

# Tingens lydnad och människans väntan

**Nödvändighet, nåd, handling och tänkande  
i Simone Weils filosofi**

# The obedience of things and the waiting of man

**Necessity, grace, action and thinking  
in Simone Weils philosophy**

Av: Victor Christola

Handledare: Kate Larson  
Södertörns högskola | Institutionen för Kultur och lärande  
Kandidatuppsats 15 hp  
Filosofi | vårterminen 2017



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM  
sh.se

## ABSTRACT

This bachelor thesis engages in a quest to understand the concepts of necessity and grace in Simone Weils thinking. The question in play, in which many more questions lie hidden, reads as follows: How does Weil understand the operations of grace in relation to the "blind necessity" of the natural world, and what are the philosophical implications of this concept of grace? What are, for instance, given her understanding of the world as God's creation, the metaphysical grounds for a basic human activity such as thinking or reflexion? A reading of Simone Weils works on necessity, grace, affliction and attention is contrasted with her thoughts on science, method and truth. The concept of necessity is compared to the one of Spinoza, especially on the subject of how the good or the just relates to the true and the necessary: it shows there are interesting similarities and illuminating differences between the two philosophers' lines of thought. Here, the concept of attention becomes central to the image: the idea of a cultivated mode of reception of the world and of the Other. Attention is analogously understood as a method of prayer and a cultivated ethical attitude towards other human beings – and an ideal scientific state of mind. In the final chapter of the analytic part of the composition, Weils concept of grace is investigated in regard to concepts of thinking and understanding. Here, Leibniz idea of the divine world and the divine mind plays a concise but important role on the matter of a tentative metaphysical grounding of thinking as such – how this can be thought and how it reflects and deepens Simone Weils metaphysics, especially her understanding of the highest states of insight into the nature of the world as partly a work of divine grace. In the last chapter Walter Benjamins vision of the coming philosophy as a consolidation between Immanuel Kants transcendental philosophy and religious experience – and religious thought – show the way for further investigation into the field, a field that the thesis has outlined at the same time as it has attempted to answer some specific questions that seems to be the most urgent ones.

ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

Den som inte väntar skall inte finna det oväntade, oupptäckbart är det och ofattbart.

Herakleitos<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Herakleitos, *Fragment*, fragment 18, övers. Håkan Rehnberg och Hans Ruin, Propexus, Lund, 1997

## INNEHÅLL

I	INLEDNING	
	BAKGRUND OCH FRÅGESTÄLLNING	5
	SYFTE OCH METOD	7
	FORSKNINGSÖVERSIKT	9
II	AVHANDLING	
	NÖDVÄNDIGHET OCH TYNGDLAG	11
	VETENSKAP OCH SANNINGENS METOD	17
	LYDNAD OCH UPPMÄRKSAMHET	26
	NÅD, KÄRLEK OCH TANKE	33
III	SLUTORD	36
IV	LITTERATUR	38

## I. INLEDNING

### BAKGRUND OCH FRÅGESTÄLLNING

Filosofins grundproblematik är människans belägenhet: hennes plats i världen, hennes lycka och olycka, tiden, döden, tänkandets gåta. På frågorna om människans belägenhet följer med nödvändighet frågor om världens beskaffenhet. De två hör samman till den grad att de inte mer än tillfälligtvis kan separeras. Eftersom människan inte är herre över sin värld utan tvärtom underkastad krafter henne övermäktiga, är det om man skall förstå något om hennes situation, den mänskliga tillvarons villkor, ofrånkomligt att söka förstå världen: de dödligas giv.

Hos Simone Weil är världen framförallt karakteriserad av följande två grunddrag: nödvändighet och nåd. Annorlunda uttryckt: kausallagens tvång och det gudomligas ingripande. Ingenting som sker i världen, sker bara, *sine causa*. Allt som sker har en orsak och varje förlopp följer en logik, om än hur dunkel och om den så bara kan iakttas som slump. Bortsett från tillvarons gudomliga aspekt. Nådens ljusning: kärleken till allt och lydnaden under sanningen. Nåden framstår som ett räddningens medel, en gyllene väg. Men frågan är, hur drabbas en människa av nåden?

Nu bör märkas att människan inte under i övrigt lika omständigheter utför samma handlingar, när hon samtycker till lydnaden, som när hon inte gör det; på samma sätt som en växt under i övrigt lika förutsättningar inte växer på samma sätt när den står i ljus som när den står i skugga. Växten kan inte själv inverka på skeendet, men den har intet val i fråga om sin egen växt. Vi människor är som växter, vilkas enda fria val är att utsätta oss för ljuset eller inte göra det.<sup>2</sup>

Till skillnad från växten, som ju inte kan påverka hur den förhåller sig till ljuset, kan människan göra det, i överförd bemärkelse. Hur ser detta förlopp i så fall ut? Vad skulle kunna hindra den gudomliga nåden? Uppsatsens frågeställning skulle härvidlag kunna formuleras på följande sätt: Vad är utsträckningen av en människas frihet i en lagbunden värld? Denna fråga anknyter till flera andra frågor och begrepp som Weil formulerar i

---

<sup>2</sup> Simone Weil, *Väntan på Gud*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 2010, s. 93.

sina skrifter. Hon är den typ av filosof vars varje tanke eller begrepp drar med sig flera andra begrepp. Det är svårt att förstå *tyngden*, om vi inte förstår *nödvändigheten*, det är svårt att förstå *nödvändigheten* om vi inte förstår *nåden*, och *nåden* utan *kärleken* och *kärleken* utan *uppmärksamheten*, och så vidare. Uppsatsen kommer därför, även om dess mål är att reda ut frågan om nödvändighet och nåd, behöva diskutera flera andra relevanta begrepp. Frågan om nådens verkningar anknyter till den urgamla frågan om människans frihet, inte minst så som den ser ut i mycken medeltida filosofi: frälser Gud människan utan inblandning av henne själv eller är det människan som *av sig själv* sträcker sig mot Gud och blir mottagen i kärlek? Är människan, och framförallt vissa människor, utom räddning i en värld av absolut lagbundenhet?<sup>3</sup>

Dessa frågor, eller denna fråga, som rör tänkandets och handlandets möjligheter, aktualiserar ett antal frågor om filosofin själv. En av dessa är: hur relaterar tillvarons gudomliga aspekt till tänkandet, till filosofin – och vice versa? Uppsatsen kommer peka ut förslag på hur Weils tänkande kan utveckla denna frågeställning.

---

<sup>3</sup> Se exempelvis Boethius *Filosofins tröst*, det mest kopierade filosofiska verket under medeltiden, vilket behandlar just dessa och därmed besläktade frågor.

## SYFTE OCH METOD

Målet eller syftet med dennas uppsats är att – i några tematiskt indelade kapitel – teckna en bild av och möjliggöra en djupare förståelse av hur Simone Weil tänker världens grundläggande struktur och människans plats i denna värld, med tyngdpunkt på hur dessa två saker hör ihop. Med denna uppsats söker jag, med några frågor som ledstjärnor, formulera de filosofiska förutsättningarna för och innebörden av Weils idéer om nödvändighet och nåd, dess filosofiska och etiska betydelse.

Undersökningens metod är lika med tänkandets metod. Med hjälp av primärtexter och relevant forskning är den ett försök att förstå tankeinhållet hos gällande filosof, hennes filosofi. Läsning är den tolkande verksamhet som utgör varje meningsfullt möte mellan tecken och mottagaren för detta eller dessa tecken, mötet mellan ”tecknens virvel” och den drömmande och tänkande individ som läser, reflekterar och skriver.<sup>4</sup> Skriften strukturerar innehållet i en ordning som tjänar dess avsikt, men här tillkommer ett element av slump, kaos eller nödvändighet. Eftersom kombinationen av alla möjliga ordningar är i det närmaste oändlig, och varje tanke inom sig rymmer löftet om ett oändligt antal möjliga tankar, finns en aspekt i skriften som inte går att lägga fingret på, något som är bortom den föresats som finns uppställd för arbetet med den. Varför en undersökning blir som den blir, är ytterst sett omöjligt att beskriva.

Detta är inte enbart en beskrivning av min metod, utan en kritik av en viss idé om filosofisk metod som sådan och framförallt kravet på densamma. Måtte en akademisk undersökning ha sitt ursprung och sitt mål utanför undersökningen själv utan att fördenskull förlora i legitimitet. Detta är de facto ofta fallet, med det erkänns mer sällan. Bör inte vetenskapernas och framförallt filosofins uppgift, sist och slutligen, vara att hjälpa oss att leva och att dö?

Simone Weil använder två bilder för tänkandet. Den matematiska kalkylen och läsningen. Läsningen: den blinde mannens käpp med hjälp av vilken han, genom

---

<sup>4</sup> Barthes uttryck för de ”stumma” tecken – bokstäverna, orden – som kommer till liv och blir språk i och med läsarens tolkning. Roland Barthes, ”Från verk till text”, *Kris*, Stockholm: Föreningen Kris, 1984, s. 48-52.

indirekta förnimmelser, orienterar sig i världen. Jag vill här ansluta mig till detta sätt att tänka tänkandet och den filosofiska metoden. Tänkandet i dess metodiska form är å ena sidan ett försök till produktiv slutledning, men å andra står dess förmåga att se världen för vad den är i sekundärt förhållande till de omedelbara kroppsliga erfarenheterna som följer av att vara en människa i världen. Filosofins ambition, liksom all annan vetenskap, kan därför inte anses vara att slutgiltigt utsäga världen, utan att genom klart tänkande läsa den, tolka den. Tänkandets metod följer på dess ändamål: orientering i tillvaron. Enligt detta sätt att se är etiken primär i relation till de andra frågorna filosofin sysselsätter sig med – etiken: frågan om det goda – men å andra sidan kräver etiken, så som Weil formulerar den, de andra disciplinernas eller områdenas verksamhet, exempelvis logikens operationer och fysikens. I sista hand, och här ansluter jag mig också till Weil, är tänkandet om världen möjligt, det metodiska och det spekulativa, helt enkelt för att tanken redan finns som ett löfte i det skapade, vars tecken är mötet mellan ord och materia, kropp och själ.

Hela skapelsen är underkastad en metod [...] Detta utsäges av ordet Logos som betyder relation ännu mera än ord.<sup>5</sup>

En metod är inte ett konstruerat tillvägagångssätt på vilket sanningen måste följa, den är en konsekvens av sanningen och människors erfarenhet av sanning. Metod är namnet för relationen mellan det allmänna och det partikulära, och vilar på den vidunderliga idén om att denna relation överhuvudtaget är möjlig.

---

<sup>5</sup> Simone Weil, *Att slå rot*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 1994, s. 194.



## FORSKNINGSÖVERSIKT

Simone Weil var i ett nordiskt akademiskt sammanhang länge tämligen sällsynt. Hon har dock varit föremål för en doktorsavhandling: Catharina Stenqvists *Simone Weil, om livets tragik – och dess skönhet*, framlagd vid Lunds teologiska fakultet 1984. Det är även framförallt inom det teologiska området som hon rönt uppmärksamhet internationellt, även om hon i någon utsträckning lästs inom andra discipliner och nu de senaste åren alltmer börjar få en bredare läsekrets.<sup>6</sup> På senare år har Weil bland annat blivit föremål för intresse inom estetiskt och feministiskt tänkande, där hennes idéer visat sig fruktbara. Weilforskningen är ett stort fält, det spänner över många akademiska områden och flera språk, och det skall här sägas att mitt ganska snäva urval av sekundärlitteratur i hög grad varit begränsat av mina språkkunskaper: svenska och engelska. Jag har fokuserat på de svensk- och engelskspråkiga forskares verk som berört uppsatsens ämne på ett eller annat sätt, med övertygelsen om att dessa ändå representerar forskningsläget i stort.

Inom filosofin har man inte minst i den anglosaxiska världen sysselsatt sig med henne, då framförallt en grupp brittiska efterföljare till Wittgenstein har gett sig i kast med hennes etiska och vetenskapsteoretiska tänkande. Av dessa kommer Rush Rhees, Peter Winch och David Cockburn att förekomma i denna uppsats.<sup>7</sup> I USA finns sedan 1981 ett sällskap för weilstudier, American Weil Society, vilka årligen ordnar

---

<sup>6</sup> Tre exempel på akademisk tillämpning av Weils tankar i ett nordiskt sammanhang:

1) Kate Larson, författare och filosof, tillika handledare för denna uppsats, är den som i ett svenskt akademiskt sammanhang förmodligen skrivit mest om Weil. Inte minst avhandlingen *“Everything important is to do with passion”: Iris Murdoch’s concept of love and its Platonic origin* (Uppsala, 2009), samt ett stort antal artiklar i olika tidskrifter, här kan nämnas ”Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in’ – Simone Weil om avskildhetens betydelse”, en essä som kommer att förekomma i denna uppsats. 2) Kim Solin, doktor i matematik och filosofi, verksam bland annat vid Helsingfors universitet och Uppsala universitet utkom 2012 med artikeln ”Mathematics and religion: on a remark by Simone Weil” (Ingår i: *Logic in theology*, Krakow: Copernicus Center Press, 2012). i vilken Weils metakritik av matematiken används som underlag för en diskussion om matematikens mening. 3) Soila Tytti, professor i filmvetenskap vid Stockholms universitet, utkom 2013 med artikeln ”*Sininen viikko – kysymys anteeksiannosta*” [”*Den blå veckan* (filmtitel) – frågan om att ge förlåtelse] (ingår i antologin *Elokuvat kertovat*, Helsingfors: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2013) i vilken hon med hjälp av Simone Weil analyserar ett på film gestaltat moraliskt problem – om att förlåta otrohet.

<sup>7</sup> Rush Rhees visserligen amerikan, men del av ett brittiskt sammanhang.

konferenser, ger ut bulletiner och driver hemsidan [www.americanweilsociety.org](http://www.americanweilsociety.org). I Frankrike finns föreningen Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, vilka sedan 1974 ger ut den vetenskapligt granskade tidskriften *Cahiers Simone Weil*, samt ordnar konferenser och symposier.

Simone Weil har även varit föremål för ett antal konstnärliga undersökningar inom dans, teater och musik. Bland annat 2013 års polarprisvinnare Kaija Saariaho har med *Le passion de Simone: a musical journey in 15 stations* (2006) i oratoriets form gått i dialog med Weil, vars texter fungerar som libretto i verket.

## II. AVHANDLING

### NÖDVÄNDIGHET OCH TYNGDLAG

Weil beskriver världen som underkastad nödvändighet, den blinda mekanism som kan iakttas bland annat i materiens lagbundna rörelser; just lagbundenheten. Den verkar i materien, men den verkar också i människornas liv och i deras själar.<sup>8</sup> Ingenting som finns är undantaget nödvändighetens princip.

Nödvändigheten – *la nécessité* – eller olika aspekter av den, får olika namn hos Weil, eftersom den verkar på alla existensens områden, men dess verkningar ser olika ut beroende på dess objekt. Man kunde säga att begreppet skiftar i takt med att uttrycket för det studerade fenomenet (världen) skiftar. När Galilei eller Newton undersöker hur ett objekt svarar på en viss typ av påverkan och med hjälp av upprepade försök kan konstatera det och det och det, är det nödvändigheten de studerar. En sten faller ner mot marken, mot jordens mitt, och en sten som faller ur handen på en man till häst fortsätter att färdas i hästens riktning medan den faller.<sup>9</sup> Olika krafter ger olika påverkan, men lyder samma lagar. De allmänna lagarnas uttryck i de olika förloppen ges olika namn. De har dock gemensamt att de är lagar, de är nödvändiga. Nödvändighetens princip är en och densamma. På samma sätt förhåller det sig med människornas känslor och tankar, även om dessa förlopp är mer komplexa och svårare att studera. I de berömda inledande raderna till *Tyngden och nåden* heter det om nödvändighetens mekanismer i människans själ:

Alla *naturliga* rörelser i själen styrs av lagar motsvarande dem som gäller för den materiella tyngdkraften. [...] <sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> ”Nödvändighetens mekanism tar sig olika uttryck på olika plan medan den förblir en och densamma; i den döda materien, i växtriket, i djurriket, i folken, i människosjälen.” (Weil, *Väntan på Gud*, s. 91f.)

<sup>9</sup> Ett av Galileis mest berömda experiment – man till häst släpper kula – som han kuriöst nog aldrig prövade i verkligheten (han var övertygad om dess giltighet). Galilei såg i matematiken Guds språk, hans tecken i skapelsen. Denna syn har även Weil.

<sup>10</sup> Simone Weil, *Tyngden och nåden*, [Ny utg.], Artos & Norma, Skellefteå, 2010, s. 43.

Att just tyngdkraften är den analogi som här används har att göra med två saker. Å ena sidan syftar begreppet på gravitationens strävan efter en viss jämvikt – att sträva åt motsatt håll kräver energi – och å andra sidan på det att gravitationen är en tvingande kraft vars inflytande över ett objekt står i proportion till objektets massa, det vill säga den har sin derivat delvis i själva objektet för dess påverkan. Ett objekts massa omvandlas enligt tyngdlagen till tyngdkraft, vilken trycker det mot den kropp som utövar gravitation på det. En elefant påverkas således mer av gravitationen än en myra eller en katt. På samma sätt förhåller det sig enligt analogin med människors känslor och handlingar, de utsätts för ett slags gravitationens påverkan enligt sin karaktär och kräver en proportionerlig massa energi. Det är jämviktens princip: en oegennyttig handling kräver mer energi än en egennyttig:

Förlåta. Det kan man inte. När någon har gjort oss ont uppstår inom oss vissa reaktioner. Begäret att hämnas är djupast sett ett begär att nå sann jämvikt. Söka jämvikten på ett annat plan. Man måste av fri vilja gå ända fram till den gränsen. Där vidrör man tomheten.<sup>11</sup>

Enligt tyngdlagens princip är vissa saker möjliga och andra omöjliga (en bäck kan inte flyta uppför berget) somliga inte helt omöjliga men i olika grad svåra. Idén om tyngdlagen skall inte förstås bokstavligt, som om själen eller psyket på något vis ägde samma typ av vara som materien.<sup>12</sup> Weil tycks mena att jämförelsen är inte bara möjlig utan meningsfull, att den beskriver något faktiskt, men exakt hur analogin skall förstås är inte självklart. Rush Rhees har i *Discussions of Simone Weil*, liksom flera andra weilforskare, påpekat att det är oklart hur överföringen av fysikaliska termer på själslivet skall förstås, och frågar sig, om det är frågan om en metaforisk och inte metonymisk relation, hur skall denna metafor begripas?

Sometimes she seems to be using something like the language of physics when she speaks of the ways in which good and evil "operate" in the soul, the way in which the soul reacts to them, and so on. Think of how suffering and affliction come together in

---

<sup>11</sup> Weil, *Tyngden och nåden*, s. 42.

<sup>12</sup> Jämför Parmenides som berömt ponerar att det är samma att "tänka och vara" vilket skulle antyda att själens existens inte är annorlunda än materiens existens. Weils synsätt är närmare Platons idealism.

affliction, for instance. But apart from the words, there is nothing here at all analogous to anything in physics. And there is nothing like physical *investigation*–measurement, especially.<sup>13</sup>

Om Weil pratar om tyngdlagen för själen som om den kunde undersökas, exempelvis med hjälp av experiment, kunde det mycket väl betraktas som ett misslyckande att hon inte exemplifierar med en sådan undersökning, åtminstone skissartat. Men kanske kan vi försöka förstå Weils bild av ”själens naturlagar” som en liknelse mer än som metafor. En metafor fungerar genom att beskrivningen av ett ting eller ett fenomen – eller ett plan av existens – överförs till ett annat. En liknelse är en jämförelse mellan två ting, fenomen eller plan. Vi ser också hur den citerade satsen innehåller ett liknelsens kännetecken: ”motsvarande”. En liknelse är en mer öppen jämförelse mellan det ena och det andra, där graden av abstraktion kan bli mycket hög. Liknelsen ställer också högre krav på uttolkaren: öppenheten och den höga abstraktionsnivån resulterar i värsta fall i tomhänthet, obegriplighet.

Oavsett hur Weils tal om tyngdlagen som verkar i själen skall förstås i detalj, och det är en fråga som förtjänar vidare undersökning, kan man utan svårighet läsa den mot bakgrund av hennes utpräglade idé om nödvändighet.<sup>14</sup> Innehållet av denna tanke kan sammanfattas något förenklat: liksom universum i materiell bemärkelse lyder under lagar, vilka utmärks av deras nödvändighet, regelbundenhet, lyder även människosjälen under lagar *motsvarande* dessa. Det är frågan om ett absolut tvång, en ovillkorlig premiss för varje ting och varje händelse. Man kunde här göra en jämförelse med psykoanalysen i framförallt Lacans tappning, vilken menar att det undermedvetna strukturerar sig som språk – och därför är möjligt undersöka i detalj – och varje uttryck

---

<sup>13</sup> Rush Rhees, *Discussions of Simone Weil*, State Univ. of New York Press, Albany, 2000 s. 95.

<sup>14</sup> I *Lectures on philosophy* finns en utläggning om analogins oerhörda vikt för vetenskaplig förståelse och framställning av förhållanden i naturen – hon menar att analogin är ett slags grundläggande tänkande som gör bruk av fantasin – där Weil menar att även om det är oklart hur analogin kommer till för tänkandet, så är dess funktion möjlig att förstå och bestämma på ett exakt sätt: ”One has to isolate the essential relationships and get rid of everything accidental in order to see that these things are identical. Then the analogy is apparent, but the imagination has nothing to do with it. So, there must be an exercise of the understanding to get at the essential relationship as far as that as is possible. [...] To sum up, the understanding can play a part in our knowledge of nature only through analogy, or rather the finding of analogies is the most important part the understanding plays in gaining knowledge of nature.” (Simone Weil, *Lectures on philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978, s. 122.)

för det omedvetna kan förstås som uttryckande en grammatisk funktion, alltså bundet av en sträng språklig logik. Men det närmaste exempel vi skulle kunna tänka oss en empirisk undersökning av den själsliga tyngdlagen är den psykologiska behaviorismen, en teoribildning Weil visar visst intresse för. Hon menar dock att den bara beskriver en del av verkligheten (hur associationer uppträder som mönster) och egentligen inte förklarar något, och därför inte kan anses vara till mycket hjälp, annat än som exempel på ett försök till empiriskt studium av själen.<sup>15</sup> Det kanske viktigaste med analogin om själens lagar ligger på etikens område. Jag tror det är så vi skall förstå den: den beskriver att själen, liksom kroppen, har vissa bestämda, absolut oförhandlingsbara, förutsättningar.

Weils etik anknyter, som vi skall se i uppsatsen, på ett intrikat sätt till denna idé om nödvändighet. Hennes position liknar den stoiska devisen om *amor fati*, att älska sitt öde, eller rättare sagt att älska allt så som det är.<sup>16</sup> Att älska allt är en människas bästa möjliga hållning i en värld hon inte råder över, en värld som förefaller likgiltig inför den enskilde individens vara och väl. Weil ser ett exempel på detta ideal, en allomfattande, allting emottagande kärlek, i sin läsning av Homeros *Illiaden*, som hon menar uppvisar ett slags ömhet inför alla som skildras i verket, en tillvändhet till allt, både förtryckare och förtryckt, både de som dukar under för *styrkan* och de som står som segrare. *Illiaden*, menar Weil, är genom sin neutrala, närmast likgiltiga blick en illustration av den gudomliga blicken. Och den är ett löfte om människans möjlighet att efterlikna Gud i hans allomfattande urskillningslösa kärlek.

Den bittra sorgen i den gäller just det enda i världen, som är legitim orsak till sorg: att människans själ är underordnad styrkan, det vill säga ytterst materien, detta beroende som gäller lika för alla dödliga, om också själen bär det på olika sätt, alltefter graden dygd. Ingen i *Illiaden*, liksom ingen människa på jorden undgår detta beroende. Ingen av *Illiadens* människor, som dukar under för det, anses av den anledningen vara värd förakt. Allt som i själen och i människors förhållande till varann undkommer styrkans

---

<sup>15</sup> Simone Weil, *Lectures on philosophy*, s. 29, 62.

<sup>16</sup> ”Sedd ur vår synvinkel är den [mekanismen] fullständigt blind. Men om vi i vårt hjärta försätter oss utanför oss själva, utanför universum, utanför tid och rum, dit där vår Fader är, och om vi därifrån betraktar denna mekanism, förekommer den oss helt annorlunda. Det som nyss tedde sig som nödvändighet blir nu lydnad. Materien är helt och hållet passivitet och alltså fullständig lydnad under Guds vilja.” (Weil, *Väntan på Gud*, s. 91f.)

herravälde är älskat, vemodsfyllt, smärtsamt älskat, därför att faran för undergång hänger så hotande över det.<sup>17</sup>

Det är just detta ”ingen...som dukar under för det, anses...vara värd förakt” som är centralt här. Nödvändigheten är vad den är, på samma gång ond och god eller varkendera, eller för att tala med Nietzsche, bortom gott och ont. För oss är den dock det ena eller det andra, då den utpekar, som Herakleitos skriver om *kriget*, vissa ”som gudar, andra som människor, vissa gjorde det till slavar, andra till fria”.<sup>18</sup> Denna insikt, stigen ur den lika smärtsamma som överväldigande erfarenheten av rättvisans utbredda frånvaro i världen, föder enligt Weil falska idén om styrkan – *la force* – som allenarådande princip i universum. Weil menar visserligen att nödvändighet råder, men att det inte är egalt hur vi förhåller oss till det nödvändiga, att det just i blicken eller åskådningen finns ett radikalt förändringspotential. Nödvändigheten är djupast sett inte kärlekslös likgiltighet. Man skulle kunna tala om en falsk nödvändighet å ena sidan, *styrkan*, en ond nödvändighet, som är utan mening, och å andra sidan en sann nödvändighet som är Guds nödvändighet, en god nödvändighet vars innebörd är kärleken till allt så som det är – en tillbakadragande och allomfattande kärlek.<sup>19</sup> Henry Lloyd Finch skriver om Weils syn på nödvändigheten och betonar skillnaden mellan de två olika typerna av nödvändighet, som en skillnad i blick, åskådning, och den förändring eller förvandling som ett inneboende potential i denna:

The "outside" is not, as we might be tempted to imagine, the material as such. It is the divine beyond it when it is transparent to the intellect, that is to say, material necessity reflecting divine necessity when what is furthest removed from the Good is seen to be

---

<sup>17</sup> Simone Weil, *Personen och det heliga: essäer och brev*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 1994, s. 95f.

<sup>18</sup> Herakleitos, *Fragment*, Propexus, Lund, 1997, fragment 53, s. 120.

<sup>19</sup> Man kan här notera vissa likheter till Nietzsche – som också i sitt tänkande laborerar med hälsa och sjukdom, skada och nytta, på motsvarande sätt som Weil. Skillnaden är förstas att Weil utgår ifrån ett absolut gott, medan det hos Nietzsche är något oklart. Man kan dock läsa Nietzsche som att det biologiskt fördelaktiga (det goda) är en metafysisk princip, alltså inte immanent i livet, utan nedlagd i det. För Weil har *amor fati* att göra med skönhetsbegreppet, och om skönheten i ordningen i universum: ”The world is only beautiful for him who experiences *amor fati*, and consequently *amor fati* is, for whoever experiences it, an experimental proof of the reality of God.” (Simone Weil, *The notebooks of Simone Weil*, Routledge, London, 2004[1956], s. 242.)

an image of perfect obedience to the Good. It is the mind that is the mediator between blind necessity and divine necessity.<sup>20</sup>

Den enda möjliga utvägen från den blinda mekanismens verkningar är att söka tomheten, det som Weil kallar för *avskapelse*, på franska *decreation*. Det är att öppna sig för Guds skapande kraft, liksom Gud genom att dra sig tillbaka har öppnat sin skapelse för oss, så att vi kan dra oss tillbaka osv. Avskapelse är således att utsätta sig för den skapande nåd som är alltings ursprung: ”Att avstå. Så som Gud gör det i skapelsen. Gud avstår – i viss mening – från att vara allt. Vi måste avstå från att vara något. För oss är det det enda goda.”<sup>21</sup> Weil menar, som sagt, att Gud har visat sin kärlek till skapelsen genom att dra sig tillbaka från den, men hennes position skall inte förstås som den för upplysningen så klassiska deismen vilken beskriver en skapare som lämnat sitt verk ”vind för våg”.<sup>22</sup> Guds tystnad, hans synbara frånvaro i skapelsen, är paradoxalt nog ett tecken på hans absoluta närvaro.<sup>23</sup> Tyngden är på ett djupare plan inte i nådens motsats, utan dess indirekta verkan. Tyngdlagen tycks visserligen råda i människans själ, som en aspekt av nödvändigheten, den blinda mekanism som universum på ett plan karaktäriseras av, men dess makt över en människa är begränsad i så måtto hon är beredd att avstå sitt jag till förmån för den nödvändighet, eller den inverterade tyngdlag som det heter på ett ställe, som är nåd och inte styrka. Detta leder in på frågan om de filosofiska förutsättningarna för att tänka nödvändigheten och nåden.

---

<sup>20</sup> Henry Le Roy Finch, *Simone Weil and the intellect of grace*, Continuum, New York, 1999, s. 26.

<sup>21</sup> Weil, *Tyngden och nåden*, 74.

<sup>22</sup> Herbert av Cherbury, John Locke och David Hume m.fl. framför tanken på en skapelse där Gud är frånvarande. Weils position står säkerligen i relation till denna tradition, men intar på vissa väsentliga punkter motsatt position. Weil tänker sig att Gud är närvarande i skapelsen och att han kan ”gripa in den”. Hume avfärdar som känt religiösa föreställningar om mirakel som en psykologisk konstruktion, ett beläte mot det okända, en uppfattning som kom att präglade upplysningen i stort.

<sup>23</sup> ”God has only been able to create by hiding himself. Otherwise there would only be he. [...] Whoever possesses being cannot possess appearance, and force is on the level of appearance. Appearance fetters being.” (Weil, *The notebooks*, s. 230.)



## VETENSKAP OCH SANNINGENS METOD

Weil skriver i *Att slå rot* att den moderna kulturen är kluven i två delar. Den moderna människan – det moderna samhället – är en mesallians mellan två inkommensurabla aspekter, två åskådningar eller två krafter som på djupet är oförenliga eller direkt motstridiga men som äktat och bor under samma tak i skadlig förnekelse.

Den filosofi som inspirerade sekulariseringen och den radikala politiken grundar sig både på denna vetenskap [grundad av Galilei, Descartes, Newton] och på denna humanism, vilka [...] är oförenliga.<sup>24</sup>

Weil pekar på att den empiriska vetenskapens beskrivning av världen – materiens blinda, lagbundna rörelsemekanismer – en beskrivning som det allmänna medvetandet i stort anammat, otvetydigt utesluter den humanistiska åskådning som präglar det sekulära samhällets moraliska struktur, en humanism vars ”språk- och begreppsförvirring [...] spelar sin stora roll i vår tids politiska och sociala förvirring”.<sup>25</sup> Den västerländska civilisationen befinner sig sålunda i ett sjukdomstillstånd som stammar från föreningen av två oförenliga principer: den vetenskapligt grundade materialismen och den absoluta ofrihet som denna enligt Weil måste innebära, å ena sidan, och en humanism med rötter det tidigmoderna Europa vilken talar om individens okränkbarhet, inneboende frihet och mänskliga rättigheter, å den andra. Ett av detta andliga sjukdomstillstånds mest utpräglade symptom står att finna i nazismen. Att nazismens ideologi, kretsande kring styrkans princip, står i harmonisk relation till den empiriska vetenskapens beskrivning av världen, är inte en olycklig slump, menar Weil, tvärtom: den har sina rötter där.<sup>26</sup> Weil skriver i en kommentar om *Mein Kampf*, att Hitler i princip är rätt ute rätt när han avfärdar ”sjuttonhundratalets åskådning” som oförenlig med vetenskapens förståelse av kausala förlopp i den materiella

---

<sup>24</sup> Simone Weil, *Att slå rot*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 1994, s. 247.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid., s. 246.

verkligheten.<sup>27</sup> Problemet är att han fyller tomrummet med lögn: idén om *styrkan* som enda realitet och värdemätare. Hitlers totala krig är sett ur perspektivet som framkommer i *Mein Kampf* inte en politisk handling i gängse bemärkelse, ett försök att med rationella medel uppnå vissa mål. Kriget förstås snarare som ett bejakande av den blinda styrka som är universums själva grundprincip och vars otämjbara kraft förslavar de svaga och kröner de starka.<sup>28</sup> Han skriver att människan snart måste inse att ”i en värld där planeter och solar löper i cirkelformiga banor [...] där styrkan överallt och ensam härskar över svagheten som tvingas att lydigt tjäna den eller att krossas – i denna värld kan inga särskilda lagar gälla för människan.”<sup>29</sup> Weil menar att Hitlers slutsats i princip är adekvat, givet premisserna för hans resonemang.<sup>30</sup> Hon menar att vi måste välja: antingen accepterar vi den empiriska vetenskapens beskrivning av världen som den enda giltiga, men vi måste då ge upp varje tanke på *sann rättvisa* och inse att där rättvisa tycks finnas, givet världens konstruktion, är den bara en produkt av slumpen.<sup>31</sup> Vårt enda alternativ här är att föra in ett annat axiom i tankeoperationen, vid sidan om den empiriska vetenskapens slutsatser om vad som är och inte är.

Antingen måste man konstatera att det finns en annan makt som jämte styrkan verkar i universum, eller också acceptera styrkan som allena rådande även i mänskliga relationer. [- - -] Om styrkan är absolut suverän, så är rättvisan absolut överklig. Men det är den inte. Det är något som vi vet av erfarenhet. Den äger verklig existens i

---

<sup>27</sup> Weil, *Att slå rot*, s. 246f.

<sup>28</sup> Styrkan behöver inte granskas i relation till en idé om rättvisa eftersom den själv skapar rätten, liksom den skapar allt som finns. Den är en objektiv princip.

<sup>29</sup> Hitlers *Mein Kampf* så som den citeras på sidorna 245-246 i *Att slå rot* av Simone Weil, översättning: Gunnel Vallquist.

<sup>30</sup> Hon menar dock, nota bene, att premisserna för hans resonemang är felaktiga.

<sup>31</sup> Weil menar att 1800- och 1900-talets stora ideologier alla på ett eller annat sätt bygger på idén om att den empiriska vetenskapen kan förenas med humanismen, och att detta måste anses som deras största svaghet: ”Utilitarismen var frukten av ett sådant försök. [...] Adertonhundredtalsborgerlighetens ekonomiska liberalism är helt grundad på tron på en dylik mekanism [...] Marxismen är heller ingenting annat än tron på en sådan mekanism. Men där döper man styrkan till historia, och den tar klasskampens gestalt; rättvisan skjuts in i en framtid som skall föregås av ett slags apokalyptisk katastrof. [...] Styrkan [la force] är inte en maskin som automatiskt kan frambringa rättvisa.” (Weil, *Att slå rot*, s. 248.) Detta kräver vidare utredning: är Marx historiematerialism verkligen blind mekanism på det sätt Weil menar?

människornas hjärtan. Ett människohjärtas struktur är en realitet bland andra realiteter i vårt universum, likaväl som en himlakroppsbana.<sup>32</sup>

Resonemanget kan spaltas upp och göras överskådligt som följande ekvation: 1) Om blind mekanism råder överallt, om allt följer kausala förlopp, kan det inte finnas sann rättvisa. 2) Vi vet av erfarenhet att det finns rättvisa, därför kan det inte enbart råda blind mekanism i världen. 3) Eftersom vi vet att det finns blind mekanism (det beskriver vetenskapen) och det finns rättvisa, och rättvisan inte kan finnas på den blinda mekanismens premisser, måste vi inse att det är något som inte är lika med mekanismen som skänker rättvisan vara. Detta ger att idén om styrkan som universums grundprincip är ett falskt medvetande, en konsekvens antingen av en felaktig syn på vetande – ett teoretiskt snedsteg – eller helt enkelt ignorans till förmån för en viss politisk doktrin. Weil menar apropå exemplet Hitler att de idéer han förfäktar finns vilande i den västerländska moderna kulturen.

Vi måste betrakta ”människohjärtats struktur” som en realitet, och med samma status av realitet som den mätbara delen av verkligheten, även om den inte kan undersökas med samma instrument och metoder som vi brukar för tingen. Vi måste i samma slag, som en konsekvens av denna insikt, omvärdera vår syn på världen: världen förefaller samtidigt lagbunden *och* genomlöpt av något utöver denna lagbundenhet. Denna insikt bär i sin tur med sig att vi måste tvivla på idén om ”den blinda mekanismen” som universums grundlag. Erfarenheten säger oss detta. Detta knyter an till ett av Weils gudsbevis som på ett analogt sätt opererar med erfarenheten som grund för vetande, och vars resonemang har en likartad struktur:

Jag är fullkomligt viss om att det finns en Gud, i den meningen att jag är fullkomligt viss om att min kärlek inte är en illusion. Jag är fullkomligt viss om att det inte finns en Gud, i den meningen att jag är fullkomligt viss om att det inte finns någonting faktiskt som liknar det jag kan föreställa mig när jag uttalar det namnet. Men detta som jag inte förmår föreställa mig är ingen illusion.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Weil, *Att slå rot*, s. 247.

<sup>33</sup> Weil, *Tyngden och nåden*, s. 160.

Även här ser vi sambandet mellan en viss typ av erfarenhet – mänsklig erfarenhet av kärlekens realitet – och ett vetande som överskrider begränsningarna som gäller på vetenskapens domäner, så som kännedom om Guds existens.<sup>34</sup> Frågan om resonemangets giltighet blir här en fråga om erfarenheten och erfarenhetens status.<sup>35</sup> Vi är dock enligt Weils sätt att argumentera, om vi inte accepterar dessa erfarenheter som grund för vetande, hänvisade till en materialistisk reduktionism och den blinda styrkans princip, vilket vi inte kan acceptera. På detta sätt har ”hjärtat” mejslats fram med hjälp av en slutledningsteknik. Vi förefaller tvingade att godkänna hennes slutsats. Vilket skulle bevisas.

Problemet med vetenskapen i dess moderna skepnad är nota bene inte att dess metoder eller dess slutsatser skulle vara felaktiga i sig, däremot att dess räckvidd inte spänner över hela verkligheten som vi känner den: vetenskapen kan inte verifiera påståenden om människohjärtat – kärlekens och rättvisans boning – den kan inte undersöka dess struktur, men den kan heller inte falsifiera dessa. Problemet uppstår när den empiriska vetenskapen sägs eller säger sig vara *den enda* verkliga källan till kunskap om världen och tränger bort all annan erfarenhet som grund för vetande,

---

<sup>34</sup> Det förefaller intressant att resonemanget är både apofatiskt (Gud kan inte gripas med språket) och katafatiskt (vi kan tala om dessa ting) samtidigt.

<sup>35</sup> Här inträder frågan om relationen mellan kropp och vetande hos Weil, en filosofiskt högtintressant fråga som tyvärr inte får plats i denna uppsats och måste förbli en sidofråga. Sammanfattningsvis kan det sägas att vi hos Weil finner ett slags fenomenologisk epistemologi, en idé om ett kroppsligt, direkt och intuitivt vetande som basis för allt vetande, även vetenskapens teorier och matematisk kalkyl. Där Edmund Husserl berömt ställer ”frågan om världen inom parentes” för att studera erfarenheten, fenomenen, placerar Weil kroppens erfärande – människovarelsens spontana sensationer – i centrum för vår förståelse av världens struktur som sådan. Detta arbete med utformandet av förståelsen för kroppen som vetandets medium inleds redan i *Science and Perception in Descartes* från 1929. Lisa McCoullough har i artikeln ”Simone Weils Phenomenology of the Body” påbörjat arbetet med utforskandet av relationen mellan kropp, erfärande och vetande hos Weil. Hon konstaterar bland annat följande: ”Her [Weil] early work posits that movement, whether literal bodily movement or imitative movement of the imagination, is the factor sine qua non that enables spatial-temporal perception, a perception on which the most abstract reaches of language and thought depend. The body is the first and primary orderer of experience for Weil; it grasps relations intuitively, pre-linguistically, and mediates world-ordering perceptions with mind-ordering conceptions—or action with thought. The body classifies things in the world before there is any thought ... So, when we are on the point of giving birth to thought, it comes to birth in a world that already is ordered” (Lisa McCoullough, ”Simone Weils Phenomenology of the Body”, *Comparative and Continental Philosophy* 4.2, 2012, s. 196.)

framförallt erfarenheter vars implikationer strider mot det rådande vetenskapliga paradigmets ordning.

Men det finns en mer djupgående kritik i frågan om vetande som Weil formulerar, och som gäller själva vetenskapen och dess syn på vetande, och som handlar om dess förfall till teknisk tillämpning av metoder, ett mekaniskt utvinnande av kunskap om vissa givna ting eller fenomen men utan något egentligt begrepp om sanning. Vetenskapen är inte längre, skriver Weil, ”någon frukt av sanningens ande, och detta blir uppenbart så snart man betraktar den närmare. Ty den vetenskapliga forskningen, sådan man har uppfattat den alltifrån femtonhundratalet och till våra dagar, kan inte ha kärleken till sanningen som drivkraft. [...] Ty vad de [vetenskapsmännen] tillägnat sig sig är helt enkelt kunskaper.”<sup>36</sup> Vetenskapen har blivit blind då den tappat bort frågan om sanning, på samma gång riktninglös och regellös. Och vad värre är svarar den på grund av detta inte längre mot människans inneboende längtan efter sanning, enligt Weil ett av människans djupaste andliga behov. Människans spontana och instinktiva längtan efter sanning, skriver hon, är en längtan efter kontakt med verkligheten – i lika mån som den är längtan efter kunskap om det man älskar. Frågan om vetenskapen kan inte bara vara en fråga om dess metoder eller dess form för vetande, utan måste vara en fråga om vetenskapens plats i det mänskliga livet, dess mening: först då kan vi förstå vad vetenskapen är och vad den inte är.

Frågan inställer sig här om de realiteter som inte kan undersökas med hjälp av den empiriska vetenskapens metoder som vi känner dem – hur kan de undersökas? Hur kan de uppskattas? Ett svar står att finna i Weils syn på deduktivt tänkande. Hon ser i deduktionens metod ursprunget till allt vetenskapligt vetande i positiv bemärkelse, dess idealbild, och i själva metoden också lösningen på frågan om erfarenhetens giltighet som grund för vetande. Den deduktiva metoden, vilken står som grund för all induktiv experimentell metod, vilar på matematiska antaganden å ena sidan och å andra sidan på intuition, föreställningen, alltså ytterst sett på omedelbara kroppsliga sensationer.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Weil, *Att slå rot*, s. 258f.

<sup>37</sup> Weil, *Lectures on philosophy*, 40: ”There are two things which show the influence of the body on thought: imagination and habit (= memory, when it is related to thought).”

There is a continuous link between all the forms of reasoning: if there is no hypothesis, induction does not exist except as a matter of habit; hypothesis presupposes deduction and analogy. [...] Deduction is synthetic. It is an invention. There is something paradoxical about deduction; it does not consist simply of given facts and it is inexhaustible. There is always something new in mathematics. Deduction is a priori [...]<sup>38</sup>

Deduktion är att tänka metodiskt, det är att genom att underkasta sig metoden *välja* ett tänkande framom ett annat, och på så vis undvika att vara underkastad den blinda mekanism, slumpen, som råder även för människans tänkande.<sup>39</sup> Detta val är dock inte fritt utan kommer an på vad som är nödvändigt. Man kunde säga att det härvidlag är frågan om en kamp mellan två olika typer av nödvändighet. Skillnaden är om nödvändigheten kommer utifrån, om den är omedvetet tvång, eller om den kommer inifrån tänkandet självt, om den är medvetet tvång. Detta liknar till viss del Kants transcendentalfilosofi, idén om ett tänkande som frambringar ett slags nödvändiga sanningar, skillnaden är att där Kant grundar tänkandet i tänkandet självt håller Weil fast vid kroppen och kroppsliga erfarenheter som grund för allt vetande, även analytiska satser a priori.<sup>40</sup> Förmågan att tänka är alltså situerad i människans fysiska vara, i hennes kroppsliga ”vetande”, men är samtidigt något som överskrider dessa erfarenheter då de ges en logisk struktur. Med hjälp av deduktionen kan de få en generell tillämpning.

Deduktionen bjuder ett slags motstånd i det givna och är därför en möjlighet till att uppnå sanning. Den prövar materialet, strukturerar det enligt ett regelsystem vars ursprung, menar Weil, är fantasin. Deduktionen utviner i spelet mellan iakttagelse och regel allmänna sanningar – hypoteser – om världen och detta till skillnad från induktionen vars förfarande alltid är tillämpning av en färdig modell (en given hypotes eller ett tillvägagångssätt) och som därför på ett sätt alltid förblir blind eller okritisk.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Weil, *Lectures on philosophy*, s. 106.

<sup>39</sup> Detta val måste sägas vara *förnuftets* instans: förmågan att se metodikens värde.

<sup>40</sup> Ibid., s. 107.

<sup>41</sup> Weil, *Lectures on Philosophy*, s. 105f.

Deduktionen är, som Rush Rhees skriver i *Discussions of Simone Weil*, det enda egentliga tänkandet värt namnet:

In any case, Weil thinks of necessity, and of the employment of method, as belonging to *action–action méthodique*. It is only here that we can be said to be *thinking*. This action would include experimenting and perhaps the actual performance of calculations.<sup>42</sup>

Deduktionen är ur bilden av det metodiska tänkandet och kan förstås i relation till eller analogt med handlandet. Liksom den vetenskapliga deduktionen är att dra vissa nödvändiga slutsatser av ett sant antagande kan vi förstå handlingen, det sanna handlandet, på motsvarande sätt. Att handla är att göra det nödvändiga i en given situation, givet vissa sanna grundantaganden. På detta sätt hänger vetande och moral ihop, epistemologi och etik. När vi ser vad som gäller i världen måste vi, om vi tillämpar deduktionen, sluta oss till vissa saker – på det etiska planet måste vi handla på ett givet sätt, av nödvändighet. Vår tillämpning av metoden kan givetvis slå fel, men principen förblir sann. Att handla rätt, eller att tänka rätt, är alltså en fråga om vad som är adekvat eller nödvändigt och vad som inte är det – inte så mycket vad som är bra och dåligt i vardaglig bemärkelse. Som Rhees formulerar det: ”Gaining control of–being able to cope with–things and *understanding* them go hand in hand. I can then see the necessity in what happens.”<sup>43</sup> Vi ser här hur vetenskaplig metod, sanning och etik hänger ihop på ett intrikat sätt. Så som ett stringent metodstyrt tänkande och undersökande av världen drivs av logisk nödvändighet, så bör också en människa handla i relation till världen, i ett landskap där vissa givna omständigheter möter ett inifrån kommande nödtvång. Vetande, tanke och handling hänger ihop, och att handla av nödvändighet är frihetens rätta namn: relationen mellan tanke och handling. Som

---

<sup>42</sup> Rhees, *Discussions of Simone Weil*, s. 52. Rhees förhåller sig skeptisk till Weils förståelse av deduktionen: ”She says that ‘l’ideal de l’expérience est donné par la déduction’ (*Leçons*, p. 113) (the ideal of the experiment is given by the deduction) on the ground that in the experiment one seeks to create a closed system. I do not think this is true, if it means that one does not recognise that the result, even when ‘irrelevant circumstances’ have been excluded, may be of one sort or it may be of another. [...] As though experiments were a kind of poor substitute for deduction. (Perhaps more importantly, if we *think* that deduction is what we should like to have, we deceive ourselves. The deduction would not be a discovery.)” (Rhees, *Discussions of Simone Weil*, s. 52.)

<sup>43</sup> Rhees, *Discussions of Simone Weil*, 53.

Kate Larson visar i essän ”’Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in’ – Simone Weil om avskildhetens betydelse” hur tänkandet, som genom att det är ett uttryck för världens närvaro i människan, kan bli den punkt där den enskilde överskrider sin individualitet till förmån för det som är nödvändigt, och där det leder till handling, ett möte mellan blind nödvändighet och sann (rättfärdig) nödvändighet.

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”.<sup>44</sup>

Människans frihet är hennes möjlighet att samtycka till det som är sant, att låta sanningen – det som är – styra hennes agerande och på så vis förändra eller förvandla världen. Skillnaden mellan ett slags och ett annat slags nödvändighet kan vid första anblick tyckas subtil, men notera att rättvisa och sanning har intagit slumpens och den blinda mekanismens platser. Vi har dessutom, i detta resonemang, övergett tanken på individen i liberal bemärkelse som den etiska handlingens utgångspunkt: individen har snarare blivit ett hinder som måste övervinnas, en svårighet som i kraft av illusionen om valfrihet underkastar den enskilda människan krafter henne övermäktiga (hon vet det inte). Att samtycka till det sanna är frihet från en nödvändighet i lydnaden under en annan. Skillnadens främsta uttryck i den enskilda människan, förutom konsekvenserna av hennes handlande i världen, och det är en avgörande skillnad, är den djupa glädjen. Samtycket eller lydnaden är ett uttryck för en gudomlig kraft i människan, den kan med rätta omöjligt tänkas på den blinda nödvändighetens premisser, utan att reduceras till godtrogen illusion, religiös mystifikation. Och som vi såg i ett citat här ovan, menar Weil att den kärlek som samtycket eller lydnaden är ett uttryck för, är en realitet som inte kan betvivlas: hjärtats realitet.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Kate Larson, ”’Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in’ – Simone Weil om avskildhetens betydelse”, *Svensk teologisk tidskrift*, Vol 85, Nr. 3, 2009.

<sup>45</sup> (Baruch Spinoza, *Teologisk-politisk traktat*, Daidalos, Göteborg, 2016, s. 242.)



En fråga som här återstår är hur hjärtats realitet mer precist skall förstås i relation till deduktionens metod, alltså i förläggningen hur dessa sanningar relaterar till kroppen. Vi förstår att rättvisan, om vi antar dess sanna existens, utmanar en viss typ av materialistisk reduktionism, och detta genom en logisk demonstration. Men vilka erfarenheter är det som ligger till grund för själva talet om kärleken och den sanna rättvisan till att börja med? Och hur har dessa erfarenheter prövats? Eller är det snarare så – vilket jag tror kan vara Weils poäng här – att det finns olika typer av erfarenhet, kontingenta och tvingande, där erfarenheter av *rättvisan* och *kärleken* inte är ”sinnesdata” på det sätt som erfarenheten av att se ett blommande träd eller att slå sig på en sten är det. Somliga sanningar *uppenbarar* sig för oss. Detta tycks inte orimligt. Men frågan återstår hur dessa ”högre” kunskaper relaterar till de ”lägre”. Spinoza skriver om olika typer av kunskap i *Teologisk-politisk traktat* där han menar att även om allt skall underkastas förnuftet, kan inte allt inte prövas av det:

Vi kommer alltså förbehållslöst fram till att varken Skriften bör anpassas till förnuftet eller förnuftet till Skriften. Men emedan vi förvisso inte med förnuftet kan bevisa huruvida teologins grundval, nämligen att människor blir frälsta genom lydnaden enbart, är sann eller falsk, kan man alltså ifrågasätta varför vi tror detta. [...] Till detta svarar jag att jag förbehållslöst påstår att denna teologins grundläggande lärosats inte kan undersökas med det naturliga ljuset, eller åtminstone att det inte funnits någon som bevisat den och att uppenbarelsen alltså i högsta grad är nödvändig. [...] De har alltså helt fel som strävar efter att bevisa Skriftens auktoritet med matematiska bevis. Ty bibelns auktoritet är avhängig av profeterna och kan inte bevisas med några starkare argument än med dem som profeterna förr brukade övertyga sitt folk med. [- - -] Ty eftersom vi inte genom det naturliga ljuset kan uppfatta att den rena lydnaden är vägen till frälsning, utan bara uppenbarelsen lär detta, så sker det av Guds unika nåd, vilken vi inte kan uppnå med förnuftet.<sup>46</sup>

Jag tror att Weil skulle hålla med här, på i princip varje punkt. Men framförallt detta: vissa insikter följer inte som en produkt av förnuftets operationer, utan fås till skänks. Relationen mellan uppenbarelse och förnuft, given sanning och prövad sanning, behöver utredas vidare, men kan här inte röjas utrymme. Vi måste nöja oss med att konstatera att Weil menar att hjärtats realitet är uppenbar, den kan svårligen betvivlas och måste tillmätas vikt.

---

<sup>46</sup> Baruch Spinoza, *Teologisk-politisk traktat*, Daidalos, Göteborg, 2016, s. 242ff.

## LYDNAD OCH UPPMÄRKSAMHET

Lydnad är liksom vi har sett i föregående kapitel inte ett negativt laddat begrepp hos Weil, utan positivt. Att lyda är här inte att passivt lyda i blindo (materiens lydnad, som rö för vinden) utan att samtycka till det sanna; det rätta. Det är att samtycka till det som är, så som det är. Det kan läsas mot begreppet om tjänandet hos Nietzsche eller idén om kärleken till Gud i Spinozas *Etiken*. Weil anknyter i likhet med Nietzsche till stoikernas *amor fati* – devisen om att älska ödet – även om deras förståelse av detta skiljer sig åt. Hos Nietzsche är *amor fati* ett amoraliskt livsideal, att leva ett bejakande liv bortom gott och ont i samklang med ett kaotiskt skapande universum, medan det hos Weil är frågan om en i högsta grad moralisk hållning, ett etiskt tillvägagångssätt, en idé om andlig högburenhet. Släktskapet till Spinozas sätt att tänka är dock djupare och kan på ett bättre sätt fördjupa vår förståelse av Weils syn på relationen mellan nödvändighet och sanning, lydnad och handling.

Besläktat med hur Spinoza i *Etiken* talar om att ”fullt utbilda intellektet eller förnuftet” för att uppnå ”den intuitiva kunskapen om Gud” – kunskapen om Guds ”handlingar som följer av hans naturnödvändighet”<sup>47</sup> – så att vi kan handla aktivt och göra det goda, finns hos Weil en idé om en etisk sensibilitet som en konsekvens av ett av erfarenheten utbildat medvetande.

För att vår varelse en dag skall bli alltigenom känslig för denna lydighet som är materiens innersta kärna, för att detta nya sinne skall utbildas hos oss och göra oss skickade att uppleva världsalltet som vibrationen av Guds ord, behövs i lika hög grad smärtans som glädjens kraft att omdana oss.<sup>48</sup>

Det handlar här om distinktionen mellan två typer av lydnad.<sup>49</sup> Det finns en ond lydnad, som är ofrivillig underkastelse under ”den blinda mekanismen”, den är den ovillkorliga

---

<sup>47</sup> Benedictus de Spinoza, *Etiken*, 2. uppl., Thales, Stockholm, 2001, s. 245f.

<sup>48</sup> Weil, *Väntan på Gud*, s. 95.

<sup>49</sup> Weil menar att smärtan är ”världsordningen, världens skönhet, skapelsens lydnad mot Gud, som går in i kroppen” medan glädjen är världens ordning och skönhet som tränger in i själen. Smärtan ger oss kunskap om en del av nödvändigheten och glädjen en annan, de är som tecken skrivna med olika färg men med samma innebörd: man måste vara öppen för båda. (Weil, *Väntan på Gud*, s. 95f.)

viljelösa lydnad som materien visar under naturlagarna. Den goda lydnaden är i hög grad aktiv: den följer som ett krav för det sinne som vunnit kunskap om världen, som utbildats genom glädje och genom smärta (Spinoza talar om glädje och sorg) och som i det som är kan urskilja moraliska imperativ. Det etiska handlandet föds ur en blick på världen, det har sitt ursprung i en förnuftsformåga; en sensibilitet för vad som är sant och hur det sanna är gott. Spinoza formulerar sig på följande sätt i *Etiken*:

Men det som vederfars oss i strid med vad omsorgen om vårt bästa kräver, kommer vi i alla fall att bära med jämnmod, om vi är medvetna om att vi har fyllt vår uppgift, om att den kraft vi äger inte varit i stånd att sträcka sig så långt, att vi skulle ha kunnat undvika detta, och om att vi är en del av hela naturen, vars ordning vi följer. [...] Ty i den mån vi har insikt kan vi inte begära något utom det som är nödvändigt, ej heller finna ro överhuvudtaget annat än i sanningen.<sup>50</sup>

Vi kan konstatera ett påfallande släktskap mellan Weil och Spinoza i denna tankefigur: idén om ett intimt samband mellan det goda och det nödvändiga, det rätta och det sanna. Men även i talet om smärtan som en ”lägre” form av erfarenhet av nödvändigheten och glädjen som en ”högre”. David Cockburn som jämfört Weil och Spinoza menar att det trots vissa uppenbara skillnader finns många likheter, bland annat just i fråga om nödvändighet och det nödvändigas relation till det rätta eller det goda. Det går inte att tänka sig, hos Weil eller Spinoza, ett gott i strid med något annat gott, inom ramen för ett klart tänkande, liksom det inte går att tänka sig att en flod flyter både västerut och österut, eller antingen uppför berget eller nedför berget. Hur floden flyter står i direkt samband med de principer som gäller för materiens rörelser och hur det landskap ser ut där den meandrar. På samma sätt är det med den etiska hållningen – dygden – den följer de nödvändiga principer som gäller för skapelsen och uttrycks i intim relation till det omkringliggande landskapet.

For both Spinoza and Weil, the ideal in action, emotion and thought is to be subject to a certain form of determinism. It is to act, feel or think a certain thing simply because that is what is demanded by the circumstances in which I am. One's aim must be to become someone who cannot help but act as the circumstances demand. As we might

---

<sup>50</sup> Spinoza, *Etiken*, s. 252f.

express it, the aim is not to *escape* determination by one's circumstances, but to transform its character.<sup>51</sup>

Hos Spinoza liksom hos Weil är etik till stora delar en fråga om vetande – handlandet knutet till vetandet – ett vetande som är lika med insikten om det nödvändiga och det nödvändiga i relation till självet.<sup>52</sup> Detta vetande är inte en produkt av ett fritt laborerande med idéer och begrepp eller implementerandet av en teoretisk modell på vissa data, vilket framkommit tidigare i uppsatsen, utan en följd av en serie förlopp knutet till människan så som erfارande och tänkande kropp i världen.

Frågan är hur insikten förändrar nödvändigheten? Varken Spinoza eller Weil svarar klart och utförligt på denna givna fråga. Weil framställer vissa exempel på nödvändiga handlingar i vissa givna situationer, men hur relationen mellan nödvändighet och handling ser ut i detalj skulle förtjäna vidare utredning.<sup>53</sup> Det finns på litteraturens område framställningar som kunde betraktas som exempel på försök att gestalta och förstå ett människoöde eller flera med just denna aspekt – det nödvändiga i relation till det goda – i blickfånget.<sup>54</sup> Det enskilda livet som en yta för moralisk reflexion: just detta livs villkor, detta liv i dess irreducibla partikularitet: vad som hände i detta eller detta liv, vad som gjordes och vad som kanske kunde eller borde ha gjorts, eller varför det eller det var lika omöjligt som det var begärligt. Den tragiska aspekten i ett skildrat liv framträder som nödvändighetens verkningar, men det goda står inte i motsats till nödvändighetens villkor, utan följer som en konsekvens av ett

---

<sup>51</sup> David Cockburn, *Self, world and God in Spinoza and Weil*, paper, Research Seminar in Philosophy Åbo Akademi 13.10.2003.

<sup>52</sup> David Cockburn noterar att det finns många likheter mellan Spinoza och Weil men att en viktig skillnad är att där Spinoza tänker universum som enhetligt verkar Weil vara upptagen av skillnad (Gud är visserligen till som kropp i skapelsen, men han är inte till enbart som skapelse). Frågan är hur vi skall förstå denna skillnad: "We might mark the contrast by saying that while for Spinoza to speak of God and of the world is to speak of a single thing, for Weil it is to speak of two distinct things. But I believe that it is much closer to the mark to say that neither of them believes that the question 'One thing or two?' is at all helpful in this context." (Cockburn, *Self, world and God in Spinoza and Weil*.)

<sup>53</sup> Weil, *Lectures on philosophy*, s. 89: "It is only those actions and thoughts which have a necessity about them that are truly human. Whenever one does not have to act, one must avoid those actions and thoughts which have no necessity about them. A thought without necessity is a prejudice. But one has to distinguish between those prejudices which we can do without and those which we cannot do without."

<sup>54</sup> Detta är helt och hållet min tolkning; Weils syn på litteraturen är en annan.

förhållningssätt till det givna.<sup>55</sup> Detta gäller framförallt den stora realistiska romantraditionen från Dostojevskij och framåt. Hos författare som Kafka, Gombrowicz eller David Foster Wallace förhåller det sig annorlunda.<sup>56</sup>

Ett svar på frågan om den goda hållningens verkningar, som i olika tappning förekommer hos både Weil och Spinoza, är att den som samtycker till nödvändigheten, alltså den som älskar Gud och ser att ”allt här på jorden [är] fullkomligt skönt”, fylls av en speciell typ av glädje.<sup>57</sup> Hos Weil möjliggör den glädjefyllda insikten om alltings nödvändighet och skönhet handlingar som annars vore henne omöjliga. Frågan är vilka? Hos Spinoza är detta oklart, åtminstone i *Etiken*: hans tänkande verkar handla mer om hur man står ut med världen – hur man står fast i tron, inte låter sig rubbas ur sinnesron – än hur man agerar i den.<sup>58</sup> Weils etik däremot är inte så mycket en fråga om sinnesro eller harmoni, den kan tvärtom kräva ett visst mått av våld och disharmoni.

One must not attempt to change in oneself or wipe out desires and versions, pleasures and pains. They must be borne passively like the sensations of colour and without ascribing to them any greater importance. [...] All of this comes from God in so far as it comes from absolutely blind Necessity; and not in any other manner. (Is that what Spinoza meant by salvation through knowledge?)

On the other hand, as one also has in oneself a principle of violence, namely, the will, one should also, in a limited measure, but to the fullest possible extent of that measure, make a violent use of this violent principle; compel oneself by violence to act

---

<sup>55</sup> Två exempel. 1) Tänk på Raskolnikov hos Dostojevskij: det är samma princip eller ”mekanism” eller sanning som leder honom mot undergången och som, när han omfamnar den, blir hans räddning och fyller honom med glädje – på ett annat plan. 2) Man kan också tänka på Sebastian i Evelyn Waugh's *En förlorad värld* som, obegripligt för hans omgivning, målmedvetet super sig ner i mot undergången. Han försvinner en lång tid, antas av vissa vara död, men när han väl återfinns, har han genom en serie allt djupare katastrofer vunnit djup insikt: kvar på botten av världen lever han miserabel, fattig, periodvis återfallande i missbruk, men lycklig – salig – till sin död.

<sup>56</sup> Hos dessa och liknande författare, är allt ytterst sett lyckliga och mindre lyckliga utfall av slump, utan mening – bakom varje tecken på mening döljer sig myriader av tecken och bakom dessa, ytterligare oräkneliga tecken, i ändlösa vindlande labrynter. Den adekvata reaktionen på alltings överväldigande hopplöshet är, liksom hos Nietzsche, skrattet.

<sup>57</sup> Weil, *Väntan på Gud*, s. 92f.

<sup>58</sup> Sinnesron och kärleken till Gud är visserligen hos Spinoza den adekvata grunden för handling. *Etiken* beskriver på detta sätt mer grunden och förutsättningarna för handling, än ger sig i kast med handlandet självt eller handlingens väsen.

just as if one had not that particular desire, or aversion; without attempting to persuade the sensibility, but by forcing it to obey.<sup>59</sup>

Våldet är brukligt när något i världen, jaget eller något annat, står i vägen för plikten, det nödvändiga goda. Våldet får dock inte kränka den egna personen eller någon annans – det är frågan om ett ”mjukt våld” som gör bruk av insikten om det nödvändiga. Denna tanke hinner denna uppsats inte utveckla vidare, vilket kunde göras, men det viktiga här är att man med hjälp av citatet tydligt ser att ”nödvändighetens etik” inte handlar om *laissez faire*, *laissez passer*, att låta allt vara som det är, utan om motstånd.

En väg att förstå Weils ”nödvändighetens etik” bättre med tanke på dess praktiska innebörd, är att belysa idéerna om det metodiska tänkandet och samtycket till det nödvändiga med hjälp av begreppet *uppmärksamhet*. Begreppet är en fördjupning av förståelsen av relationen mellan människa och skapelse, människa och Gud.

Uppmärksamheten är både en beskrivning av ett tillstånd av erfarenhet och ett etiskt ideal. Den är namnet på den egentligen enda verkliga handling som en människa kan utföra, nämligen att ställa sig i bejakande relation till världen. Att vara uppmärksam är hur en människa på ett radikalt sätt kan öppna sig för det som inte är hon själv, det är att sträcka sig ut i världen genom att låta världen sträcka sig in i kropp och själ.

Uppmärksamhet är att tillåta världen, händelser, ting, världens ordning eller en annan människa, att ta plats inom en, med minsta möjliga inblandning av det egna jaget, det egna jagets intressen. Det är att låta sig drabbas och låta drabbadheten få konsekvenser. Det är denna passiva aktivitet, det kärlekens arbete, genom vilken en människa kan bli till medel för det rätta eller *det goda*. Det är att låta den egna varelsen bli en port genom vilken kärleken – den skapande princip som springer fram i världen varhelst den finner sitt utlopp – kan flöda:

När man utför ett sådant arbete måste allt som kallas ”jag” förbli passivt. Det som krävs av mig är uppmärksamhet allena, den uppmärksamhet som fyller mig så helt att ”jag” försvinner. Att beröva allt som jag kallar ”jag” uppmärksamhetens ljus och i stället rikta det mot det ofattbara.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Weil, *The notebooks*, s. 425f.

<sup>60</sup> Weil, *Tyngden och nåden*, s. 164.

Den högsta formen av uppmärksamhet är, vilket antyds i citatet, uppmärksamheten mot Gud, det vill säga bönen. Bönen är uppmärksamhetens renaste art, dess ideala uttryck, men det är inte den enda väsentliga formen av uppmärksamhet. Även det vetenskapliga tänkandet, vars urbild för Weil är den matematiska kalkylen, är i bästa fall ett exempel på denna förmåga till uppmärksamhet: att förutsättningslöst ge sig i kast med sanningen, världen, vart än det leder, utan inblandning av det egna jaget.<sup>61</sup> Men med ”det ofattbara” kan man också förstå en människa, hon är i helgestalt alltid något annat än vad jag med hjälp av språket kan beskriva, hon är alltid något utöver mina försök att förstå, och om jag verkligen skall möta henne måste jag vara öppen för denna hennes ”talande tystnad”.

För att bättre förstå begreppet uppmärksamhet kan det ställas i kontrast till ägande: ägande är att ställa en människa eller ett ting under det egna jagets kontroll, underkasta den eller det jagets begär och nycker, föreställningar och intressen.<sup>62</sup> Att äga är att göra anspråk på och anse sig ha rätt till världen, rätt att forma världen – en bit av världen – till en avbild av sitt jag, sina föreställningar och begär. Som Peter Winch formulerar det i *Simone Weil "the just balance"*:

This concept [*attention*] was for her closely related to that of *obedience*: we must submit to the demands of the subject matter which is the object of attention rather than attempt to dominate it.<sup>63</sup>

Uppmärksamheten, som hänger ihop med begreppet *avskapelse* hos Weil, är det motsatta: att genom att tömma sig låta Gud förmedlad genom skapelsen göra jaget till sin avbild, det är att låta sig bli tagen i besittning och vara ett medel för något som inte är jag. Uppmärksamheten är en svår konst, den är en ansträngning, ”kanske den största

---

<sup>61</sup> Uppmärksamhetens epistemologiska sida: ”Attention is often unconscious: when one gives all one's attention to something one is not aware that one is doing it. Descartes: 'It is one thing to be conscious, quite another to be conscious that one is.' Complete attention is like unconsciousness.” (Weil, *Lectures on Philosophy*, s. 95.)

<sup>62</sup> För att inte tala om ett företag som i kraft av kapital äger människor, platser eller hela samhällen.

<sup>63</sup> Peter Winch, *Simone Weil: "the just balance"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 12.

av alla som finns”.<sup>64</sup> Weil skriver dock att man, när man ägnar sig åt att vara uppmärksam, dödar ”något ont inom sig”, nämligen det onda som försöker hindra en från uppmärksamheten.<sup>65</sup> Det finns här, liksom vi sett tidigare hos Weil, en idé om utbildning eller förbättring av själens förmågor. Förbättringen handlar om att på ett mer och mer fullödigt sätt ta emot skapelsen, att lära sig att se nödvändigheten för vad den är och att leva i sanningen. Detta är som sagt vad vetenskapen i bästa fall ägnar sig åt och det är vad religionen är idealt sett fungerar som organisation för. Uppmärksamheten som i vardagligt tal betyder att fokusera sin perception på ett visst ställe, fästa sina sinnen vid en viss punkt, betyder här på sätt och vis motsatsen: att vara uppmärksam är att vänta, att vara öppen och inte fästa sig vid eller fokusera på något särskilt:

Uppmärksamheten består i att bromsa in tanken, hålla den i beredskap, tom och öppen för sitt föremål; i att kvarhålla [...] de tidigare vunna kunskaper av olika slag, som man är tvungen att göra bruk av. [...] Och framförallt bör tanken vara tom, liksom i väntan, icke sökande någonting, men redo att ta emot sitt objekt i dess nakna sanning, det objekt som skall tränga in i den.<sup>66</sup>

Uppmärksamheten är som vi ser besläktad med kärleken, kanske kan den sägas vara en aspekt av kärleken, så som Weil skriver om poetens blick i *Illiaden* – det är att låta det som är vara, så som det är, och ändå älska. Att älska: att vilja den andres tillblivande.

---

<sup>64</sup> Weil, *Väntan på Gud*, s. 74.

<sup>65</sup> Weil, *Väntan på Gud*, s. 75.

<sup>66</sup> Ibid.



## NÅD, KÄRLEK OCH TANKE

I en passage i *Väntan på Gud* utvecklar Simone Weil en mycket vacker metafor för att beskriva denna form av kärlek som begreppet uppmärksamhet söker fånga en aspekt av. Hon skriver att människan är genomborrad av tomheten, liksom en fjäril utan att kunna göra något åt det genomborras av nålen när den sticks in i sin monter. Tomheten: ett avstånd som är avståndet mellan henne och Gud och vars uttryck är *olyckan*, den djupaste möjliga formen av smärta i en människa och vars intelligibla uttryck är materiens blinda mekanism. Samtidigt förlorar hon aldrig, inte under några omständigheter, förmågan att älska, eftersom ”kärleken är en själens inriktning och inte ett själens tillstånd”.<sup>67</sup> Smärtan, som är nödvändigheten som tränger in i kroppen och i själen, rör alltså aldrig vid den punkt som är den blinda mekanismens motsats: kärlekens möjlighet – den gudomliga nödvändighetens krav – i en människas hjärta.

Den, vars själ förblir inriktad mot Gud, medan den är genomborrad av en spik, han är naglad fast vid världsaltets själva medelpunkt. Dess verkliga medelpunkt, som inte ligger i mitten; som ligger utanför tid och rum; som är Gud.<sup>68</sup>

Den lidande människans kärlek är renast uttryckt i den kristna passionsberättelsen, skriver Weil, och vi ser här en bildlig rest av denna, i spiken: kristus i fjärilen.<sup>69</sup> Men denna bild, denna idé, är inte bara en devis för extrema situationer, eller ett kategoriskt krav på en absolut självutplånande kärlek, utan en beskrivning av ett mer eller mindre konstant tillstånd för alla levande människor, lika mycket ett problem eller en svårighet som en ständig möjlighet för varje människa, en kamp i vardagen som aldrig upphör. Att denna kärlek, och denna kärlekens blick på världen, överhuvudtaget är möjlig menar

---

<sup>67</sup> Weil, *Väntan på Gud*, s. 98.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Det är inte bara frågan om ett fysiskt lidande, utan framförallt detta: när Kristus på korset inför sin död tvivlar på Guds närvaro: han är genomborrad av tomheten, utsträckt i kärlek framför världen. ”Vid sjätte timmen föll ett mörker över hela jorden och varade till nionde timmen. Och vid nionde timmen ropade Jesus med hög röst: *Eloi, Eloi, lamma sabachtani?* (Det betyder: Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?) [...] Med ett högt rop slutade Jesus att andas. Och då brast förhänget i templet i två delar, uppifrån och ända ner.” (Mark 15:33-38)

Weil är ett slags tecken på den gudomliga nåden, eller rättare sagt dess själva innebörd. Utan nåd kan inte människan erfara denna sanning om världen: att allt är nåd.

In the essay "Descente de Dieu" [...] she speaks of seeing all natural happenings and relations among natural things as forms of necessity, and she means there *mathematical* necessity. And she says this is a higher step than recognising simply that everything in nature is governed by "force," but that it is still not viewing material processes as examples of perfect *obedience* to the will of God, and that *this* step is not one for which there is any method: it is not a step which a human being himself can take, unless he is led to it by the reception of divine grace.<sup>70</sup>

Frågan är vad vi vill säga med att anta nåden som förutsättning för insikten om naturlagarnas sanna mening. Här kan man med fördel läsa Weils idé om nåden mot bakgrund av Leibniz svar på frågan om varför det finns något och inte inget i *De Rerum Originatione* [*Om tingens yttersta ursprung*] och varför detta något överhuvudtaget kan begripas eller tänkas. Leibniz har ett långt och elaborerat resonemang om hur vi måste acceptera att Gud är den nödvändiga första orsaken, garanten för världens existens och för att vi kan förstå den – vilket knyts till idén att Guds försyn råder i våra liv. Jag citerar utförligt så att Leibniz tänkesätt blir synligt:

It should be realized that, just as in the best constituted republic, care is taken that each individual gets what is good for him as far as possible, so the universe wouldn't perfect unless individuals were taken into account as far as is consistent with the universal harmony. There couldn't be a better standard in this matter than the *law of justice*, which lays down that everyone is to participate in the perfection of the universe, and to have personal happiness, in proportion to his own virtue and to the extent that his will has contributed to the common good. This vindicates the charity and love of God [...] The fact that minds are specially catered for in the universe shouldn't cause surprise, given certain facts about them. Minds are produced in the exact image of God. They relate to him not only as machines relate to their maker (as other things do), but also as citizens to their prince. [...] We must also accept that misfortunes, especially when they come to good people, only lead to the greater good of the sufferers. This is not only a theological truth concerning people, but is true in the natural world as well—e.g. a seed flung to the ground must undergo hardships before it bears fruit. Over-all one can say that short-term afflictions are long-term benefits, because they are short paths to greater perfection [...]<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Rhees, *Discussions of Simone Weil*, s. 87.

<sup>71</sup> G. W. Leibniz, *The Ultimate Origin of Things*, övers. Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1697b.pdf>, 2004, 2007 (hämtad 15.5.2017 kl. 17.26), 4ff.

Vi kan se flera likheter mellan Weils sätt att tänka och Leibniz resonemang men också vissa skillnader. Leibniz verkar exempelvis säga att allt som händer sker av nåd. Hos Weil är nådens verkningar mer prekära eller tvetydiga. Vi kan dock med hjälp av Leibniz resonemang förstå tankegången om relationen mellan tankarna och världen som analog med relationen mellan Gud och skapelsen – jag tror att Weil skulle skriva under på det mesta i detta resonemang. Men frågan återstår om nådens partiella frånvaro i världen: varför griper nåden ibland inte in, om vi antar den rimliga tanken att inte alla, eller snarare de flesta, inte ser naturlagarna som en reflexion av lydnaden under Gud? (Vilket skulle vara ett tecken på nådens frånvaro i deras medvetanden?) En tänkbar lösning på detta problem vore att anta att insikten om ”materiens innersta kärna” inte är en nödvändig konsekvens av nådens verkningar – vi kan tänka oss nåd utan insikt – men där insikten uppträder är det alltid av nåd. Med detta menas i så fall att tänkandet i sig självt har vissa gränser: somliga operationer kräver något utöver fantasi och deduktion. Nåden är alltså inte en intellektuell lottovinst, utan en given förutsättning för vissa insikter. Weil skulle mena, tror jag, att var och en som i uppmärksamhet tar emot världen i sitt intellekt – givet hennes stränga definition av begreppet uppmärksamhet – kommer att komma fram till samma resultat. Att ta emot nåden är på så sätt mindre att fråga efter den än att inte hindra den från att bryta in – i det tänkande och handlande livet.

Tänkande och handlande är på detta sätt knappast åtskilda, utan olika aspekter av ett och samma: en punkt i skapelsen, i en människa, där den opersonliga kärlekens kraft – den gudomliga nödvändighetens princip – överskrider den enskilda människans gränser, i denna människa.

### III. SLUTORD

Denna uppsats har försökt besvara ett antal frågor om nåd och nödvändighet, tvång och frihet, med hänsyn till Simone Weils tänkande. Frågorna har visat sig fortplanta sig på ett antal områden på ett inte alltid helt lätthanterligt sätt. Inte minst har frågan om nödvändighet djupa epistemologiska dimensioner, vilka blivit alltmer centrala för undersökningen. Saken har visat sig komplicerad framförallt eftersom det hos Weil finns ett begrepp om en mycket säregen form av determinism. Frågan om historiematerialismen som dök upp i fotnot 31 i kapitlet ”Vetenskap och sanningens metod” skulle förtjäna en vidare undersökning: hur tänker Marx kring frågan om rättvisans vara, kärlekens realitet och tänkandets möjligheter, med hänsyn till Weils kritik? Är hennes kritik missriktad eller kunde den utvecklas?

Vad uppsatsen har kommit fram till kring Weils etik torde stå klart: hur nödvändigheten som uppträder i universum har en djupare innebörd – inte helt olik hur Spinoza förstår saken – och för människan bär vittnet om möjligheten att underkasta sig sanningen; Gud. Underkastelsen har även en didaktisk sida, den är en fråga om kultivering av vetande eller en sensibilitet: utvecklandet av ett ”övernaturligt” sinne, vars rena uttryck är den totala uppmärksamheten. En fråga som i anslutning till dessa tankar öppnat sig för mig under skrivandets gång, har varit frågan om ”vem”. Om individen inte är handlingens eller tänkandets instans, var bor då handling och tanke? Om den goda handlingen är helt opersonlig, befriad från jagets intressen, *vem* är det då som handlar, givet att det varken är Gud eller människan utan snarare något tredje?

En ytterligare sak som denna uppsats också, parallellt med detta andra, sökt reda ut, har varit frågan om tänkandet och filosofin i relation till nåden och Gud, vilken kulminerade i föregående kapitel med jämförelsen mellan Weil och Leibniz. Frågan om Gud i filosofin förefaller mig vara allt annat än avslutad. Denna fråga har dock, föga förvånande, här inte kunnat beredas tillräckligt utrymme. Walter Benjamin skriver i artikeln ”On the Program of the Coming Philosophy” att den kommande filosofin måste

omförhandla relationen mellan filosofin och religiöst tänkande; religiösa erfarenheter.<sup>72</sup> För honom är det en fråga om att rädda Kants kritiska filosofi för framtiden, en fråga om filosofins möjligheter att säga något av värde: filosofin måste, inom ramen för det transcendentala analytiken, närma sig mänsklig erfarenhet på ett nytt sätt. Här tänker jag mig att Weil skulle kunna spela en viktig roll, framförallt hennes idéer om kroppen som tänkandets grund och idén om hjärtats realitet. Jag låter Benjamins vision avsluta:

Apparently, however, metaphysics is not distinguished solely by the illegitimacy of its insights, at least not for Kant, who would otherwise hardly have written prolegomena to it. Its distinctiveness lies, rather, in its universal power to tie all of experience immediately to the concept of God, through ideas. Thus, the task of the coming philosophy can be conceived as the discovery or creation of that concept of knowledge which, by relating experience exclusively to the transcendental consciousness, makes not only mechanical but also religious experience logically possible. This should definitely be taken to mean not that knowledge makes God possible but that it definitely does make the experience and doctrine of him possible in the first place.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Walter Benjamin, Bullock, Marcus Paul & Jennings, Michael William., *Walter Benjamin: selected writings*. Volume 1, 1913-1926, Belknap, Cambridge, Mass., 2004[1996].

<sup>73</sup> Benjamin, *Walter Benjamin: selected writings*, s. 104.

#### IV. LITTERATUR

- Barthes, Roland "Från verk till text", *Kris*, Stockholm, 1984
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Filosofins tröst*, Atlantis, Stockholm, 1987
- Cockburn, David, "Self, world and God in Spinoza and Weil",  
academic paper, Research Seminar in Philosophy Åbo Akademi 13.10.2003.
- Dostojevskij, Fjodor, *Brott och straff*, [Ny utg.], Wahlström & Widstrand, Stockholm,  
1990
- Herakleitos, *Fragment*, övers. Håkan Rehnberg och Hans Ruin, Propexus, Lund, 1997
- Larson, Kate, "Det korta uppehåll mellan impuls och handling, där en tanke kommer in"  
– Simone Weil om avskildhetens betydelse", *Svensk teologisk tidskrift*,  
Vol 85, Nr. 3, 2009
- Larson, Kate, *Everything important is to do with passion": Iris Murdoch's concept of  
love and its Platonic origin*, Department of Philosophy, Uppsala University,  
Uppsala, 2009
- Leibniz, *The Ultimate Origin of Things* [orig. *De Rerum Originatione*],  
övers. Jonathan Bennett,  
<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1697b.pdf>, 2004, 2007  
(hämtad 15.5.2017 kl. 17.26)
- McCoullough, Lisa, "Simone Weils Phenomenology of the Body",  
*Comparative and Continental Philosophy* 4.2, 2012
- Rhees, Rush, *Discussions of Simone Weil*, State Univ. of New York Press, Albany, 2000
- Solin, Kim, "Mathematics and religion: on a remark by Simone Weil", *Logic in  
theology*, Copernicus Center Press, Krakow, 2012
- Spinoza, Benedictus de, *Etiken*, 2. uppl., Thales, Stockholm, 2001
- Spinoza, Benedictus de, *Teologisk-politisk traktat*, Daidalos, Göteborg, 2016
- Tytti, Soila, "Sininen viikko – kysymys anteeksiannosta", *Elokuvat kertovat*,  
Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsingfors, 2013
- Waugh, Evelyn, *En förlorad värld: åter till Brideshead : kapten Charles Ryders andliga  
och världsliga minnen*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 2015

- Weil, Simone, *Att slå rot*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 1994
- Weil, Simone, *Lectures on philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978
- Weil, Simone, *Personen och det heliga: essäer och brev*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 1994
- Weil, Simone, *The notebooks of Simone Weil*, Routledge, London, 2004[1956]
- Weil, Simone, *Tyngden och nåden*, [Ny utg.], Artos & Norma, Skellefteå, 2010
- Weil, Simone, *Väntan på Gud*, [Ny utg.], Artos, Skellefteå, 2010
- Winch, Peter, *Simone Weil: "the just balance"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989