

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

Simone Weil om avskildhetens betydelse

KATE LARSON

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Se dialogen *Faidon*.

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

²² Weil, *Väntan på Gud*, s. 75.

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

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

²⁵ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 166.

²⁶ Weil, *Väntan på Gud*, s. 113.

²⁷ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 107.

²⁸ Originalen har ”oskiljaktiga”.

²⁹ Weil, *Väntan på Gud*, s. 89.

³⁰ Karin Stolpes översättning utesluter detta förtydligande.

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

³⁴ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 105.

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

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

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

³³ Weil, *Väntan på Gud*, s. 166.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ *Ibid*, s. 113.

⁴¹ *Ibid*. s.108.

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

⁴³ *Ibid*. s. 38.

⁴⁴ Weil, *Tyngden och nåden*, s. 191.

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

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

6.

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

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

⁴⁵ Weil, *Väntan på Gud*, s. 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Summary

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