt mål; människan når sitt mål "genom många rörelser av aktivitet, som kallas hans meriter".⁶⁰

Efter att ha lagt ut sin tes om lycksaligheten som människans yttersta mål går Thomas vidare till att skriva om *inre* och *yttre* drivkrafter i relation till detta mål. Bland de inre drivkrafterna spelar dygd en central roll, medan lag har en central roll i de yttre drivkrafterna. Slutligen återvänder Thomas till dygden för beskriva den mer i detalj. Thomas rör sig i denna diskussion alltså från dygd till lag tillbaka till dygd. Detta visar på två viktiga saker. För det första att det finns goda skäl att se honom som etiker där dygden har främsta rummet. Detta stöds också av den blotta mängden som han skriver om dygd i jämförelse med lag - dygden tar upp cirka 200 kapitel i ST medan lagen bara tar upp 18. För det andra kan man utifrån samma struktur påpeka vikten av att lag och dygd inte får separeras från varandra. Som Sigurdson skriver: "[ordningsföljden] är ett argument för att hävda att lagdiskussionen inte kan separeras från dygddiskussionen och leva sitt eget liv. Själva ordningsföljden tyder på att förståelsen av lag och dygd måste integreras för att finna Thomas poäng".⁶¹

Lag är, som redan nämnt, för Thomas en *yttre* drivkraft mot människans yttersta mål.

51 Stephen Pope, *The Ethics of Aquinas* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002), s.30. Alla citat av Pope är mina egna översättningar.

52 ST 1/2.1.1. Alla citat från ST är mina egna översättningar från engelska.

53 ST 1/2.1.7. Ordet lycksalighet är en översättning av lat. *beatitudo*.

54 ST 1/2.5.8.

55 ST 1/2.2.8.

56 ST 1/2.3.4.

57 ST 1/2.3.8.

58 ST 1/2.5.5 och 6.

59 ST 1/2.5.4.

60 ST 1/2.5.7.

61 Sigurdson, *De prudentia*, s.39.

Thomas beskriver att det finns fyra olika sorters lagar: evig lag, naturlig lag, mänsklig lag och gudomlig lag. Den *eviga lagen* ligger mycket nära sammankopplad med Gud själv; det är den plan i Guds medvetande genom vilket allt skapat upprätthålls. Allting har sitt ursprung i denna plan och får sin mening i relation till den.⁶² Varje människa har delaktighet i den eviga lagen, och denna delaktighet är vad den *naturliga lagen* handlar om. Den naturliga lagen är Guds eviga lag så som den relaterar till det mänskliga livet. Genom den kan alla människor få grundläggande kunskap om vad som är gott och ont, rätt och fel. Alla människor har en viss nivå av kunskap som är gemensam för alla, där den allra mest grundläggande är den axiom-liknande frasen att "det goda är det som ska göras, medan det onda är det som ska undvikas".⁶³ Därefter följer, i Thomas ögon, allmänna sanningar såsom de tio budorden. Men ju längre bort man kommer från dessa grundläggande principer ökar behovet av mer detaljerad lagstiftning. Detta är den *mänskliga lagen*. Den mänskliga lagen handlar om "det mänskliga förnuftet som sluter sig från den naturliga lagens allmänna principer till mer partikulära bestämmingar av vissa saker"⁶⁴ och har till syfte att uppmuntra till att göra det goda och avskräcka från att göra det onda. Till sist har vi även den *gudomliga lagen*. Då människan inte av egen kraft kan nå sitt slutgiltiga mål - föreningen med Gud - behövs en kraft utöver vad både den naturliga och den mänskliga lagen kan åstadkomma. Den gudomliga lagen är denna kraft. Den består enkelt uttryckt i Gamla Testamentet och Nya Testamentet, där lagen enligt Gamla Testamentet är riktad mot jordisk fullkomning medan lagen i Nya Testamentet är riktad mot himmelsk fullkomning.⁶⁵ Sammantaget ser vi i de fyra lagarna den rörelse av *exitus* och *reditus* som Thomas gör bruk av: från Gud i den eviga lagen, till människorna via den naturliga lagen och den mänskliga lagen, och vidare in i en rörelse tillbaka till Gud, delvis inkluderad i den naturliga och den mänskliga lagen, men tydligast i den gudomliga lagen.

Vad det gäller Thomas beskrivning av dygd har den sitt ursprung i hans tanke om mänskliga *habitus*. Ordet är inte helt lättöversatt. Det ska inte förstås endast som en latinsk variant av det engelska *habits* i betydelsen "oreflekterad, tanklös rutin";⁶⁶ *habitus* handlar i och för sig till viss del om det, men är samtidigt mer än så. Det handlar om sammansättningar djupt nere i själens konstitution, om själsliga kvaliteter som styr en person att agera på ett visst sätt och därtill utvecklar personen åt ett visst håll. Sigurdson föreslår "förvärvad disposition" som en svensk översättning,⁶⁷ en översättning som tyvärr riskerar att vara lite missvisande, åtminstone om man med ordet förvärvad menar "något som man åstadkommer på egen hand, tillgodogör sig under livet".⁶⁸ Det är visserligen sant att *habitus* är något som kan tillgodogöras och utvecklas under livets gång, och där man själv spelar en stor roll i detta, men enligt Thomas kan *habitus* också vara medfödda eller givna av Gud (något jag återkommer till i 3.1). Jag kommer för enkelhetens skull att behålla den latinska formen *habitus*⁶⁹ i det följande.

Oftast har en *habitus* sitt säte i förståndet, men det finns också sådana som snarare sitter i kroppen, som till exempel hälsa och skönhet.⁷⁰ *Habitus* är dynamiska till sin natur; de kan påverkas av diverse yttre och inre faktorer, både växa och minska. De är också dynamiska i det att det handlar om en dialektisk relation mellan kapacitet och agerande. I Thomas ord är *habitus* "halvvägs mellan ren potentialitet och fullständigt förverkligande",⁷¹ och både potentialiteten och förverkligandet beror av varandra. Om man tar ett exempel med mod: kapaciteten att vara modig (potentialiteten) påverkar ens förmåga att faktiskt agera modigt (förverkligandet). Och åt andra

62 ST 1/2.93.1.

63 ST 1/2.94.2.

64 Sigurdson, *De prudentia*, s.46-47.

65 ST 1/2.107.1.

66 Pope, *The Ethics*, s.34.

67 Sigurdson, *De prudentia*, s.49

68 Vilket är vad SAOB och NE ger ordet förvärvad för konnotationer.

69 *Habitus* är såväl singular- som pluralformen.

70 ST 1/2.50.1

71 ST 1/2.50.4.

hållet: ett modigt (eller för den delen feigt) agerande påverkar kapaciteten; om man vid upprepade tillfällen agerar modigt/feigt påverkas potentialen att man ska agera på samma sätt i framtiden. Samtidigt som *habitus* är dynamiska innehar de också tydliga statiska drag - när de väl har uppkommit och slagit rot i en människa är de inte helt enkla att rubba. De utgör såpass stabila sammansättningar i själen att de, med Thomas ord, utgör något av en "andra natur" i människan.⁷² Som sådana agerar de som grunden för spontant agerande. Om man innehar en stor portion av till exempel dygden mod ligger det spontant för en att agera modigt. I detta är det viktigt att se att *alla* människor har *habitus*. Det är inte så att vissa har dem och andra inte. Frågan är istället *vilken sorts habitus* man har. Goda *habitus*, dvs. sådana som för en i riktning mot lyckaligheten i Gud, kallar Thomas för dygder, medan motsatsen är laster. Det totala sammansättningen av dygder och laster utgör vilken sorts spontant agerande man är lagd åt. För Thomas handlar mognad som etisk människa om att bli lagd åt att spontant göra det goda, att göra det som är rätt utan att behöva ta omvägen via självkontroll och rationella överväganden. Som Sigurdson kommenterar Thomas dygdetik: "Den fullkomligt dygdiga personen handlar spontant."⁷³

När Thomas sedan går vidare och definierar dygden gör han det genom att dela upp dem i tre olika grupper. En första grupp är *intellektuella* och *moraliska dygder*. Intellektuella dygder är sådana som har sitt säte i den spekulativa delen av själen och har "övervägandet av sanningen" som mål.⁷⁴ Moraliska dygder har sitt säte i den delen av själen som har med längtan och åtrå att göra och gör så att själen åtrår det som är gott.⁷⁵ Thomas lyfter sedan fram fyra kardinalsdygder som är, så att säga, kronorna på verket av de intellektuella och moraliska dygderna. Dessa är klokhet, rättvisa, mod och måttfullhet. Alla övriga moraliska och intellektuella dygder kan i princip reduceras till dessa fyra.

En annan grupp av dygder är de *teologiska dygderna*. Dessa är tre till antalet: tro, hopp och kärlek till nästan.⁷⁶ De teologiska dygderna har sitt fokus på Gud och övernaturlig kunskap om honom, till skillnad från de intellektuella och moraliska som har att göra med det som ligger inom det rationella förståndets område.⁷⁷ De teologiska dygderna är helt och hållet ingjutna av Gud i människan och inte något som människan kan förvärva på egen hand.⁷⁸ Det finns en viss ordning och hierarki bland de tre.⁷⁹ Tro kommer först i avseendet att varken hopp eller kärlek har någon fästpunkt i människan om inte tron är där. Samtidigt är kärleken till nästan den mest fullkomliga av de tre; den är "ursprunget, formen och "modern" till alla dygder".⁸⁰

En tredje indelning Thomas gör är i *förvärvade* och *ingjutna dygder*. Denna uppdelning handlar om på vilket sätt en människan kan få del av en viss dygd. Förvärvade dygder är sådana som människan mer eller mindre kan tillgodogöra sig på egen hand, medan ingjutna dygder är sådana som Gud på ett speciellt sätt skapar i människan för att hon ska kunna lära känna Gud bortom det rent naturliga. De tre teologiska dygderna är alla ingjutna, men de är inte de enda. Även de intellektuella och moraliska dygderna kan få övernaturligt innehåll genom att Gud ingjuter sin nåd i människan. Så beskrivs till exempel de fyra kardinalsdygderna av Thomas kunna få en

72 ST1/2.53.1.

73 Sigurdson, *De prudentia*, s.54.

74 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa: an Introduction and Interpretation* (New York, N.Y.: Alba House, 1985), s.106. Alla citat av Gratsch är mina egna översättningar.

75 Gratsch, *Aquinas Summa*, s.107; ST 1/2.71.3

76 Den vanliga svenska översättningen är vanligtvis bara "kärlek", men det är lite missvisande. Kärlek i den betydelsen som uttrycks i det engelska "love" är nämligen en passion enligt Thomas, inte en dygd. Den teologiska dygd som avses här är brukar till engelskan översättas med "charity", vilket jag väljer att översätta med "kärlek till nästan". Detta för att Thomas själv gör distinktion mellan "love" och "charity" - "although charity is love, not every love is charity" (ST 1/2 62.2), och dessutom för att "kärlek till nästan" knyter Thomas etik tydligare till Derridas tal om den andre. "Nästan" får i det här avseendet även innefatta Gud.

77 Gratsch, *Aquinas Summa*, s.109.

78 ST 1/2.62.1.

79 ST 1/2.62.4.

80 Bonnie Kent, "Habits and Virtues", i Pope, *The Ethics*, s.127.

övernaturlig dimension genom Guds nåd.⁸¹ Skillnaden mellan en förvärvad "vanlig" dygd och ingjuten "vanlig" dygd är att de har olika mål i sikte - är den förvärvad har den det jordiskt goda som sitt mål, är den ingjuten har den det himmelska goda som sitt mål.⁸²

Dygdens motsats - last - spenderar Thomas inte lika mycket tid på; de behandlas nästan inte som entiteter i sig själv utan i stort sett enbart för hur de påverkar och förhåller sig till dygderna. Tillvägagångssättet och argumentationen är dock i stort sätt detsamma. En last är en dålig *habitus*, dvs. den för en bort från Gud och hans vilja. En last är på det sättet onaturlig, eftersom det naturliga för människan är en dragning mot Gud, inte bort från.⁸³ Synd hänger tätt ihop med lasten; den är lastens praktik skulle man kunna säga. En synd är i Thomas ögon därför värre än en last eftersom "det är mer beklagansvärt att *göra* ont än att *vara kapabel* till att göra ont".⁸⁴ Thomas nämner fyra specifika sår som synden skapar i människan: förnuftet vrängs, viljan förhärdas till att göra det onda, goda handlingar blir svårare, och ens begär blir mer svårhanterliga.⁸⁵

Utöver dygd och last finns det även en tredje kategori av *habitus* som Thomas talar om - gåvor. Thomas listar sju stycken - vishet, förstånd, rådgivning, styrka, kunskap/insikt, fromhet och gudsfruktan - som han kopplar ihop med de teologiska dygderna och kardinalsdygderna.⁸⁶ Kunskap/insikt hör ihop med dygden tro, vishet till dygden kärlek, rådgivning till dygden kloket, osv. Skillnaden mellan dygd och gåva handlar inte om vilka områden de spänner över - de berör samma objekt (mat och dryck, intellektuella sanningar, m.m.).⁸⁷ Skillnaden handlar snarare om hur en person interagerar med dessa objekt. Medan dygd har att göra med perfektionen av det *egna* intellektets interaktion, handlar gåvorna om att bli delaktiga i *Guds* sätt att se på saker och ting.⁸⁸ Genom gåvan fromhet blir vi delaktiga i Guds sätt att se på andra människor, såsom hans älskade barn och våra medbröder och -syster,⁸⁹ genom gåvan mod möter vi svårigheter med samma självförtroende som Gud möter sådana svårigheter,⁹⁰ osv. Snarare än en dyadisk interaktion mellan människa-objekt, så som i dygderna, handlar det alltså i gåvorna om en triadisk interaktion: människa-Gud-objekt.⁹¹ Man får del av Guds sätt att se på saker och ting. Gåvorna är därför att se som en sorts fördjupning och fullkomning av dygderna.

Som en sista del i introduktionen till Thomas *habitus*-etik bör även två besläktade kategorier till *habitus* nämnas: saligheter och frukter. Saligheterna är de saligprisningar som Jesus utsäger i Bergspredikan: "Saliga är de som är fattiga i anden, dem tillhör himmelriket. Saliga de som sörjer..." osv. (Matt.5:3-10). Frukterna påminner om saligprisningarna, men är inte likställda med desamma. Båda två är slutprodukter; de innebär "någon form av aktualiserande eller manifestation av dygderna och gåvorna".⁹² Thomas förklarar skillnaden som att "frukterna är alla dygdiga handlingar...medan saligheterna är ingenting mindre än fullkomliga verk, och vilka, på grund av deras perfektion, tillhör gåvorna snarare än dygderna".⁹³ Frukterna är alltså dygdens slutresultat medan saligheterna är gåvornas slutresultat. Thomas konstaterar vidare att "alla saligheter kan kallas frukter, men inte vice versa".⁹⁴ Frukterna är tolv till antalet uppdelade i tre kategorier - kärlek

81 ST 1/2.63.3

82 ST 1/2.63.4

83 ST 1/2 71.3

84 Gratsch, *Aquinas Summa*, s.113.

85 ST 1/2.85.3

86 ST 1/2.68.8.

87 ST 1/2.68.4

88 ST 1/2.68.1

89 ST 2/2.122.1

90 ST 2/2.139.1

91 Andrew Pinsent, "Aquinas and the Second Person in the Formation of Virtues", i Thomas Brian Mooney och Mark Nowacki (red.), *Aquinas, Education and the East* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2013), s.52. E-bok. Alla citat av Pinsent är mina egna översättningar.

92 Pinsent, *Aquinas and the Second Person*, s.56.

93 ST 1/2.70.2.

94 ST 1/2.70.2.

till nästan, glädje, frid, tålmod och långmodighet tillhör en god ordning i själen; anspråkslöshet, kontroll och kyskhet tillhör kroppen; godhet, vänlighet, ödmjukhet och tillit riktas mot den andre.⁹⁵

Det är viktigt att se att för Thomas hänger allt det ovanstående - dygder, gåvor, saligheter och frukter - intimt samman. Den brittiske teologen Andrew Pinsent uttrycker det som att Thomas framställning är en "storslagen palett" av dygder, gåvor, saligheter och frukter, som är "synnerligen annorlunda än något som kan återfinnas i [Aristoteles] *Den nikomachiska etiken*".⁹⁶ Bara genom att se antalet kärndygder - tre teologiska och fyra kardinaldygder - och antalet gåvor, saligheter och frukter - sju, sju, tolv - kan man ana att för Thomas bär tanken om *habitus* och dess innehåll djupa spår av fullkomlighet och gudomlig tanke.⁹⁷

2.3. Gemensamma drag hos Derrida och Thomas

Med denna korta introduktion till Thomas etik på plats skulle jag nu vilja återvända till de fyra saker jag lyfte fram ur Derridas etik som central element och konsekvenser. Dessa var:

1. Derridas etik ställer höga krav på spontanitet av den enskilda människan.
2. Derridas etik ställer höga krav på klokhet.
3. Derridas etik sätter rättvisan i centrum.
4. Derridas etik skulle kunna förstås i termer av kärlek till nästan.

Intressant nog är dessa fyra saker alla relaterade till ytterst centrala delar av Thomas av Aquinos etik. I tur och ordning:

- ▲ Kravet på spontanitet finner en möjlig klangbotten i Thomas tankar om mänskliga *habitus*.
- ▲ Kravet på klokhet finner en möjlig klangbotten i Thomas beskrivning av dygden klokhet.
- ▲ Rättvisans centralitet finner en möjlig klangbotten i Thomas beskrivning av dygden rättvisa.
- ▲ Fokuset på den andre finner en möjlig klangbotten i Thomas beskrivning av dygden 'kärlek till nästan' (lat. *caritas*; eng. *charity*).

Dessa fyra begrepp hos Thomas - *habitus*, klokhet, rättvisa och kärlek till nästan - är, som jag hoppas är tydligt enligt min framställning tidigare, synnerligen centrala element i hans etik. *Habitus* är det begrepp som hela hans etiska ramverk kretsar kring. Klokhet och rättvisa är två av de fyra kardinalsdygderna, dvs. de viktigaste av alla mänskligt förvärvade dygder, och därtill är dessa två de viktigaste av kardinalsdygderna. Kärlek till nästan är ännu viktigare - det är den viktigaste av de teologiska dygderna, och den genom vilken alla andra dygder får sin form och mening. De utgör därtill exempel på de tre olika typer av dygder som Thomas talar om - intellektuella, moraliska och teologiska. Klokhet är den främsta intellektuella dygden, rättvisa är den främsta moraliska dygden och kärlek till nästan är den främsta teologiska dygden. Klokhet, rättvisa och kärlek till nästan är alltså för Thomas "summan av kardemumman" av dygder.

Med dessa fyra begrepp - *habitus* som navet i hans etiska ramverk och klokhet, rättvisa och kärlek till nästan som de tre viktigaste dygderna - kommer man utan tvekan mycket nära centrum i Thomas etik. Att dessa fyra centrala beståndsdelar hos Thomas verkar kunna svara mot likaledes centrala element och frågeställningar i Derridas etik är mycket intressant och - faktiskt - anmärkningsvärt. Det har visserligen gjorts studier tidigare som prövat och funnit kopplingar mellan Derrida och Thomas, men då har det framförallt handlat om likheter gällande tanken om den

95 ST 1/2.70.3.

96 Pinsent, *Aquinas and the Second Person*, s.50.

97 3, 4, 7 och 12 är de kanske viktigaste talen i biblisk talsymbolik. 3 är himmelens tal, 4 är jordens tal, 7 (3+4) och 12 (3x4) står för fullkomlighet och harmoni. Se till exempel Svenska Bibelsällskapet bibeln.se, *Uppslagsdel - Talmystik, talsymbolik, tal*, <http://www.bibeln.se/las/uppslagsdel/t/talmystik> (Hämtad 2014-05-03).

andre och Thomas begrepp om kärlek till nästan. Mig veterligen har ingen studie pekat på att det finns stora grundläggande beröringspunkter så som beskrivet ovan. Nu menar jag inte att vara naiv och dra likheterna så långt som att sätta likhetstecken mellan stora delar av Derridas etik och Thomas. Det finns naturligtvis även skillnader som man skulle kunna lyfta fram och fördjupa sig i. Jag nämnde i inledningskapitlet frågetecknen om till exempel Derridas ontologiska nihilism; man skulle förmodligen även kunna ta upp sådana saker som antropologi, synen på 'det goda' och naturligtvis Jesu och den Helige Andes funktioner i etiken som betydande skillnader. Dessutom kan det givetvis även finnas även skillnader i deras förståelse av begreppen rättvisa, kärlek, etc. Ändå, sådana skillnader till trots, det verkar som att det finns stora beröringspunkter i centrala delar av de bådas etiska ramverk. Detta är såpass slående att jag skulle vilja lyfta fram det som ett av huvudresultaten med den här studien.

Utifrån ovanstående kommer nästa kapitel att ägnas åt att hitta de moralpraktiker hos Thomas som hör samman med klokhed, rättvisa och kärlek till nästan. För om dessa tre är de centrala moraliska egenskaperna, och de ska förstås som *habitus*, blir den intressanta frågan: Hur uppstår dessa *habitus* i människan? Jag kommer att gräva efter dessa moralpraktiker i både hans undervisning och i hans liv som dominikan och därigenom fundera över hur man kan lära sig att faktiskt handla enligt en etik som har den andre i fokus. Därefter, i kapitel 4, går jag vidare och reflekterar över Thomas moralpraktiker också i ljuset av Derridas moraliska tänkande.

3. Moralpraktikerna i Thomas lära och liv

3.1. Moralpraktiker i undervisningen

Jag kommer i denna del först att ta upp hur Thomas menar att *habitus* uppkommer och växer till i övergripande mening, och därefter gå in på hans specifika undervisning om klokhet, rättvisa och kärlek till nästan. Beskrivningen kommer som tidigare nämnt att utgå från Thomas undervisning i *Summa Theologica* (ST). Anledningarna till denna avgränsning är beskriven i kapitel 1.

3.1.1. Orsaker till *habitus*

Thomas övergripande svar på hur *habitus* uppkommer och formas är tredelat: antingen är de a) delvis medfödda,⁹⁸ b) förvärvade genom repetition,⁹⁹ eller c) ingjutna på ett speciellt sätt av Gud.¹⁰⁰ Thomas tvekar om att kalla de första av dessa för *habitus* i egentlig bemärkelse; snarare är medfödda *habitus* att likna vid frön hos en enskild människa som gör att hon kommer att ha lättare att utvecklas åt ett visst håll. De två övriga sätten är därför de som han behandlar. De har både tydliga skillnader mellan hur de uppkommer men också många likheter med varandra.

Thomas är mycket tydlig med att *förvärvade habitus* fås genom *repetition*. Detsamma gäller syndiga handlingar; om man syndar vid upprepade tillfällen blir man mer och mer disponerad att fortsätta synda.¹⁰¹ På samma sätt kan *habitus* också påverkas av ett icke-agerande; generositet hämmas till exempel av att inte ge och förmågan att tala ett språk förloras om det inte övas.¹⁰² Tillväxten hos en *habitus* sker också i det att man gör saker med "starkare intensitet" än ens nuvarande *habitus*-nivå. Ju mer man sträcker sig utöver sin nuvarande förmåga desto bättre är det. "Ju bättre akt, desto mer meriterande är den".¹⁰³ Olika *habitus* påverkas också av varandra; de kan både förstärka och förminska varandra. till exempel kan dygden måttfullhet växa genom dygden klokhet - man förstår bättre varför och hur man ska idka återhållsamhet. I linje med det handlar om tillväxten i en *habitus* inte bara om att den fördjupas i sig själv, utan också om att den breder ut sig och påverkar andra *habitus* till att växa. Detta är också Thomas tanke, i omvänd bemärkelse, när det gäller synder. När han ansluter sig till listan på de sju dödssynderna - högmod, girighet, avund, lust, frosseri, vrede, lättja - gör han det inte med tanken att dessa nödvändigtvis är de värsta i egentlig bemärkelse, utan mer för att de är de synder utifrån vilka alla andra synder hörrör.¹⁰⁴

Gällande *ingjutna habitus* kan man till att börja med konstatera att Thomas tydligt förlägger initiativet hos Gud. Det är Gud som ingjuter dessa *habitus*, de är inte något som människan kan förvärva på egen hand. Medan förvärvade *habitus* kan nås genom repetition måste de ingjutna förmedlas genom direkt nåd.¹⁰⁵ Detta förmedlande av nåd sker på olika sätt. Gud har valt vissa sätt speciellt genom vilka nåden kommer människan till del. Här spelar sakramenten en viktig roll; sakramenten "är instiftade av Gud med syfte att användas för att förmedla nåd".¹⁰⁶ Ett annat sätt som nåden kommer människan till del är genom gemenskap. Gemenskap med Gud - i bön, bibelläsning, etc. - men också gemenskap med andra människor. Nicholas Healy sammanfattar det i sin kommentar av Thomas teologi som att "kyrkan och dess sakrament...är det sociala och materiella

98 ST 1/2.51.1

99 ST 1/2.49.2

100ST 1/2.51.4

101ST 1/2.84.4

102Gratsch, *Aquinas Summa*, s.105.

103ST 2/2.27.7

104ST 1/2.84.4

105ST 2/2.24.3. och 4.

106ST 3.62.1.

redskapet för nåd".¹⁰⁷ Samtidigt poängterar Thomas att fördelningen av nåd är helt och hållet upp till Gud genom den Helige Ande.¹⁰⁸ Människan kan vare sig räkna ut, bemästra eller förtjäna nåden, och den förmedlas varken i proportion till ens naturliga förmågor eller i relation till hur mycket man har av de förvärvade dygderna. Man kan då fråga sig om människans agerande spelar någon roll alls för den ingjutna dygden? Ja, det gör det. "Varje förtjänstfull handling" - vilket enligt Thomas handlar om att av fri vilja göra det som är gott och kärleksfullt - "meriterar för en ökning av nåd".¹⁰⁹ Angela McKay fyller i att "bara genom kontinuerlig strävan kan människan förtjäna en tillväxt i [de ingjutna] dygderna och gåvorna".¹¹⁰ Inte minst spelar människans agerande roll i "negativ" bemärkelse, dvs. människan kan förtjäna en minskning av nåden genom dåliga handlingar. Thomas skriver att "bortdragandet av nåd har sin primära orsak i oss, medan utgivandet av nåd har sin primära orsak i Gud".¹¹¹ Ett sådant bortdragande av nåd i relation till de ingjutna dygderna handlar Thomas egentligen inte om en successiv minskning, utan snarare om att allt förloras i en handvändning genom en enda riktigt dålig handling (dödssynd). Det kan tyckas som en något överraskande slutsats; det låter märkligt att en *habitus* - som ju är normalt är stabil och utgör något av en andra natur i människan - kan försvinna genom en enda dålig handling. Pinsent kommer med viktiga förtydliganden om vad detta handlar om:

Vad Aquinas faktiskt säger är att när *caritas* överges, genom en särskilt ond handling, blir alla ingjutna dygder "utestängda", "exkluderade" eller "avskurna" (*excluduntur*) (ST I-II.71.4). Med andra ord, sådan exkludering innebär inte att alla habituella dispositioner tidigare förknippade med goda handlingar plötsligt försvinner, utan att alla sådana dispositioner som finns kvar slutar att vara effektiva som dygder.¹¹²

Han ger också ett exempel på hur detta kan te sig i vardagslivet:

Tänk, till exempel, på ett par som har varit lyckligt gift i många år. Om en av makarna plötsligt sviker den andra kommer den make som utför sveket inte plötsligt att förlora alla goda habituella dispositioner i det dagliga livet. Ändå kommer inte dispositionerna för att äta och dricka måttligt, att städa regelbundet och så vidare att vara gynnsamma för blomstringen av relationen med den andra personen så länge som förhållandet är sviket och det inte skett någon försonande handling. Omvänt, om och när en akt av försoning sker kommer de goda dispositionerna i det dagliga livet återfå sin goda ordning och koppling till blomstringen av relationen. Detta exempel illustrerar hur dispositioner faktiskt kan vara omedelbart förlorade eller vunna, åtminstone som förtjänster i förhållande till en blomstrande relation, i den mån förhållandet i sig kan bli förrätt eller försonat med hjälp av en enda åtgärd.

Han lägger sedan till i en fotnot att detta är precis det som enligt Thomas sker i syndabekännelsen och botsakramentet, där en av effekterna är återställandet av de ingjutna dygderna och gåvorna.¹¹³

3.1.2. Dygden Klokhets

Klokhets (lat. *prudentia*) är en av de fyra kardinalsdygderna. Det är den enda av dem som inte är en moralisk dygd; istället klassificerar Thomas den som en intellektuell dygd.¹¹⁴ Detta innebär dock inte att klokhets inte har bäring på moraliskt handlande; tvärtom är just det en av klokhets stora

107Nicholas M. Healy, *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life* (Burlington: Ashgate, 2003), s.130. Alla citat av Healy är mina egna översättningar.

108ST 2/2.24.3.

109ST 1/2.114.8.

110Angela McKay, "The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy" (Diss., University of Notre Dame, 2004), http://etd.nd.edu/etd_data/theses/available/etd-04152004-125337/unrestricted/McKayAM052004.pdf (Hämtad 2014-03-28), s.40. Alla citat av McKay är mina egna översättningar.

111ST 1/2.112.3.

112Pinsent, *Aquinas and the Second Person*, s.59.

113Pinsent, *Aquinas and the Second Person*, s.69.

114ST 2/2.47.4.

bidrag. Genom klokheten förstår människan dels vari det goda består men kanske ännu mer *hur* hon ska nå det goda; hur allmänna, generella principer ska appliceras i specifika fall. Via den naturliga lagen kan människan visserligen få insikt i vari det goda består, men denna lag är dock synnerligen generell och måste konkretiseras i mer konkreta och kontextbaserade formuleringar, vilket sker i den mänskliga lagen (vilket beskrivits under 4.1.2). Klokhet krävs för denna konkretisering. Men även den mänskliga lagen är tämligen generell. Thomas är fullt medveten om att vad som är rätt och fel ofta är beroende av omständigheterna.¹¹⁵ Klokheten är den dygd som råder bot på detta. Thomas uttrycker det som att "det är nödvändigt för den kloke att ha insikt både i universella rationella principer och de singulära aspekterna som är associerade till handling".¹¹⁶ Och han lägger betoningen tydligt på *handlandet*; han återkommer gång efter annan till uttryck som att "klokhet är korrekta rationella överväganden överförda i handling".¹¹⁷ Eller som Sigurdson uttrycker det:

Klokheten är den dygd som gör att människan förmår omsätta de allmänna principerna i praktiken på ett gott sätt...Klokhet [handlar] om den oundgängliga betydelsen av erfarenhet och kreativitet i bedömningen av hur man bör handla i en viss situation. För Thomas är det inte möjligt att resonera sig fram till rätt handling, om man med rätt handling menar att komma fram till ett handlingsalternativ utan hänsyn till omständigheterna...Klokheten ökar vår insikt i vad det goda är "som skall göras och eftersträvas" och vad det onda är "som skall undvikas, vilket enligt Thomas är den naturliga lagens främsta princip."¹¹⁸

Den gåva som kopplas ihop med klokhet är rådgivning. Genom den är fullkomnas människan i klokheten och blir "styrd som genom rådgivning från Gud".¹¹⁹ Den saligprisning som kopplas ihop klokhet är "saliga är de barmhärtiga", och de frukter som Thomas anger är bl.a. godhet och vänlighet.¹²⁰

Hur lär man sig då klokhet? Vilka praktiker ger Thomas för att bli klok? Till att börja med skriver han att "klokhet är i oss, inte genom naturen, utan genom undervisning och erfarenhet".¹²¹ Han delar vidare in klokhet i åtta delar: minne, förståelse, följsamhet, slughet, förstånd, framsynthet, varsamhet och uppmärksamhet.¹²² Eftersom klokhet kan förvärvas genom repetition handlar lärandet av klokhet mycket om att träna dessa olika delar. Thomas ger till exempel fyra konkreta exempel som "kultiverar ett gott minne": 1) att använda sig av bilder, gärna "ovanliga, eftersom det som är ovanligt sätter igång förundran", 2) att arrangera minnen så att man snabbt kan "bläddra" igenom dem, 3) att verkligen lägga ner energi och möda på att memorera det som man vill minnas, eftersom "ju djupare de är ingraverade i medvetandet desto svårare är det att de försvinner" 4) att regelbundet meditera över minnena så att de är levande.¹²³ Han nämner också till exempel vikten av att öva sig i balans mellan att inte förhastat sig och att sega för länge: "Uppmärksamhet är viktigt i samband med moraliska handlingar, inte för att utföra dygdiga handlingar, utan för att undvika möjliga hinder mot dessa".¹²⁴ Samtidigt är det viktigt att vara snabbtänkt och redo att direkt utföra det som måste göras.¹²⁵

Ett annat sätt att lära sig klokhet är att lära från andra. Thomas skriver att det är mycket viktigt att man "noggrant, ofta, och med respekt lyssnar till kloka och framstående män".¹²⁶ Han har tidigare tagit upp att gäller inte bara att med förståndet inse vad som är det goda, utan också att

115Se till exempel ST 1/2.18.10.

116ST 2/2.47.3.

117ST 2/2.47.2.

118Sigurdson, *De Prudentia*, s.56-58.

119ST 2/2.52.1.

120ST 2/2.52.4.

121ST 2/2.47.15.

122ST 2/2.49.1-8.

123ST 2/2.49.1.

124ST 2/2.49.8.

125ST 2/2.47.9.

126ST 2/2.49.3

begära detta mål med sina känslor och sträva efter det med viljan.¹²⁷ Det handlar alltså inte bara om att lyssna och lära med intellektet, utan med hela sitt jag.

3.1.3. Dygden Rättvisa

Dygden rättvisa är den dygd Thomas spenderar mest utrymme på av alla. Den har i Thomas ögon en särställning som "den främsta av alla moraliska dygder".¹²⁸ Detta beror på dess funktion. Medan "de andra dygderna fullkomnar människan i förhållande till sig själv" handlar rättvisa om "människan i förhållande till andra människor".¹²⁹ Thomas poängterar att rättvisa handlar om ett agerande, ett konkret handlande snarare än ett teoretiskt vetande: "vi kan inte sägas vara rättvisa genom att veta vad som är rätt...[utan] genom att *göra* någonting rätt".¹³⁰ Rättvisa har därigenom sitt säte i viljan snarare än vare sig i intellektet, förståndet eller känslolivet.¹³¹ Thomas sammanfattar sin definition på rättvisa enligt följande: "rättvisa är en *habitus* genom vilken en människa ger åt var och en det som är tillbörligt genom en konstant och uthållig vilja".¹³²

För Thomas har lagen en framträdande roll i rättvisan. Rättvisa handlar om att tolka och agera i enlighet med både den naturliga lagen och mänskligt formulerade lagar; rättvisa måste alltid "utdömas i enlighet med den skrivna lagen".¹³³ Samtidigt var Thomas medveten om att den mänskliga lagen aldrig är perfekt. Hur gärna vi än försöker kommer vi alltid att komma till korta i formuleringandet av mänskliga lagar.¹³⁴ Det är i tolkningen och applicerandet av de skrivna lagarna som rättvisan kommer in; att veta och applicera ett handlande av de skrivna lagarna som går i linje med Guds eviga lag.

Den gåva som Thomas kopplar ihop med rättvisa är fromhet, som handlar om att ära Gud som sin Fader, men också, i förlängningen, alla människor, inte minst de som är "i ett tillstånd av olycka".¹³⁵ Den saligprisning som Thomas kopplar ihop med rättvisa är, något överraskande, "saliga är de ödmjuka". Spontant skulle det kanske ligga närmare att tänka sig "saliga är de som hungrar och törstar efter rättvisa". Thomas resonerar kring detta men konstaterar att ödmjukhet är det närmast hänger ihop med gåvan fromhet, och därför också med rättvisa.¹³⁶

Hur menar Thomas då att man kan lära sig rättvisa? Vad framhåller han för praktiker i sin undervisning i förhållande till rättvisa?

Ett svar på det blir tydligt i Thomas koppling av dygden rättvisa med fyra andra dygder: religion, fromhet, *observantia* och *epikeia*. Den främsta kopplingen han gör är den till religion. Det kan låta konstigt i våra öron att religion är en dygd - inte minst en *moralisk* dygd av högsta rang, som den är enligt Thomas - de flesta i vår tid skulle kanske inte se bön, meditation, m.m. som moraliskt intressanta. Men för Thomas finns det ett intimt samband mellan att utföra religiösa handlingar och att formas till att vara mer rättvisa. Det handlar dels om inre handlingar - den inre människans riktning mot Gud - men också om yttre handlingar - att visa vördnad för Gud och hela hans skapelse genom konkret agerande. De inre handlingarna sammanfattar Thomas i *hängivenhet* och *bön*.¹³⁷ De yttre handlingarna handlar om att med kroppen ära Gud - allt från att göra uppoffringar i form av fasta, ge tionde, avlägga löften (till exempel klosterlöften) till att ta emot

127Se till exempel ST 1/2.7.4.

128ST 2/2.58.12.

129ST 2/2.57.1.

130ST 2/2.58.4. Min kursivering.

131ST 2/2.58.4.

132ST 2/2.58.1.

133ST 2/2.60.5.

134Se till exempel ST 1/2.91.3.

135ST 2/2.121.1.

136ST 2/2.121.2.

137ST 2/2.82 och 83.

sakramenten och utsäga besvärjelser.¹³⁸

Utöver religion gör Thomas också en tydlig koppling mellan rättvisa och olika former av underordning. Han gör det först till dygden fromhet, vilken handlar om att ära sina föräldrar, sitt land och sina landsmän.¹³⁹ Sedan ägnar han en hel del utrymme åt dygden *observantia*. Ordet är inte helt lätt att översätta rakt av, men det handlar om att följa de personer och de regler som är överordnade en själv, om att visa tacksamhet och undvika hämnd, lögn, skryt, skvaller och överdrivet beröm. Den underordning och lydnad som dessa två dygder handlar om är en uppmaning till att *frivilligt* underordna sig andra människor. Thomas framhåller att "lydnad ska utövas, inte utifrån en underordningens fruktan utan utifrån kärlek till nästan, inte av rädsla för straff utan av kärlek till rättvisan".¹⁴⁰

Den sista dygden Thomas kopplar samman med rättvisa är *epikeia*. Inte heller detta är helt enkelt att rakt av översätta till svenska, men ordet handlar om att bryta en lag för att uppnå något ännu godare. Thomas själv förklarar att ibland är det "dåligt att följa lagen, och det är bra att sätta lagens bokstav åt sidan och att följa rättvisans krav och det gemensamma bästa. Detta är syftet med 'epikeia'".¹⁴¹ *Epikeia* står därmed över den legala rättvisan och dirigerar den.¹⁴² Den är därför också nära sammanbunden med klokhet; klokhet behövs för att veta när man ska frångå lagens bokstav.

3.1.4. Dygden Kärlek till nästan

För Thomas är dygden *caritas*¹⁴³ fullkomningen, formen och modern till alla dygder. Han gör en definition redan i sin öppningsartikel, där han definierar kärlek till nästan som vänskap: "*caritas* är vänskap". Den är instinktivt riktad mot den andre, mot varje annan människa, dygdig eller inte. Thomas menar att det finns en viss ordning i kärleken till nästan. Gud är den som ska älskas mest.¹⁴⁴ Efter det ska man älska sig själv mest, mer än sin nästa.¹⁴⁵ Därefter finns det också en ordning i olika 'nästor'; man ska till exempel älska sina föräldrar och annan familj mer än andra,¹⁴⁶ och mottagarna av kärlek (oftast) mer än givarna.¹⁴⁷ När Thomas sedan skriver om relationen mellan självet och nästan och i vilken grad de är relaterade till varandra gör han en viss uppluckring av gränserna mellan dem. Han skriver: "Vår kropp är närmare vår själ än vår nästa med avseende på vår skapade natur: men med avseende på delaktigheten i lyckaligheten är vår nästas själ närmare vår egen själ än till och med vår egen kropp är".¹⁴⁸ Relationen mellan självet och nästan är alltså oerhört intim och närgången; min nästa är i visst mått en del av mig.

Den gåva som Thomas kopplar ihop med kärlek till nästan är visdom. Denna visdom är inte bara intellektuell utan även i allra högsta grad praktisk; "den dirigerar mänskliga handlingar enligt Gudomliga regler".¹⁴⁹ Den saligprisning som ligger i linje med kärleken till nästan är "saliga de som håller fred",¹⁵⁰ och de frukter som Thomas ger exempel på är bl.a. glädje och frid.¹⁵¹

Om man ska försöka få fram några moralpraktiker som har med kärlek till nästan att göra kan man börja med att konstatera att Thomas menar att kärleken har sitt säte i viljan. Samtidigt är

138ST 2/2.81-96.

139Skillnaden mellan dygden fromhet och gåvan fromhet handlar om vem som äras: i dygden handlar det om värdsliga överordnade och i gåvan handlar det om Gud.

140ST 2/2.104.3.

141ST 2/2.120.1.

142ST 2/2.120.2.

143För min översättning av ordet se tidigare fotnot under avsnitt 2.2.

144ST 2/2.26.2.

145ST 2/2.26.4.

146ST 2/2.26.8.

147ST 2/2.26.12.

148ST 2/2.26.5.

149ST 2/2.45.3.

150ST 2/2.45.6.

151ST 2/2.28.4 och 29.4

den något som går utanför den naturligt nedlagda viljan i människan.¹⁵² Kärleken till nästan är en ingjuten dygd, given av Gud till människan på ett övernaturligt sätt; den är "ingjutandet av den Helige Ande, som är kärleken mellan Fadern och Sonen".¹⁵³ Kärleken ingjuts inte i förhållande till våra naturliga eller förvärvade dygder; det är inte så att den som har förvärvat mest dygder automatiskt har mest kärlek till nästan. Istället är disponerandet helt och hållet upp till Gud; Gud väljer att ge i den mängd Gud själv vill.¹⁵⁴ Det är vidare inte bara mängden som är upp till Gud, utan även sättet - Gud kan naturligtvis välja att förmedla sin nåd på vilket sätt Gud själv vill. Men Thomas menar också att Gud har valt att förmedla sin nåd på vissa speciella sätt. Sakramenten spelar en viktig roll i detta. Även om de inte är de enda sätten innebär de en speciell möjlighet till ingjutande av kärlek till nästan.

Även om kärleken till nästan är ett Guds verk, är den samtidigt inte oberoende av människans eget handlande. "Kärlek till nästan är i grund och botten riktat mot handling", och beroende på vilken intensitet vi älskar med kan kärleken öka.¹⁵⁵ Kärleken är alltså inte statisk, den kan öka i intensitet, och ökningen står i viss relation till våra handlingar. Thomas delar in kärlekens ökning i tre steg - början, utveckling och fullkomning - där det första steget handlar om avhållsamhet från synd och att stå emot olika begär, det andra om att ta allt större del av det goda, och det tredje om den totala föreningen med Gud i kärlek. Vad det gäller en minskning av kärleken till nästan finns inte någon liknande stege. Som tidigare nämnt menar han att de ingjutna dygderna och gåvorna kan förloras genom en enda riktigt ond handling. Därför är det givetvis av stor vikt att undvika dessa handlingar, vilka till exempel innefattar hat, avundsjuka, förakt m.m.

Thomas nämner också vissa utåtriktade handlingar som han kopplar ihop med kärleken till nästan. Allmosor och broderligt tillrättavisande är de två huvudsakliga. Angående allmosor menar Thomas att både kroppsliga allmosor (pengar, mat, etc.) och andliga allmosor (förbön, rådgivning, etc.) har möjlighet att "frambringa andlig frukt" både i givaren och mottagaren, om dessa allmosor är givna i kärlek till Gud och nästan.¹⁵⁶ Angående broderligt tillrättavisande menar Thomas att det en form av andlig allmosa; att tillrättavisa en medmänniska som begår en synd är att betjäna både den och omgivningen. Båda dessa utåtriktade handlingar - allmosor och broderligt tillrättavisande - har utöver till kärlek till nästan också kopplingar både till dygden rättvisa och dygden klokhet.¹⁵⁷ Thomas relaterar alltså dessa två handlingar till alla de tre dygder som är i fokus i denna uppsats, vilket naturligtvis gör dem lite extra intressanta.

3.2. Moralpraktiker i dominikanerorden

För att förstå Thomas moralpraktiker kan man inte bara läsa hans undervisning i *Summa Theologica*. Hans etik i ST är till största delen teoretiskt inriktad; väldigt lite utrymme ägnas åt konkreta exempel på moraliska praktiker. Som Healy konstaterar hade "formerandet inom [dominikanerorden]...ett starkt inflytande på Thomas praktik och hans förståelse av det kristna livet",¹⁵⁸ och vi gör därför klokt i att också vända oss till hans liv som dominikan för att få en mer konkret bild av Thomas förståelse av hur *habitus* formas i människan. Jag gör det genom att först ge en kort allmän beskrivning av orden och sedan en redogörelse för dess olika praktiker.

Dominikanerorden grundades 1215 i Frankrike av den spanske prästen Dominic de Guzman.¹⁵⁹ Anledningen var att han ville formera en motreaktion mot två, som han såg, oroande tendenser - dels mot "det uppenbara förfallet" inom kristet liv i samhället i stort och dels mot

152ST 2/2.23.2.

153ST 2/2.24.2.

154ST 2/2.24.3.

155ST 2/2.24.4.

156ST 2/2.32.4.

157ST 2/2.32.1. och ST 2/2.33.1.

158Healy, *Thomas Aquinas*, s.26.

159James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thoughts, and Work* (New York: Doubleday, 1974), s.20.

klostertendensen att dra sig undan världen.¹⁶⁰ När Dominikus formerade sin motreaktion gjorde han det genom att medvetet förflytta munkens¹⁶¹ liv från kontemplativ stillhet bakom tjocka och avgränsande klostermurar till ett liv i ständig rörelse och betjäandet av nästan i fokus. Han valde att basera sin orden på Augustinus klosterregel, vilket var mycket ovanligt vid den tiden - de allra flesta andra ordnar var baserade på Benedikts regel. Skillnaden mellan de två reglerna är tydlig redan vid första ögonkastet - medan Benedikts regel innehåller 73 kapitel som reglerar allt från hur många psalmer som ska sjungas under de nattliga gudstjänsterna till hur unga pojkar ska tillrättas på bästa sätt, innehåller Augustinus regel bara åtta kapitel, som i princip är helt utan detaljerad regelstyrning. Även om det kontemplativa livet hade en central plats i dominikanerorden menade Dominikus och hans efterföljare, inklusive Thomas, att det inre livet med Gud inte så mycket åstadkoms genom mystik bön som genom att betjäna andra och genom dedikerat intellektuellt arbete.¹⁶²

Dominikus delade den rådande tanken inom klosterrörelsen om *status perfectionis* - olika speciella, av kyrkan sanktionerade, sätt att leva som gjorde det lättare att nå fullkomlighet. För dominikanerna handlade inte *status perfectionis* om att strikt följa en viss klosterregel, utan om att strikt följa en viss person - Jesus Kristus. Man skulle leva på samma sätt som Jesus hade gjort enligt evangelierna.¹⁶³ Denna tanke om radikal Jesus-efterföljelse kom att ge dominikanerna vissa drag som särskiljde dem från andra klosterordnar. Jag kommer att försöka fånga det dominikanska livets särart och dess praktiker i följande ord: fattigdom, lydnad, bön, predikande, studier, gemenskap och askes. De två första har att göra med dominikanernas speciella sätt att förhålla sig till dessa två av de tre klassiska klosterlöftena om lydnad, fattigdom och kyskhet. De fyra nästföljande - bön, studier, gemenskap, predikande - brukar vanligtvis kallas "de fyra pelarna för dominikanskt liv". Det sista ordet - askes - genomsyrar var och en av de övriga rubrikerna och förtjänar just därför att lyfta fram specifikt.

Det allmänmonastiska löftet om fattigdom tog sig speciella uttryck i dominikanerorden. Tillsammans med franciskanerorden, som uppkom ungefär vid samma tid, betecknas dominikanerna som "tiggarröder". Namnet kommer av att de, snarare än att som andra klosterordnar idka jordbruk, hantverk, m.m., fick ihop till sin brödföda genom att gå runt och tigga. Två och två skickades bröderna ut, utan någonting annat än kläderna på kroppen och eventuella böcker på ryggen. Inte ens ridning till häst tilläts, utan bröderna färdades till fots.¹⁶⁴ Inga inkomster eller ersättningar tilläts överhuvudtaget, vilket är en regel som originalkonstitutionen vidhåller aldrig under några omständigheter får ändras.¹⁶⁵ Detta radikala fattigdomsideal handlade inte bara om att följa Jesu ord om att "sälja allt man äger", utan låg också i linje med det som var dominikanerordens främsta uppdrag: predikande och fokus på nästan. Detta gick hand i hand på flera sätt. Dels blev själva sättet att leva på en predikan i sig, en nagel i ögat på både rika världsherrar och andra klosterordnar. Dels ställde man sig helt i behov av hjälp från andra, vilket innebar att både kärleken till och behovet av nästan blev själva grunden på vilken orden stod. Och dels tjänade tiggeriet som en kontaktyta gentemot det omliggande samhället och gav naturliga ingångar för att kunna utföra sin predikotjänst.¹⁶⁶

Gällande det andra av de tre traditionella klosterlöftena - lydnad - fanns det både kontinuitet och diskontinuitet jämfört med tidigare ordnar. Även om Dominikus antagande av Augustus regel

160Healy, *Thomas Aquinas*, s.24.

161Det har sedan tidig tid även funnits nunnor inom dominikanerorden. Deras liv skiljer dock delvis åt från munkarnas, till exempel gällande möjligheten att predika.

162Simon Tugwell (red.), *Early Dominicans: Selected Writings* (New York: Paulist, 1982), s.4.

163Healy, *Thomas Aquinas*, s.24.

164William A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order. Vol.1, Origins and Growth to 1500* (New York: Alba House, 1965), s.153.

165*The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers*,

http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/primitive_consti_en.pdf (Hämtad 2014-03-31), s.2. Alla citat från dokumentet är mina egna översättningar.

166Hinnebusch, *The History*, s.153-154.

visserligen gjorde honom mindre detaljstyrd än andra samtida klosterordnar fanns det hos dominikanerna tydliga regler och rutiner som man stod under. Klosterlöftena var av högsta vikt; genom att lyda dem stärktes den troende i sin vilja att också lyda Gud. Thomas menade själv att det faktiskt var mer "meriterande" att göra något i lydnad inför klosterlöftena än att göra det utan något som tvingade en.¹⁶⁷ Dominikanernas sätt att applicera löftet om lydnad skiljde sig dock lite ifrån övriga ordnar. Som beskrivet ovan handlade dominikanernas *status perfectionis* snarare om att strikt följa en viss person - Jesus Kristus - än en viss klosterregel. En viktig konsekvens av detta fokus på person snarare än regel var att Dominikus redan i prologen till originalkonstitutionen fastställde att en föreståndare i ett konvent har makten att "undanta bröder från regeln när det tycks honom lämpligt, speciellt i sådana saker som kan tänkas hindra studier, predikande och att göra gott mot andra själar".¹⁶⁸ Det blev alltså tillåtet att bryta mot ordensregeln under vissa omständigheter, speciellt i sådant som hade med 'nästans' behov att göra. Detta var en på den tiden verkligt revolutionerande tanke.¹⁶⁹

Om vi går över till de 'fyra pelarna' i dominikanskt liv, är bön den kanske mest traditionellt monastiska. Bön är grunden i allt klosterliv, så även inom det dominikanska. "Det generella målet för dominikanerorden är helgandet av dess medlemmar genom kontemplation".¹⁷⁰ Det går inte att nog trycka på hur viktigt dominikanerna med Dominikus och Thomas i spetsen ansåg bönen vara. Trots dominikanerordens relativa fokus på aktivitet jämfört med andra klosterordnar är bön och kontemplation alltid grunden som aktiviteterna står på. Hinnebusch citerar en av de första biografierna av Thomas, skriven av Bernard Gui, som beskriver Thomas liv i bön med följande ord:

I St. Thomas var vanan att be utomordentligt utvecklad. Han verkade för att kunna lyfta sitt medvetande till Gud som om kroppens börda inte existerade för honom. På natten, när vår natur kräver vila, steg han upp efter en kort sömn och bad, liggande framstupa på marken. Det var under dessa nätter i bön att han skulle lära sig vad han skulle skriva eller diktera på dagtid.¹⁷¹

Förutom de allmän-monastiska praktikerna av att be i mässan och tideböerna hade Dominikus ett antal egna böneövningar som han gjorde och som därför kom att bli en del av dominikanerordens liv. Dessa var: bugande vid altaret, prostration (dvs. att lägga sig platt på mage), självspäkning genom att slå sig själv med en järnkedja eller träpinne, upprepat mönster av knäfall/uppresande framför altaret, kontemplation, att sträcka ut hela sin kropp och sina armar likt Jesus på korset och Elia i 1 Kung.17, att be med lyfta händer, eftertänksam läsning, och slutligen att be under vandring och på resande fot.¹⁷² Man kan utifrån detta notera att Dominikus ansåg bön vara något långt mer än bara en produkt av intellektet eller känslan; bön var något mycket fysiskt som tog hela kroppen i anspråk.

För att underlätta bönen påbjöd också Dominikus strikt tystnad för sina bröder. Originalkonstitutionen har ett speciellt avsnitt där detta regleras och där tystnad åläggs för större delen av konventens ägor. Tystnaden ses inte bara som ett sätt till självtukt utan framförallt som ett sätt att skapa en atmosfär av bön och kontemplation för bröderna.¹⁷³

Ett mer säregt drag hos dominikanerna var dess betoning på predikande. Enligt originalkonstitutionen grundades dominikanerorden med det specifika syftet: "predikande och räddandet av själar".¹⁷⁴ Fokuset på predikande är också tydligt i ordens latinska namn *Ordo*

167Weisheipl, *Friar Thomas*, s.269.

168*Primitive Constitutions*, s.3.

169Healy, *Thomas Aquinas*, s.27.

170Hinnebusch, William A, *Dominican Spirituality: Principles and Practices* (Washington D.C.: The Thomist Press, 1964), e-bok <http://opcentral.org/blog/principles-and-practice/> (Hämtad 2014-04-02), kap.IV, rad.1. Alla citat av Hinnebusch är mina egna översättningar.

171Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.V, underrubrik "Dominican Saints and the Liturgy".

172Simon Tugwell (red.), *Early Dominicans*, s.94-103.

173Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.V, underrubrik "Silence - The Atmosphere of Prayer".

174*Primitive Constitutions*, s.3.

Praedicatorum, på svenska Predikarorden. Alla de övriga delarna av dominikanernas spiritualitet och praktiker kan sägas förbereda dem för predikandet. Rent praktiskt kunder predikandet gå till på flera olika sätt. Det handlade dels naturligtvis om muntlig förkunnelse från en predikostol, men kunde också lika gärna handla om till exempel andlig vägledning, konst, gatupredikan, bokskrivande och akademiska disputationer. Inte minst de två sista aktiviteterna var de som Thomas främst engagerade sig i. Thomas befann sig en stor del av sitt liv i den akademiska världen, där han inte minst under sin andra vistelse i Paris (1269-72) ägnade möda åt att bemöta läror som han menade var inkompatibla med kristendomen. Thomas själv baserade mycket av sin argumentation på Aristoteles. Denna öppenhet för sekulära influenser var till en början en stötesten många, men kom allteftersom att bli alltmer accepterat inom orden.

Eftersom predikande var dominikanerordens primära externa uppdrag låg det nära till hands att även studier fick en framskjuten placering. I originalkonstitutionen manas det till ständiga studier: "de ska vara inställda på att studera, så att dag och natt, hemma eller på en resa, de kan läsa eller reflektera över något; så mycket som möjligt bör de försöka inpränta i minnet; [så att] de kan vara ivriga i predikan, när det är dags."¹⁷⁵ Det här var något nytt i klosterörelsen. Hinnebusch skriver:

För första gången på tusen år av klosterhistoria, ingår i en religiös ordens regel avsnitt som behandlar det akademiska livet. Detta är djupt betydelsefullt. Genom att skriva dessa regler i konstitutionen, helgade St. Dominic studier och lärande. Reglerna som behandlar studier står sida vid sida, på samma sätt, med rubrikerna som handlar om mässan, det gudomliga ämbetet, bön och predikan. Dessa regler gjorde studier till en helig skyldighet för varje dominikan, en skyldighet som binder med samma kraft som bön binder.¹⁷⁶

Studierna var framförallt inriktade på Bibeln och annan teologisk litteratur, men inte minst hos Thomas ser vi en tydlig öppenhet mot sekulära filosofer (till exempel Aristoteles). Vi kan också få en glimt av hur Thomas studier gick till rent praktiskt i hans "Brev till broder Johannes om hur man studerar", där han skriver följande:

"Eftersom du har bett mig, min broder Johannes, allra mest älskad för mig i Kristus, hur man gör för att förvärva kunskapens skatter, är de råd jag förmedla till dig: att du ska välja att komma in via de små floderna, och inte gå direkt ut i havet, eftersom du ska gå från enkla till svåra saker.

Sådana är därför mitt råd om ditt sätt att leva:

- ▲ Jag föreslår att du vara sen att tala och sen till gå till det rum där människor pratar.
- ▲ Omfamna renhet i samvete; sluta inte att ge tid för bön.
- ▲ Älska att ofta vara i ditt rum, om du skulle önska att ledas till vinkällaren.
- ▲ Visa dig själv älskvärd för alla, eller försök åtminstone; men visa inte dig själv som alltför förtrogen med någon; eftersom för mycket förtrogenhet föder förakt, och kommer att sakta ned dig dina studier; och bli inte engagerad på något sätt i världsliga människors gärningar och ord.
- ▲ Framför allt, undvik tomt prat; glöm inte att följa i heliga och godkända mäns steg.
- ▲ Strunt i vem som säger vad, men av det som sägs, pränta in i minnet det som är sant.
- ▲ Arbete med att förstå vad du läser, och gör dig själv säker på osäkra punkter.
- ▲ Fyll ditt sinne med allt du kan, som om du försökte fylla en kopp.
- ▲ "Sök inte de saker som är högre än dig."¹⁷⁷

Ur detta kan man se att förutom fliten och strävan anses även livshållningen som sådan vara en viktig del av studierna. Det kan tyckas lite konstigt från ett nutida perspektiv att sådana saker som samvetets renhet, avhållsamhet från vin och aktsamhet på språk och vänskaper kan spela roll i studier. För Thomas och samtida dominikaner var dock detta en omistlig del av deras kunskapssyn. Kunskap var inte enbart en intellektuell övning, utan något som tog hela kroppen och hela livet i

¹⁷⁵*Primitive Constitutions*, s.7.

¹⁷⁶Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, Kap.VI, underrubrik "Dominicans and Study".

¹⁷⁷Hämtat från Lay Dominicans: Fraternities of St. Dominic, *Spirituality: Study*, <http://www.3op.org/spirituality-study.php> (Hämtad 2014-03-31). Citatet är min egen översättning.

anspråk. Endast den som strävade efter sanningen med hela sitt väsen, i både tanke och gärning, kunde tillgodogöra sig sanning.

Gällande den sista av de fyra pelarna - gemenskap - har den ända sedan starten varit en viktig del av dominikanernas liv; den är "hjärtat av dominikanerlivet".¹⁷⁸ Detta handlar dels om att gemenskap är en naturlig aspekt av mänskligt liv i allmänhet och kristet ordensliv i synnerhet, men också för att en gemenskap är en god plats för att växa som människa och kristen. Hinnebusch skriver:

Det gemensamma livet ger många bidrag till det fysiska och andliga välbefinnandet hos en medlem...Det ger honom en gemenskap av medbröder, undervisning, bildning och riktning i det religiösa livet, en god atmosfär för att leva dygdigt, ekonomisk säkerhet, möjligheten att ta efter andras exempel, samarbete i apostolatet, en försäkran om att hans arbete kommer att fortsätta även när han är oförmögen till ytterligare ansträngningar, och framför allt broderlig kärlek och stöd. Till och med de betungande aspekter av det gemensamma livet - underkastelse under en auktoritet, offerande av den egna viljan, att härda ut med andras brister - för med sig möjligheter till spökelse och uppoffring".¹⁷⁹

Det gemensamma livet tjänar alltså både som stöd och hjälp och som en plats för fostran. Inte minst dominikanernas betoning på kärleken till nästan ger gemenskapen en viktig roll. Det är i gemenskapen som dominikanen lär sig att i praktiken älska sin nästa. Genom att dela måltider, bön, arbete, meningsskiljaktigheter m.m. formas dygden i en - "[livet i gemenskap] kräver praktiserandet av dygd"¹⁸⁰ - något som inte bara kommer medbröderna till del utan i mötet med alla människor.

Den sista termen för att försöka fånga dominikanerlivet och dessa praktiker - askes - är varken ett specifikt klosterlöfte eller en av de fyra pelarna. Ändå kan det sägas vara en del av var och en av alla dessa ord; askes genomsyrar dominikanernas vardag - "dominikanskt liv är uppoffrande".¹⁸¹ Askesen handlar dels om matfasta på bestämda dagar, men är samtidigt mycket mer än så.

"Vissa...är outröttliga i att hitta på sätt att tukta sig själv. Vissa...lutar sig aldrig tillbaka när de sitter på en stol. Andra är sparsamma när de använder tillbehör: salt, peppar, vinäger, ketchup, senap och sallads dressing. De bästa sätten, dock, är det som är inbäddade i klosterregeln: tystnad, agera vaket när klockorna ringer, göra bönebugningar med hängivenhet och uppmärksamhet, fråga om tillåtelse, ta emot indragningar av frihet utan att klaga".¹⁸²

Fokus är givetvis inte menat att vara på askesen i sig, utan på det den leder till. Askesen ger "möjlighet till självtukt...Den monastiska efterlevnanden hjälper den religiöse att förstöra sina laster, lägga band på sina känslor och passioner, styra sin vilja, dö från sitt eget. Den attackerar den egna viljan och stoltheten, som är orsaken till allt ont."¹⁸³ Genom att att fasta, vaka, ta emot disciplinära åtgärder, genomföra gemensamma gudstjänster på föreskrivet vis, m.m. övade man sig alltså dels i att "dö från sig själv" och dels i att odla goda vanor som formade en mot det övergripande målet att älska Gud och sin nästa som sig själv. I Hinnebuschs ord: "denna ordning leder till ett mer perfekt utövande av många dygder".¹⁸⁴

178Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.VII, rad.6.

179Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.VII, underrubrik "Value of the Common Life".

180Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.VII, underrubrik "Community Life - A School of Contemplation".

181Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.VIII, rad.1.

182Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.VIII, underrubrik "The Observances Prepare for Contemplation".

183Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.VIII, underrubrik "The Observances Prepare for Contemplation".

184Hinnebusch, *Dominican Spirituality*, kap.I, underrubrik "The Contemplative Quality of Dominican Life".

4. Thomas moralpraktiker i relation till derridiansk etik

Vilka moralpraktiker kan då hållas fram i Thomas undervisning och liv som odlar klokhet, rättvisa och kärlek till nästan? Jag kommer i det följande att föra ett resonemang kring moralpraktiker inom var och en av dessa dygder, där de både får belysa och belysas av derridiansk etik. Innan jag går in på respektive dygd skulle jag dock vilja börja med en moralpraktik på en mer övergripande nivå.

4.1. Askes

Thomas sätt att beskriva hur *förvärvade habitus* uppkommer och växer till gör att tre saker framstår som extra viktiga - uthållighet, avhållsamhet och hängivenhet. Uthålligheten är viktig eftersom förvärvade *habitus* fås genom repetition. Om man bara fortsätter att utöva en dygd tillräckligt länge kommer dygden att successivt bli en allt starkare del av en själv. Avhållsamheten handlar om samma sak fast tvärtom; eftersom även lasten fås genom repetition är det viktigt att undvika sådana handlingar som har med laster att göra. Hängivenheten är viktig eftersom tillväxten hos en *habitus* påverkas av att man gör saker med starkare intensitet än ens nuvarande *habitus*-nivå.

Dessa tre saker gör att *askes* framstår som en viktig moralpraktik. Om man tar ett exempel med matfasta: uthålligheten övas genom att man håller ut i de prövningar som är en del av fastan (till exempel hunger eller trötthet); avhållsamheten övas - det är ju en del av själva definitionen på matfasta att avstå från något; hängivenheten övas i det att man avstår från något till förmån för något annat - från mat till förmån för till exempel mer tid i bön.

Även i relation till *ingjutna habitus* spelar askesen en roll. I kristen tradition, inte minst för Thomas, har askesen ofta setts som ett sätt att närma sig Gud. På ett mycket konkret sätt väljer man att för en tid avstå från någonting för att sätta Gud främst i sitt liv. För att fortsätta på exemplet med matfasta: man avstår från mat för att kunna ta mer tid i bön, bibelläsning, m.m.

Det är också intressant att se askes som en moralpraktik som har med den andre att göra. Askes handlar om att öva sig i att mycket konkret avstå från något till förmån för något annat, eller ännu hellre: *någon annan*. Det kan handla om att man i avhållsamheten från mat faktiskt kan möjliggöra - genom att ge bort maten eller matpengarna - för någon annan som är hungrig att äta den dagen. Men ännu mer handlar det om att öva sig i att lägga band på sina egna begär och behov för att kunna mer helhjärtat rikta sig mot den andre. Att kunna låta den andres behov och krav vara mycket starkt närvarande för en i ens beslutsprocesser, som Derrida talar om, sker inte av sig själv menar jag. Det kräver att man har övat sig i att kunna hantera att ens begär och behov inte kan tillgodoses med en gång, att man har övat sig i de tre sakerna ovan - uthållighet, avhållsamhet, och - inte minst - hängivenhet (till den andre). Det är svårt att riktigt veta hur Derrida skulle resonera kring detta - jag har inte riktigt funnit något konkret om det i hans litteratur - men jag tror att det är ett måste för derridiansk etik att införliva; och då menar jag askes i bred bemärkelse. Askes i form av matfasta är endast en form av askes. Den ska visserligen inte ses ned på - i en värld där en väldigt stor del av världens befolkning faktiskt lider av konstant hunger är inte det någon liten moralisk gärning att ge bort sin egen mat eller matpengar till dessa. Men andra former av askes kan vara nog så viktiga i vår tid. Det kan handla om att idka köpstopp, begränsa inflödet av media för en tid, reservera tid för vila, stå ut med min grannes brister, och så vidare. Askes handlar om att vara redo att avstå från något och sätta något/någon annat före sina egna omedelbara behov och begär. I en individualistisk tidsålder är det en moralpraktik av högsta vikt - en helt nödvändig att införliva i en etik med den andre i fokus.

4.2. Moralpraktiker för klokhet

I de åtta beståndsdelarna Thomas ger av klokhet - minne, förståelse, följsamhet, slughet, förstånd,

framsynthet, varsamhet och uppmärksamhet - är det en ganska jämn blandning av rationellt beräknande och mer emotiva, intuitiva inslag. Klokheten är alltså förknippat både med ett skarpt intellekt och med inlyssnande och känsliga öron och hjärta. Utifrån detta kan man tänka sig två olika typer av moralpraktiker.

Den första är ganska lätt att identifiera utifrån Thomas undervisning om klokhet i ST, nämligen studerande. Genom studier kan man stärka exempelvis förståelse, minne och förstånd, och på detta sätt breddar man den bas vilken klokheten agerar utifrån.

Även för Derrida är studier av mycket stor vikt. Dekonstruktionen som begrepp har sitt ursprung i språkfilosofi och litteraturkritik, och är nästan att likna vid en form av studieteknik - ett speciellt sätt att läsa texter. Den dekonstruktiva etiken är en förlängd arm av detta; den är ett speciellt sätt att "läsa världen". Studerande som moralpraktik existerar på ett sätt därför redan i dekonstruktiv etik; det är en del av dess DNA. För Derrida är därför läsning, i bred bemärkelse, "en etisk och politisk skyldighet".¹⁸⁵ Poängen är dock inte bara *att* man läser, utan *på vilket sätt* man läser. Som Smith uttrycker det: "kanske är det som verkligen står på spel...en fråga om *hur man läser*".¹⁸⁶ Kommentaren är intressant inte bara för att den med eftertryck påtalar studerande som en viktig moralpraktik, utan också för att jag tror att Derrida och Thomas här kan komma med viktig kritik till varandra. För Derrida handlar läsning om att aldrig stänga texter, om att alltid vara öppen för ny kritik, nya perspektiv, om att utmana låsta positioner och uppmuntra till nya tolkningar. För Thomas handlar studier om låta hela livet tas i anspråk. Kunskap är inte enbart en intellektuell övning, utan något som tar hela kroppen och hela livet i anspråk. Förutom flit och strävan är även sådana saker som samvetets renhet, aktsamhet på språk och vänskapsrelationer oerhört viktiga för att nå kunskap. Båda dessa perspektiv är viktiga att lyfta fram menar jag. Thomas etiska ramverk kan tendera att bli väl rigoröst - det är ett rigitt uppbyggt, närmast vattentätt, system som inte direkt bjuder in till öppen kritik och nya vinklingar. Dekonstruktionens förmåga att upptäcka sprickor och hål i sådana system är i det ett viktigt komplement. Derridiansk etik kan i sin tur behöva påminnas om att löpa linan ut; att inte bara nöja sig med att låta studierna vara begränsade till intellektet, utan att låta hela livet måste vara med i riktandet mot sanningen. Dessa två perspektiv motsäger inte varandra, utan kan med förmån lyftas in som två kompletterande aspekter av moralpraktiken studerande.

Den andra typen av moralpraktik som har med klokhet att göra riktar sig mot de mer emotiva elementen i Thomas beskrivning av klokhet. Här ger inte Thomas någon konkret vägledning i sin undervisning, men utifrån dominikanernas liv kan man tänka sig några olika alternativ. Dels olika former av andliga praktiker, och i synnerhet sådana som har med inlyssnande och känslighet att göra - till exempel meditation, bön, själavård, bikt och bot. Man skulle också kunna tänka sig att Thomas betoning på erfarenhet och att lära från andra hör hemma bland dessa delar av klokheten. Genom att lära sig av både sina egna erfarenheter och andras kan man växa i klokhet. Mentorskap och andra former personlig vägledning skulle då kunna vara passande moralpraktiker, något som också stärks av dominikanernas betoning på personefterföljelse. Derrida skulle kunna berika denna del av klokhet med sin betoning på läsning som ett sätt att komma i kontakt med den andre. I läsningen av texter - läsning och text här menat i bredaste möjliga bemärkelse - finns alltid möjligheten till att komma i kontakt med nya dimensioner och perspektiv: den andres dimension och perspektiv. I det ligger en form av intuitiv, emotiv aspekt som ytterligare stärker läsning/studier som en moralpraktik att lyfta fram.

185Jacques Derrida, "Hospitality, Justice, and Responsibility", i *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, Mark Dooley och Richard Kearney (New York: Routledge, 2002), e-bok books.google.se (Hämtad 2014-05-21).

186Smith, *Live Theory*, s.130.

4.3. Moralpraktiker för rättvisa

Thomas syn på rättvisa handlar om att ge åt var och en det som är tillbörligt. Han framhåller speciellt två aspekter som viktiga för att kunna växa i detta - religion och underordning.

Religionens praktik sammanfattar Thomas i tre olika sorters handlingar: två inre - hängivenhet och bön - och en yttre - fysiska/kroppsliga handlingar (till exempel fasta, att ge tionde, avlägga löften inför Gud, ta emot sakramenten, m.m.). Eftersom religion är en *moralisk* dygd av högsta rang enligt Thomas, är dessa praktiker i allra högsta grad moraliska praktiker. Genom att utföra dem formas vi i förlängningen till att bli mer rättvisa.

Derrida är inte främmande för att religion kan ha en starkt positiv inverkan på rättvisa. Spjuth beskriver det som att Derrida bejaktar den "potential som finns i religionen för att försvara det mystiska i en liberal och teknologisk värld," och att "religionens mysterium har haft en djup etisk potential som påminner om den högre rättvisa som tillkommer varje unik varelse".¹⁸⁷ Caputo menar att dekonstruktion är strukturerad som en form av religion, där både tårar och bön ingår som praktiker.¹⁸⁸ Derrida och derridiansk etik är djupt religiös, menar han, om än utan religion i ordets klassiska bemärkelse.¹⁸⁹

Det både Thomas och Derrida är inne på är att rättvisa måste handla om något mer än ett kallt, rationellt beräkande. Rättvisa handlar om djup identifikation med den andre, en känslomässig inlevelse som överbrygger distans och likgiltighet. Denna inlevelse kan odlas i religiösa praktiker, vilka handlar om att i bön, meditation, fasta, m.m. vända sitt ansikte mot Guds och där möta den radikalt Andre. Utifrån det mötet flödar sedan rättvisan i mötet med andra "andror". Kanske att den mest koncisa beskrivningen av hur religion på detta sätt har med rättvisa att göra är att det handlar om tårar - om att drabbas av den andre så djupt att hjärtat flödar över sina breddar. Kanske att rättvisans praktik framför andra i så fall är en *tårarnas* praktik.

Den andra typen av praktik Thomas lyfter fram i förhållande till rättvisa är underordning. Genom att underordna sig och lyda personer i högre ställning utövas rättvisa. I Thomas kontext - i både ett samhälle och ett klosterväsende med tydlig hierarki - var detta okontroversiellt; man hade vissa personer man lydde under och vissa regler och ritualer man skulle följa. I vår kontext, och inte minst i Derridas etik, är detta mer problematiskt. Det ligger väldigt nära kärnan i den dekonstruktiva etiken att vara kritisk till sådana samhälleliga konstruktioner som skapar under- och överordningar, och det är genom att utmana dem - snarare än att underordna sig dem - som man växer i rättvisa. Jag tror att Derrida kommer med viktig kritik till Thomas här. I en kontext som vår, som just lämnat bakom sig ett århundrade med starka minnen av vad blind lydnad under auktoriteter kan få för fruktansvärda konsekvenser, har det varit, och är, nödvändigt att upptäcka och experimentera med andra former av maktkoncentration. Vi har också på allvar börjat upptäcka olika strukturella över- och underordningar som finns (etniska, könsmässiga, ekonomiska, m.m.) och de problem som härrör därur. Den derridianska etikens ständigt kritiska udd och ovilja till underordning verkar ha en viktig uppgift att fylla för att forma rättvisa, både på samhällelig nivå och på det mer personliga planet. Samtidigt är det svårt att tänka sig att rättvisa kan existera utan olika former av underordning och lydnad. Det gäller i synnerhet en teologisk etik som vill vara grundad i Jesu ord och exempel om att vara allas tjänare och Paulus undervisning om att vi ska underordna oss varandra. Thomas ord om lydnad ska därför inte kastas på skräphögen. Det är viktigt att se att för Thomas är det *underordningen* som är i fokus, inte *överordningen*. Lydnad är en uppmaning och påbjudan till den enskilde att *frivilligt* underordna sig andra människor, inte en tvångströja som ska pressa fram uppgiven underkastelse. Thomas koppling mellan rättvisa och ödmjukhet hör hemma här tror jag. Rättvisan måste komma underifrån, i ödmjukhet, annars kommer den alltid att sluta i legalism och förtryck. En ödmjukhetens underordning är därför en nödvändig del av dygden rättvisa och ett drag som derridiansk etik måste att bejaka. En thomistisk praktik som skulle kunna vara värd att

¹⁸⁷Spjuth, *Kristen moralhistoria*, s.224.

¹⁸⁸Caputo och Scanlon, *God, the Gift*, s.4.

¹⁸⁹Caputo, *Prayers and Tears*.

lyfta fram i detta är personligt mentorskap, där både den dominikanska betoningen på lydnad under en person och den derridianska betoningen på ständig kritik får plats.

4.4. Moralpraktiker för kärlek till nästan

Det finns en rad praktiker man skulle kunna lyfta fram i Thomas lära och liv som hänger samman med kärlek till nästan. För det första kan man konstatera att Thomas beskrivning av kärlek till nästan som en ingjuten dygd gör att religiösa praktiker får en framträdande roll. Mottagande av sakramenten, bibelläsning, bön, m.m. tjänar som grunden för kärleken till nästan. Derridas inställning till religiösa praktiker har jag redan rört vid tidigare. Det man kan lägga till här är att även om han är delvis positiv till religiösa praktiker, är tanken om att kärleken till nästan är absolut förknippad med gudomligt ingjutande i till exempel sakramenten nog svårare att svälja.

En andra sorts praktiker för kärleken till nästan finner man i Thomas definition av kärlek som "vänskap". Mänsklig gemenskap blir i det en naturlig bas för att grunda moralpraktiker. Thomas är mycket tydlig med att det kristna livet måste levas i gemenskap, för vi kan varken öva oss i dygd eller förmedla dygdens frukter på egen hand. Det dominikanska kommunitetslivet gav också honom mängder av konkreta praktiker att öva sig i detta - gruppsamtal, offentliga syndabekännelser, lydnad av gemensamma regler, m.m. Derrida listar visserligen "trofasthet" som sin favoritdygd,¹⁹⁰ vilket rimmar väl med vänskap, men hans avoghet mot alla former av kommunitära sammanslutningar är svårare att kombinera med alltför intima gemenskapspraktiker.¹⁹¹ Även här finns det alltså vissa spänningar dem emellan.

En tredje praktik som för Thomas är intimt förknippad med kärlek till nästan är predikande. Hela utgångspunkten för dominikanerorden var att man var drabbad av nöd för andra människor, där det huvudsakliga verktyget för att rädda dessa människor ansågs vara predikande. Vid en första anblick kan predikande verka som en svår praktik för en dekonstruktiv etik att införliva; att med hela handen peka mot "det goda" som om det vore något tydligt avgränsat, kontextuellt obetingat och något som människan till fullo kan greppa, är inte direkt oproblematiskt ur ett derridianskt perspektiv. Samtidigt ska en sådan kritik mot Thomas inte drivas alltför hårt. Thomas var väl medveten om han inte till fullo kunde greppa "det goda" som en enhet; han kunde endast peka däråt. I detta är Derrida och Thomas inte så långt ifrån varandra som det först kan se ut menar jag. Även om Derrida skulle mena att "det goda" i mycket större utsträckning är "det vi bestämmer att det är", delar han ändå ett liknande tillvägagångssätt med Thomas. Precis som Thomas håller upp "den eviga lagen" som en *riktning* vi ska sträva åt håller Derrida upp "den absoluta rättvisan". Ingen av dem menar sig kunna leverera helheten, men båda predikar riktningen.

En fjärde praktik hos Thomas finns i den självvalda fattigdomen och tiggeriet. Genom dessa radikala fattigdomspraktiker ställde dominikanerorden sig helt i behov av hjälp från andra. Följden var att både kärleken till och behovet av nästan blev själva grunden på vilken hela orden stod. Ur ett derridianskt perspektiv är självvald fattigdom en intressant moralpraktik. Att frivilligt avsäga sig viljan efter ökad materiell välfärd i ett samhällsligt system som har en ontologiskt outsinnlig törst efter allt större rikedom, och kanske till och med gå in i frivilligt tiggande i en tid när tiggeri blir alltmer kritiserat och föraktat, skulle vara en kraftfull och provocerande kritik in i rådande omständigheter. Och förutom dess kritiska udd - som borde kunna tilltala en derridiansk etik - öppnar självvald fattigdom också för möjligheten att på djupet lära känna det som är en verklighet för majoriteten av världens befolkning; att på djupet lära känna den andre såsom fattig. Att självvald fattigdom sedan går att problematisera är självklart, men det borde inte hindra vare sig thomistisk eller derridiansk etik från att reflektera över den som en intressant praktik gällande kärlek till nästan.

För det femte gör Thomas tydliga kopplingar mellan kärleken till nästan och de två

190Benoit Peeters, *Derrida: a Biography* (Cambridge: Polity, 2013), s.417.

191Se Peeters, *Derrida*, s.21 och 291ff.

praktikerna allmosor och broderlig tillrättavisning. Dessa två handlingar är extra intressanta i relation till Derrida. Spjuths kommentar till Derridas etik är att man kan tala om två huvudsakliga moralpraktiker hos Derrida: a) konstant kritik och b) konkreta handlingar mot dem som vårt samhälles lagar och system utesluter. Parellellt till Thomas är slående. Derridas konstanta kritik handlar om att granska sin omgivning och lyfta fram det som är uppenbart eller mer subtilt fel - dvs. precis det som Thomas broderliga tillrättavisande handlar om; och Derridas konkreta handlingar mot dem som vår rätt, lagar och system utesluter är precis det som Thomas tanke om allmosor handlar om. Att Thomas beskrivning av *caritas* huvudsakliga externa handlingar sammanfaller med Derridas två huvudsakliga moralpraktiker är intressant och tänkvärt. Om man dessutom lägger till att Thomas, förutom kopplingen till kärleken till nästan, även kopplar allmosor och broderligt tillrättavisande till dygdena klokhet och rättvisa, förstärks bilden av dem ytterligare som ytterst viktiga i en etik där den andre står i fokus.

4.5. Vikten av handling

En sista observation som är värd att lyfta fram är att för Thomas är såväl klokhet som rättvisa och kärlek till nästan dygder som inriktade på *handling*. Klokhet är inte endast teoretisk kunskap, utan "korrekta rationella överväganden överförda i handling";¹⁹² rättvisa handlar inte om "att veta vad som är rätt...[utan] genom att göra någonting rätt";¹⁹³ och kärleken till nästan är inte främst en känsla, utan något som "i grund och botten [är] riktat mot handling".¹⁹⁴ Denna betoning på handling är något som kan fungera som en viktig påminnelse för både Derrida och Thomas. Både den derridianska och den thomistiska etiken är oerhört komplexa ramverk med avancerade teoretiska tankekonstruktioner som grundplåtar. Det är lätt att de stannar vid vackra ord och hänförande intellektuella uppföranden. Gör de det missar de sitt mål. Etikens främsta mål är handling; godhet omsatt i praktik. Det är en påminnelse som efterföljare till både Thomas och Derrida aldrig får tappa bort.

192ST 2/2.47.2.

193ST 2/2.58.4.

194ST 2/2.24.4.

5. Sammanfattning, slutsatser och förslag på framtida forskning

5.1. Sammanfattning

Utgångspunkten för den här uppsatsen var en "försiktigt positiv" inställning till Derridas etik ur ett inomteologiskt perspektiv. Själva startpunkten togs i den kritik som riktats mot Derridas etik om att den inte tillräckligt väl kan visa på en konkret väg för att nå dit den pekar; att den inte kan visa hur man gör för att "lära sig" dekonstruktionens etik i praktiken. Jag riktade mina blickar mot Thomas av Aquino i hopp om att där finna konkreta praktiker som kunde hjälpa till i detta avseende.

På ett tidigt stadium slogs det fast att det verkar som att finns stora beröringspunkter i centrala delar av de bådas etiska ramverk. Fyra centrala aspekter av Derridas etik verkar kunna finna resonans i fyra likaledes centrala delar av Thomas etik. I tur och ordning:

- ⤴ Derridas etik ställer höga krav på spontanitet av den enskilda människan, vilket verkar finna en möjlig klangbotten i Thomas tankar om mänskliga *habitus*.
- ⤴ Derridas etik ställer höga krav på klokhet, vilket verkar finna en möjlig klangbotten i Thomas beskrivning av dygden klokhet.
- ⤴ Derridas etik sätter rättvisan i centrum, vilket verkar finna en möjlig klangbotten i Thomas beskrivning av dygden rättvisa.
- ⤴ Derridas etik skulle kunna förstås i termer av kärlek till nästan, vilket verkar finna en möjlig klangbotten i Thomas beskrivning av dygden kärlek till nästan.

Utifrån dessa fyra begrepp gick jag sedan vidare och försökte destillera fram moralpraktiker som hänger ihop med dessa begrepp. Såväl Thomas lära som hans liv undersöktes i detta avseende. Följande moralpraktiker föreslogs och analyserades i relation till derridiansk etik:

- ⤴ För klokhet:
 - Studier
 - Religiösa praktiker (särskilt sådana med mer emotiva, intuitiva inslag, till exempel bön, meditation och själavård)
 - Mentorskap och andra former personlig vägledning
- ⤴ För rättvisa:
 - Religiösa praktiker (sammanfattade i tanken om en *tårarnas praktik*)
 - Mentorskap (i vilket både lydnad och öppen kritik måste få plats)
- ⤴ För kärlek till nästan:
 - Religiösa praktiker
 - Gemenskapspraktiker (gruppsamtal, offentliga syndabekännelser, lydnad av gemensamma regler, m.m.)
 - Predikande
 - Självvald fattigdom och tiggeri
 - Allmosor och broderlig tillrättavisning
- ⤴ Gemensamt för dem alla:
 - Askes

5.2. Slutsatser

Det finns några slutsatser jag skulle vilja lyfta fram speciellt. Till att börja med konstaterar jag att det var för mig något överraskande att finna så stora möjliga beröringspunkter mellan Derridas och Thomas etik. Även om det gjorts ett par studier som bekräftat vissa kopplingar, finns det mig veterligen ingen studie som har pekat på att några av de mest centrala beståndsdelarna hos Thomas verkar kunna svara mot likaledes centrala element och frågeställningar i Derridas etik. Naturligtvis menar jag inte att sätta likhetstecken mellan Derridas och Thomas etik. Det finns även tydliga skillnader, vilket jag också har varit tydlig med att påpeka vid ett par tillfällen i denna uppsats. Ändå, sådana skillnader till trots, likheterna är såpass slående att jag skulle vilja lyfta fram det som ett av huvudresultaten med den här studien.

Med dessa likheter som bakgrund skulle jag vilja lyfta fram ytterligare några saker. Det första är dygdens möjligheter. Dygdens koppling till spontant agerande förtjänar att lyftas fram igen - det är själva målet för dygden att handla spontant; "den fullkomligt dygdiga människan agerar spontant".¹⁹⁵ Dygden har också möjligheten att göra etiken mer lustfylld. Derrida har en tendens att åtminstone låta som om etiken är oerhört kravfylld och "tung". Han betonar starkt ansvaret och plikten vi har inför den andre, och dessutom är etiken alltid förknippad med nederlag för Derrida, eftersom den matris av krav från olika den andre aldrig kommer att kunna lösas. Även om Thomas helt håller med om att etiken kan vara både kravfylld och att människan tyvärr aldrig kommer att nå fram till ett fullkomligt etiskt liv i denna världen, har inte kraven och tillkortakommandet främsta rummet. Hos Thomas har lyckosaligheten främsta rummet - att växa i etik hänger intimt samman med lycka - och etiken blir därför något alla människor djupast sett längtar efter och dras åt i sina liv. Lydnaden inför nästan ska inte ses som en pliktfylld lydnad under den andres krav, utan som ett spontant utflöde av kärlek. Som Davies skriver: "Det kan inte nog betonas att hela grunden för Aquinos etiska tänkande är motpolen till en sträng upphöjelsen av plikt. Hans diskussion om moral...kretsar inte kring frågan 'Vad borde jag göra?' utan 'Hur kan jag vara lycklig?'".¹⁹⁶

En andra sak att lyfta fram, som en förlängning av dygden, är möjligheten till konkret vägledning. Etisk spontanitet är inget som kommer av sig självt menar Thomas. Det kräver både övning, tålmod och struktur. Derridiansk etik härigenom skulle kunna få betydligt mer konkret vägledning i *hur* man faktiskt skulle kunna växa som etisk människa - genom de moralpraktiker som Thomas håller fram.

Och detta är det tredje jag vill lyfta fram: Thomas moralpraktiker. Listan ovan är förmodligen varken komplett eller tillräckligt väl utvecklad. Men det är en lista, och som sådan är den inte oviktig. Thomas undervisning är ofta mycket teoretisk; han ger sällan exempel på hur undervisningen kan gestaltas i praktiken. Kommentarer till Thomas har också ofta ett liknande upplägg, med ett starkt fokus på Thomas teorier. Vad jag vet finns det ingen genomgång av moralpraktiker i Thomas undervisning och liv så som den som gjorts i denna uppsats. Därför är listan ovan, förutom att vara ett bidrag till den derridianska etiken, också ett bidrag till forskningen om Thomas.

5.3. Förslag på framtida forskning

Det finns oerhört mycket material att gräva i gällande både Derrida och Thomas. Det finns åtskilligt jag skulle velat ta upp som inte rymdes inom ramen för denna uppsats. Några av dessa tankar följer här som förslag på framtida forskning.

Den franske katolske etikern Servais Pinckaers för ett resonemang om kontrasten mellan Thomas etik och modern etik som är intressant och eventuellt kan relateras vidare till relationen

¹⁹⁵Sigurdson, *De prudentia*, s.54.

¹⁹⁶Brian Davies, "St Thomas Aquinas as a Dominican", *New Blackfriars* 60, nr. 706 (1979): 102-116, s.113. DOI: 10.1111/j.1741-2005.1979.tb02432.x. Alla citat av Davies är mina egna översättningar.

mellan Derrida och Thomas. Det handlar om den fria viljans plats i etiken. Mycket av modern etik förutsätter den fria viljan som grunden för alla etiska val; den ligger "innan" de etiska valen. För Thomas är det inte riktigt så, utan viljan påverkar alltid av ens *habitus*-konstitution. När Pinckaers jämför de båda sätten att tänka etik kommer han fram till att de leder till två olika sorters etik. För modern etik handlar det etiska valet i mångt och mycket om krav och plikt - efter att ha rationellt kommit fram till vilket alternativ som har störst rättighet till sina krav är det ens plikt att också agera så. Thomas etik är radikalt annorlunda och mynnar ut i en "attraktionens moral"; man vill det man är attraherad av, och det man är attraherad av beror på ens *habitus*. Skillnaden framställer Pinckaers som att medan det första sättet att tänka har befallning och lydning som huvudpelarna i sin etik, kan Thomas sätt karaktäriseras som en spontanitet sprungen ur kärlek.¹⁹⁷

Pinckaers analys är måhända ganska tydligt färgad av vad han själv tycker, men jag tror ändå att han är inne på något viktigt, inte minst om man för hans resonemang vidare från modernismen och in i postmodernismen. Postmodernismen har gjort betydande upptäckter som ifrågasätter den fria viljans autonomi. Inte minst Derrida har med sin dekonstruktion banat väg i upptäckterna att kultur, kön, etnicitet etc. har stark inverkan och bäring på våra val. I viss mån skulle man kunna tala om sådana kontextuella markörer som en form av *habitus*, åtminstone i den meningen att dessa (kultur, kön, etnicitet, m.fl.) gör djupa avtryck långt nere i själen som kommer "före" vår vilja. Dessutom, Derridas tanke om att "den andres vilja är min vilja" och att vi hellre bör prata om ansvar inför den andre än om fri vilja, stärker bilden av att derridiansk etik har likheter med Pinckaers andra alternativ (dvs. Thomas "attraktions-etik"). Det är inte otänkbart att vissa av de likheter som verkar finnas mellan Derridas och Thomas etik går att härleda ur den gemensamma insikten i den fria viljans "ofrihet". Samtidigt undrar jag varför Derrida i så fall inte löper linan ut. Derridas etik bär nämligen också tydliga drag av Pinckaers första alternativ, där krav och plikt står i förgrunden. Derridas absoluta rättvisa kommer oupphörligen med nya befallningar om absolut lydning inför den andre och Derrida talar ofta och återkommande om att det är just den andres *krav* som är etikens måttstock. Han ställer också upp starka motsatsförhållanden mellan självet och den andre, mellan etiken och lagen, m.m., och han är väl medveten om omöjligheten i att kombinera dessa olika motpoler. Om det är så att Pinckaers har rätt i sin analys är Derrida inkonsekvent i sin etik. Detta skulle kunna vara en intressant sak att vidareutveckla för framtida forskning.

Nästa förslag på framtida forskning har redan antytts tidigare. Denna uppsats har varken förmått eller försökt att gräva djupare i likheter och skillnader gällande de fyra beröringspunkterna mellan Derrida och Thomas som lyfts fram ovan. Framtida forskning på Derrida och Thomas skulle därför med fördel kunna försöka förtydliga likheter och skillnader inom dessa fyra begrepp.

Det finns också behov att förtydliga likheter och skillnader på en mer övergripande nivå. Exempelvis har jag nämnt i uppsatsen att det verkar finnas likheter mellan Derridas begrepp "den absoluta rättvisan" och Thomas "den eviga lagen". Mig veterligen har ingen studie gjorts som undersöker relationen mellan dessa båda begrepp, och det skulle kunna vara ett fruktbart område att utforska vidare.

Ytterligare en sak är relationen mellan självet och den andre. När Thomas tar upp relationen mellan självet och nästan och i vilken grad de är relaterade till varandra skriver han: "Vår kropp är närmare vår själ än vår nästa med avseende på vår skapade natur: men med avseende på delaktigheten i lyckaligheten är vår nästas själ närmare vår egen själ än till och med vår egen kropp är".¹⁹⁸ Det finns således en viss uppluckring av gränserna mellan självet och ens nästa; min nästa är i visst mått en del av mig. Derrida är inne på ett liknande spår när han talar om att den andres behov och krav är så nära självet att de faktiskt *är* en del av självet. Det verkar alltså även här finnas beröringspunkter som skulle kunna vara värda att dyka djupare i.

Avslutningsvis vill jag också peka på värdet av att föra två till synes mycket olika tänkare -

197Servais Pinckaers, *The sources of Christian ethics* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995), s.332.

198ST 2/2.26.5.

tidsmässigt, kulturellt, konfessionellt - i dialog med varandra. Jag hoppas att denna uppsats lyckats visa att det finns mycket att hämta ur en sådan dialog, och förhoppningsvis har den också lagt en grund för fortsatta interaktioner mellan dessa två stora etiska tänkare.

Bibliografi

av Aquino, Thomas. *Summa Theologica*. Övers. Thomas Gilby. Cambridge: Blackfriars, 1969.

Caputo, John D. och Scanlon, Michael J. (red.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Davies, Brian. St Thomas Aquinas as a Dominican. *New Blackfriars* 60 no. 706 (1979): 102-116. DOI: 10.1111/j.1741-2005.1979.tb02432.x.

Derrida, Jacques. Deconstruction and the Other. I *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, Richard Kearney, 107-126, New York: Fordham University Press, 2004.

Derrida, Jacques. Hospitality, Justice, and Responsibility. I *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, Mark Dooley och Richard Kearney, 65-83, New York: Routledge, 2002. E-bok books.google.se (Hämtad 2014-05-21).

Derrida, Jacques. *Marx spöken: skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen*. Göteborg: Daidalos, 2003.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2001.

Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Derrida, Jacques och Birnbaum, Jean. *Learning to Live Finally: the Last Interview*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Fagge, Michael Luiz. *Traces of Otherness in St Thomas Aquinas' Theology of Grace*. Ann Arbor: ProQuest LCC, 2011.

Gratsch, Edward J. *Aquinas' Summa: an Introduction and Interpretation*. New York, N.Y.: Alba House, 1985.

Grenholm, Carl-Henrik. *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur, 2006.

Healy, Nicholas M. *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life*. Burlington: Ashgate, 2003.

Hinnebusch, William A. *Dominican Spirituality: Principles and Practices*. Washington D.C.: The Thomist Press, 1964. E-bok. <http://opcentral.org/blog/principles-and-practice/> (Hämtad 2014-04-02).

Hinnebusch, William A. *The History of the Dominican Order. Vol.1, Origins and Growth to 1500*.

New York: Alba House, 1965.

Kearney, Richard. "Desire of God". I John D. Caputo och Michael J. Scanlon (red.), *God, the Gift, and Postmodernism*, 125-158, Bloomington: Indiana University Press, 1999.

Kearney, Richard. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: the Phenomenological Heritage*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

McKay, Angela. *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*. Diss., University of Notre Dame, 2004. http://etd.nd.edu/etd_data/theses/available/etd-04152004-125337/unrestricted/McKayAM052004.pdf (Hämtad 2014-03-28).

Peeters, Benoit. *Derrida: a Biography*. Cambridge: Polity, 2013.

Pinckaers, Servais. *The sources of Christian Ethics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995.

Pinsent, Andrew. Aquinas and the Second Person in the Formation of Virtues. I *Aquinas, Education and the East*, Thomas Brian Mooney och Mark Nowacki (red.), 47-71. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013. E-bok.

Sigurdson, Ola. *De prudentia : om principer och personer i etiken*. Eslöv: B. Östlings bokförlag Symposion, 2001.

Smith, James K.A. *Jacques Derrida: live theory*. New York: Continuum, 2005.

Smith, James K.A. *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Spjuth, Roland. *Kristen moralhistoria: sökandet efter det goda livet*. Örebro: Libris, 2006.

Svenungson, Jayne. *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom modern filosofi*. Göteborg: Glänta Produktion 2004.

The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.

http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/primitive_consti_en.pdf (Hämtad 2014-03-31).

Tugwell, Simon (red.). *Early Dominicans: Selected Writings*. (New York: Paulist, 1982).

Weisheipl, James A. *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thoughts, and Work* (New York: Doubleday, 1974)

Young, William W. *The Politics of Praise: Naming God and Friendship in Aquinas and Derrida*. Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2007.