

# Uppmärksamhet

## Kan Simone Weil bidra till feministisk etik?

AF ULLA HOLM

---

*Udvikler mænd og kvinder forskellig moral? Findes der en kønnet etik? Spørgsmålene har været centrale i feministisk filosofi. Kan begrebet "opmærksomhed" som er udviklet af filosofen Simone Weil, bidrage til at gå bagom modsætningen mellem omsorg og retfærdighed?*

Jag skulle vilja visa att feminister intresserade av etik kan ha en del att hämta hos icke-feminister som Simone Weil och Hannah Arendt. Weils *uppmärksamhets*begrepp och Arendts *omdömes*begrepp borde kunna föra feministiska moralförståelser bortom en olycklig motsatsställning mellan fenomen som omsorg och rättvisa. I denna artikel fokuserar jag på vad Weil kan tänkas bidra med, medan ett arendtskt bidrag får vänta till ett annat tillfälle.<sup>1</sup> Men först några ord om mina utgångspunkter.

Akademisk filosofi har i Sverige länge präglats av analytisk filosofi – i stort sett av samma slag som dominerar den anglo-amerikanska. Moralfilosofin studerar normativa etiska system som utilitarism, deontologi och kontraktsbaserad rättviseetik; metaetiska granskningar av sådana systems struktur och element samt idag i viss mån även tillämpning av de normativa systemen.<sup>2</sup>

Bland främst amerikanska feministfilosofier uppstår under 1980-talet en mångstäm-

mig feminist-etisk debatt om huruvida kvinnor och män utvecklas moraliskt olika.<sup>3</sup> Från början kritiseras såväl de dominerande normativa som metaetiska teorierna för att vara dolt androcentriska bakom sina universaliserande anspråk och förutsatta antaganden om det handlande subjektet och dess moralförståelser.<sup>4</sup> Tidigt delar sig debatten i två ytterlighetspositioner. *Gynocentriska* feminister försöker systematisera omsorgsetiska ansatser utifrån kvinnors traditionsförmedlade moralförståelser sådana de utvecklats inom omsorgspraktiker. *Humanistiska* feminister vill istället utvidga modernitetens rättviseanspråk till att omfatta allt fler socialt underprivilegierade grupper av människor.<sup>5</sup> Samtidigt kritiserar de gynocentriska ansatser för att idealisera kvinnliga värden odlade under förtryck och hävdar att omsorgsetiken därmed stärker och berättigar orättfärdigt könade, asymmetriska strukturer.

Det finns även medlare. En del av dessa försöker innesluta omsorgsetiken inom ett utvidgat rättviseparadigm. Men det blir lätt ett kompletteringsprojekt. Omsorg blir något för den "lilla" världen och rättvisa något för den "stora" samt ett skydd för den lilla.<sup>6</sup> Vi har i ingetdera fallet kommit någon vart, hävdar andra, mer radikala medlare. De efterlyser *paradigmbrott* och menar att reaktionerna på omsorgsetiska ansatser uppvisar typiska tecken på ett sådant.<sup>7</sup>

Rättvisa och omsorg kanske samsas bättre inom andra moralförståelser än de av juridisk-etisk modell? Sådana alternativ behöver kanske inte vara historiskt nya? Men vare sig en paradigmkritiker på arendskt manér plockar pärlor ur tankehistoriens sediment (Arendt 1955, 8) för att nytänka fenomenen omsorg och rättvisa eller om hon/han försöker skapa helt nya begreppsramar för dem så måste vederbörande ta hänsyn till att de utgör existentiella dimensioner i våra mänskliga villkor. Att dekonstruera förtryckande androcentriska föreställningar om kön och könade praktiker

såsom naturgivna ses som ett feministiskt måste, som jag omfattar. Men vi måste också skilja på nödvändiga och icke-nödvändiga asymmetrier, på exploaterande och icke-exploaterande beroendeförhållanden mellan människor. Alla behöver vi omsorg från andra under perioder av våra liv (Gustafsson 1995). När jag som feminist ifrågasätter och vill förändra mänskligt ovärdiga beroendeförhållanden mellan könen, får jag inte samtidigt blunda för att det finns asymmetriska, svårfrånkomliga beroendeförhållanden mellan vuxna/barn, unga/gamla, friska/sjuka och så vidare – givna av vår mänskliga bräcklighet. Omsorgsgivarens moraliska ansvar kan till exempel vara att inte falla för frestelsen att förtrycka den svagare. Samtidigt som det torde vara ett feministiskt måste att motarbeta förtrycksutövning i *varje* form av asymmetrisk relation, kan jag inte ta för givet att *allt* vad kvinnor uppfattat såsom etiskt bjudande i förhållande till sina skyddslingar, bör förkastas såsom nietzscheansk "slavmoral", även om omsorgsarbetet utövats under mänskligt ovärdiga beroendeförhållanden. Om omsorgsaktiviteter blott ses som överloppsgärningar som en del, företrädesvis kvinnor, frivilligt ägnar sig åt, och om de inte speglas i etiska teorier, så torde det vara något fel på teorierna. Och inget annat än tradition, habitus och inrotade fördomar säger att det är kvinnor som ensamma ska stå för den omsorgen eller att män skulle lämpa sig bäst för etisk reflektion och teorikonstruktion. Omsorgsfenomenen *kräver* och har, vill jag hävda, alltid krävt etisk reflektion – åtminstone under utövande av omsorg.

#### BORTOM KÖNAD ETIK

Många har problematiserat könsaspekten i gynocentrisk omsorgsetik. Det vill även jag göra, men inte på moderna moralfilosofers eller humanist-feministers sätt. Kritiker skiljer inte alltid mellan deskriptiva, normativa och metaetiska nivåer. Jag menar att vi be-

höver betydligt fler beskrivningar av hur och vad olika, hitintills marginaliserade eller "ohörda" grupper av människor uppfattar som moraliskt bjudande innan vi utarbetar normativa etiska system. Jag är överhuvudtaget tveksam till om det är vad en filosof bör ägna sig åt. "Vi" är alltid ett problematiskt ord. Det är på den deskriptiva nivån jag vill förstå värdet av de gynocentriska ansatserna. Här behövs med andra ord mer empiri och det kan jag som filosof inte bidra med.

Vad jag kan göra är att metaetiskt ställa mer än besvara begreppsgranskande feministiska frågor om omsorgsförståelsers eventuella könadhet; om omsorgsutövares tysta eller tystade kunskaper; om gynocentriska moralförståelsers värdighet eller ovärdighet för normativ etik. Bör inte varje värdigt alternativ, feministiskt eller ej, ta utgångspunkt i åsikts- och värdepluralism på en deskriptiv nivå samt kräva kontextkänsliga, gärna narrativa förståelser av praktiker, erfarenheter, själv, andra, förnuft, emotioner och moral på en teoretisk nivå?

En näraliggande metaetisk fråga är om vi kan finna alternativa moralförståelser där element i gynocentrikens omsorgs-etiska ansatser stärker humanist-feministers krav på rättvisa och autonomi också för kvinnor. Sådana frågor kan kanske forma åtminstone *förutsättningen* för en flexibel, feministiskt influerad *etisk hållning* som kan utmana rådande paradigmet för moralisk kunskap. En sådan alternativ etisk hållning behöver inte pressa in våra moralförståelser i en maximalt elegant etisk teori av juridisk modell (Walker 1989, 16ff). Även om man renodlar typiska *deskriptiva* drag i gynocentrikens omsorgsetiska ansatser (Ruddick 1989, Holm 1993, 233ff), måste man inte hasta till normering eller se dem som radikalt nya. Etisk kanon har faktiskt förståelsekategorier för även traditionsförmedlad kvinnopraktikalitisk kunskap och moral – till och med hos en så androcentrisk tänkare som Aristoteles (Holm 1993, 179ff, 1997a, 1999).

Det är också här jag menar att filosofins

icke-feministiska mödrar som Simone Weil och Hannah Arendt kan hjälpa paradigmkritiker med att få omsorg och filosofi, etik och politik att befrukta varandra. Väl medveten om att både Arendt och Weil är föremål för kritik bland feminister, menar jag att de kanske medla mellan gynocentriska och humanistiska feminister med sina alternativa sätt att begreppsliggöra vad som är viktigt i en etisk hållning för vår tid.<sup>8</sup> Bägge levde i en tid där historien med kraft tvingade dem att förena politisk med etisk reflektion. Trots att de var skolade filosofer såg de sig inte som filosofer. De var nog inte bara kvinnligt anspråkslösa. De ville inte tvinga in sitt tänkande inom den akademiska filosofins kanoniserade ramar. Hos Arendt (1997, 1982) menar jag att det *omdömes*begrepp som hon blott hann skissa konturerna av och hos Weil det *uppmärksamhets*begrepp som upptar henne under hela hennes korta liv kan vara av värde för moralförståelser som varken könar omsorg och rättvisa eller sätter upp dessa fenomen dikotomt mot varandra. Vad kan då Weil tänkas bidra med? Arendts eventuella bidrag får som sagt vänta till en annan gång.

#### SIMONE WEILS BEGREPPSLIGA BIDRAG<sup>9</sup>

Simone Weil (1909-1943) publicerade inte mycket under sin livstid. De första textsamlingar som redigerades postumt innehöll de mystiskt/religiösa texterna från hennes tre sista år. Därigenom konstruerades en uppbyggelse-tänkande Weil, isolerad från den politiska aktivisten, filosofen, pedagogen och folkbildaren. Men ingendera av dessa olika Weil går att begripa utan de andra. Hon såg själv sitt reflekterande som en strävan efter *balans* mellan *uppmärksamhet* och *handling* – mellan *inre kunskap* och *yt-tre erfarenhet*. Andligheten ingår i en strävan att hitta en möjlig attityd till världens problem och lidanden i en mörk tid. Den är mer en filosofisk metod än en teologisk doktrin. Hon kunde inte acceptera

några som helst ideologiska eller religiösa dogmer.

Genom analys av deskriptiva och normativa drag i Weils uppmärksamhetsbegrepp vill jag visa den etiska hållning hon sökte. Det är svårt. Weil älskar paradoxer. Hon har höga krav på intellektuell ärlighet, särskilt sin egen. Längre kunde jag bara acceptera den filosofiska och politiska Weil, medan jag på min kammare tillät mig avnjuta skärpan i de mystiska texterna.<sup>10</sup> Jag försökte hålla isär dessa olika Weil. Det går inte. Fortfarande väljer jag dock att läsa de religiösa texterna med sekulära glasögon och är däri närapå viss om hennes gillande.<sup>11</sup>

#### UPPMÄRKSAMHET SOM DESKRIPTIVT BEGREPP

Simone Weil (1957, 31f.) upptäckte *attention* i fjorton-årsåldern som ett sätt att nå "sanningens rike" när hon förtvivlade över bristande intelligens jämfört med brodern. Begreppet går som en röd tråd genom hennes skriftställarskap, men fungerar olika i olika sammanhang och med olika uppmärksamhetsobjekt.

"Roten till det franska 'attention' är latinets 'ad tendere', det vill säga att sträcka sig mot. En annan dimension är tydligare i franskans 'attendre': 'att vänta på,' 'att förvänta sig,' och till och med 'att längta efter'" (Dietz 1988, 96f.). Weils mogna 'attention' innebär en förbidan, förväntan, mental förberedelse, lösgöring från manipulerande själv, en omsorgsorientering, en suspendering av kalkylerande tankeprocesser. Det är en attityd av tyst öppenhet gentemot världen, utan någon förväntan om vad man ska finna. Att vara uppmärksam är inte att "sträva", utan att "invänta".

I den 21-åriga Weils avhandling, *Science et Perception dans Descartes*, underförstås *attention* i redogörelsen för hur vi aktiva mänskliga varelser formar begrepp, varseblir och utvecklar instrumentellt, metodiskt tänkande för att komma till rätta med na-

Helena  
Schjerfbeck,  
*Mor og barn*,  
1917







turkrafterna. Med en aktivistisk tolkning av Descartes förvandlar hon drastiskt hans *cogito*, "Jag tänker, därför är jag" till "Jag kan, därför är jag" (Weil 1987b, 32).

I *Leçons de philosophie de Simone Weil* (1978) analyserar Weil från en materialistisk utgångspunkt hur den förreflektiva kroppen greppar i "medfödda och betingade reflexer" relationer mellan tingen i världen. Detta greppande ger en första klassifikation av en ordning, senare begreppslagd som ordnade serier i perceptionen. När "vi är på vippen att föda en tanke, föds den till en redan ordnad värld." (1978, 32) Det mentala går inte att komma åt introspektivt. Det upptäcks när kroppen möter motstånd. Motstånden begränsar kroppens rörelser, dess "dans" bland tingen i världen. Nödvändighet uppstår när medvetandet rekonstruerar motstånd till *hinder*. Frihet och nödvändighet är begreppsligt kopplade, och all "mänsklig utveckling består i att förvandla motstånd till hinder." (1978, 88) En begreppslig ordning rekonstrueras utifrån den rörliga, föreställningsförmögna, kroppens steg bland motstånden. Vi vänder oss bort en stund, söker efter medel, gör verktyg eller skapar abstrakta kalkyler, för att besegra det som begreppsligt konstrueras som hinder. Om medlen inte fungerar måste de bytas ut eller korrigeras tills de fungerar någorlunda.

Weil ser i unga år grekernas geometri som oöverträffad när vardagsmänniskan handskas med naturen. Analogt ser hon i sitt mogna tänkande en geometri i mänskligt liv, som i vår kultur och tid råkat i obalans. Om vi hittar tillbaka till en jämvikt människor emellan och mellan mänskligt liv och naturens ordning kan vi nå ett människovärdigt liv. En sådan balans kräver bland annat: *samttycke, makten att vägra, uppmärksamhet* på de olika partiska "läsningar" människor ger av världen och av varandra samt ett aktivt väntande på att komma bortom synbarliga motsägelser.

Weils *attention* är en själsfakultet i betydelsen utvecklad förmåga. Den måste trä-

nas för att bli en vana. I *Leçons...* (1978, 205f) skiljer hon *spontan* eller *ofrivillig uppmärksamhet* från *frivillig uppmärksamhet*. Spontan uppmärksamhet åtföljer alltid en emotion. När man är spontant uppmärksam kan man inte längre tänka på något annat än det uppmärksammade. Man är orörlig, fysiskt spänd och håller andan. Frivillig uppmärksamhet karakteriseras av tystnad, av att man inte låter sig tänka på något annat samt av att man alltid hindrar sig från att bli spänd och hindrar frivillig uppmärksamhet från att bli spontan. Den ena utesluter den andra. Det är frivillig uppmärksamhet som intresserar Weil. Men den har mycket lite att göra med viljekraft. Man måste tro på dess effekter innan man förvärvat den.

Genom att sätta frivillig uppmärksamhet över ofrivillig fjärrar sig Weil från betydelse som att uppmärksamma något noggrant, nyfiket eller granskande. Den uppmärksamma är inte medveten om att hon är det. Hon är vänd bort från sig själv. "Fullständig uppmärksamhet är likt det omedvetna" (1978, 95). Även om Weils uppmärksamhet inte är anspänning så är den en *negativ* ansträngning.

"Uppmärksamheten består i att bromsa in tanken, hålla den i beredskap, tom och öppen för sitt föremål; i att kvarhålla – i tankens närhet men på ett lägre plan och utan kontakt med den – de tidigare vunna kunskaper av olika slag, som man är tvungen att göra bruk av. Tanken skall i förhållande till de enskilda och redan formade tankarna vara som en man uppe på ett berg, vilken när han ser ut över landskapet framför sig, på en gång uppfattar en mängd skogar och fält under sig utan att särskilt betrakta dem. Och framför allt bör tanken vara tom, liksom i väntan, icke sökande någonting, men redo att ta emot sitt objekt i dess nakna sanning..." (Weil 1957, 75).

Ett uppmärksam "medvetande är mottagligt för upplysning" (Weil 1978, 92). Ett uppmärksam medvetande ger fri lejd åt "fantasin som utfyller tomhet" (Weil

1954, 92). När den förreflektiva kroppen "dansar" bland ting i världen så är inbillningen dess villiga instrument som föreslår bilder av situationen.

Denna uppmärksamhet söker lika lite som Arendts sokratiska tänkande vetenskap eller andra resultat. Den är inte längre instrumentellt metodiskt tänkande; inte kalkylering eller introspektion. Den är inte heller en emotion i strikt mening. Men den är begreppsligt knuten till kärlek genom att den privilegierar beredvillighet, öppenhet och mottaglighet gentemot nästan, sanningen, skönheten och godheten. Den liknar Platons förundran (*thaumadzein*). Att uppmärksamma är inte att sträva utan att vänta vaket, som när vi skriver och väntar "tills dess att det riktiga ordet av sig självt rinner till under pennan, sedan man nöjt sig med att avvisa de otillräckliga" (Weil 1957, 76). Är man otålig och rycker "i klasen, tappar man druvorna på marken" (Weil 1954, 163).

En sådan kontemplativ uppmärksamhet innebär respekt för vad vi uppmärksammar och befrämjar en *avskapelse* av jagets egenheter och själviskhet.<sup>12</sup> Men den kan vara skapande i en annan mening. "En konstnär skapar ett tillstånd av tystnad för sig så att själens krafter kan manas samman, men han ansvarar inte för själva inspirationen." (Weil 1978, 205f) Bland sammanade själskrafter finns en positiv dimension av fantasin; en vaket sensitiv, inte imaginär föreställningsförmåga. Dessutom utövas ett intellekt man inte yvs över då man inte är bundet av det när det utövas. Uppmärksamma kreativa ansträngningar är "som när man föder ett barn – man kan inte annat än att ta ut all sin kraft" (Weil 1954, 166).

Sådan kreativitet liknar skolstudiers förmåga att forma en uppmärksamhetens vana, förutsatt att eleven ägnar sig åt alla ämnen och gör alla uppgifter så korrekt som möjligt, utan hänsyn till naturliga talanger och intressen och utan tanke på goda betyg, examina eller framgång. Att gå genom studieåren "utan att hos sig utveckla

denna uppmärksamhet" är att gå "miste om en stor skatt" (1954, 78).

Hur paradoxalt det än kan låta, så kan misslyckade men uppmärksamma ansträngningar i att översätta en latinsk text eller att lösa ett geometriproblem en dag bära frukt, kanske på ett annat intellektuellt område: "Kanske ... en dag ... att bättre och lättare förstå en rad hos Racine" (1954, 70), eller att "göra en bättre skickad att en gång senare, när tillfälle erbjuder sig, ge en olycklig människa i hennes djupaste nöd exakt den hjälp, som kan rädda henne" (1954, 79).

#### DET OPERSONLIGA

Även kroppsarbete som bedrivs under rätta former kan befrämja uppmärksamhetens dygd. Men inte så som det är organiserat i industrisamhället. Politiskt urskiljer Weil två slags onda ting som ligger i vägen för en sant mänsklig organisering av kroppsarbete: det moderna person- eller snarare individbegreppet<sup>13</sup> å den ena sidan och kollektivbegreppet å den andra. Det är inte det personliga i en människa som inte får skadas. Det är det icke-personliga.<sup>14</sup>

Om arbetarna kände att det "är vanhelgande att degradera arbetet," skulle kraften i "deras motstånd" mot orättvisor inte komma i första hand från överväganden om "personliga rättigheter" och ekonomiska krav. Den skulle vara en icke-personlig "revolt ur djupet av hela deras väsen, vild och förtvivlad som hos en ung flicka, som man med våld ville spärra in på en bordell; och på samma gång vore det ett hoppets skri ur själens innersta" (Weil 1961b, 24). Detta förtvivlans och hoppets skri är tyst. Kollektiva lögner om personlig utveckling (ett privilegium för intellektuella och människor som inte behöver slita för brödfödan) och högljudda skri om personliga rättigheter står i vägen för att arbetarna skall bli medvetna om arten av orättvisa, om sina tysta protester och om kroppsarbetets värdighet. För att kunna höra den icke-personliga rösten inom sig och i varandra måste vi





*Christian Krogh, I Baljen, 1889*





utveckla uppmärksamhetsförmågan. För att kunna göra det krävs ödmjukhet (som inte är hörsamhet) och avskapelse (som inte är masokistisk självförnekelse) av det egoistiska och fantasm-drivna självet, personligheten.

“Denna del av Simone Weils verk är lättast att missförstå,” enligt Siân Miles (1986, 52). Och jag är benägen att hålla med om att det inte rör sig om någon “kvi-etistisk doktrin.” (52) Man tränar inte ödmjukhet genom kontemplativ uppmärksamhet för att låta “andra viljor tvinga sig på.” Man är engagerad utan att använda “vilje-kraft och högst medveten utan att vara själv-medveten.” (52) Den ödmjukhet som krävs är inte “motsatsen till arrogans” eller “innesluten i ens åsikt om en själv i jämförelse med ett personligt ideal.” Det kan inte “finnas något personligt ideal eftersom vad som är idealt i själva verket är icke-personligt.” Ödmjukhet är inte heller “någon ringaktning av ens personlighet jämfört med andras. Den är en radikal ringaktning av ens personlighet i jämförelse med vad som är icke-personligt i en.” Ett avskapat själv utför “bara de handlingar som” hon eller han “inte kan låta bli att utföra och de är i sin tur begränsade av den uppmärksamhetskvalitet som ges dem.” (52) En sådan avskapad människa kan inte skada sin nästa.

#### NORMATIVT BEGREPP

Weils *attention* är mer ett intrikat normativt än ett deskriptivt begrepp. Uppmärksamhet är en nödvändig förutsättning för mänsklig godhet. Den innebär förändring – andlig förändring. Man måste “försöka bättra sina brister, inte genom viljan utan genom uppmärksamhet” (1954, 163). Uppmärksamheten kan förändra vårt sätt att “läsa” världen och vår nästa. Den är en förändring i föreställningsförmågans känslighet och i attityd mot konkreta verkligheter. Den lämnar bakom sig förblindande dagdrömmeri, självtröstande lögner, själv-centrerade per-

spektiv, -ism-språk och fördummande propaganda. Sådan förändring är svår att nå. Våra naturliga böjelser motstår den. "Det finns något i vår själ, som hyser motvilja mot den äkta uppmärksamheten, en motvilja mycket häftigare än kroppens motvilja mot tröttheten. Detta något står mycket närmare det onda än vad det kroppsliga gör." (Weil 1957, 74f) Uppmärksamhetens motgift utvecklar vissa primitiva reaktioner, som kan ge måttstockar för adekvata "läsningar" av och handlingar gentemot medmänniskor. Det är kort uttryckt vad jag finner så upplysande i Peter Winchs läsning av Weil. Därför refererar jag hans argument ganska ingående.<sup>15</sup>

Weil grundar alltså vår begreppsbyggnad i primitiva, förreflektiva reaktioner på den värld vi rör oss i. I *Leçons...* (1978) lägger hon märke till en *skillnad* i reaktionerna på människor och på andra ting. I *Iliaden eller sången om styrkan* betonar hon en *radikal skillnad*.

"Människorna omkring oss har egenskapen att genom sin blotta närvaro hejda, dämpa ner, inverka på varje rörelse som vår kropp ämnar göra; möter vi en person på vägen, väjer vi på ett annat sätt än för en vägskylt; man reser sig inte, går inte, sätter sig inte ner på samma sätt, när man är ensam i sitt rum, som när någon annan är där" (Weil 1961a, 63f).

Våra reaktioner på människor och vägskyltar som konstituerar vår perception av dem är olika. Fastän Weil skiljer mellan våra reaktioner på människor och på andra ting tycks de ändå vara av samma slag. När vi stöter på någon reagerar vi antingen på en människa och respekterar hennes "makt att vägra" eller så reagerar vi som på ett ting och uppfattar över huvud ingen människa. Att se en annan människa är att medge ett visst slags hinder som konstituerar en gräns för hur man genomför sina projekt. Det finns vissa ting man *måste* göra och andra ting man *inte kan* göra. Dessa *måsten* och *kan-inten* är begreppsligt knutna till vad det är att se någon som en människa.

Vårt iakttagande av dessa gränser är internt relaterade till vårt fattande av vad slags varelse vi har att göra med.

Simone Weil introducerar här ett nytt nödvändighets-begrepp. Det liknar ett nödvändighetsbegrepp hon tidigare kopplat till vår begreppsformning av fysiska ting. Jag kliver åt sidan för en förbipasserande på ett sätt som visar att jag kan dra med henne i verkställandet av mina projekt bara om hon samtyckt till att bli så involverad. Att fastställa *detta* är att fastställa en ordning med mycket speciella begreppsliga drag som visar sig *i den andras beteende*.

I *Iliaden eller sången om styrkan* talar Weil om den makt blotta närvaron av en annan människa utövar. Att hon är där förhindrar handlingar man annars skulle vara benägen att utföra. Hennes närvaro ger "*le temps d'arrêt*", "det korta uppskov, som ensamt ger rum för hänsyn till medmänniskorna" (1961a, 73). Winch betonar den omedelbara, icke-reflektiva karaktären hos detta uppskov, som han kallar 'hesitation'. I "det korta uppehållet mellan impuls och handling" (1961a, 72) kan utvecklas ett speciellt sätt att tänka på våra medmänniskor. Begreppen *samtycke* och *temps d'arrêt* är centrala för begreppet *människa*. De ingår i "ens makt att vägra", som är förmågan att välja, fatta beslut och utöva praktiskt förnuft.

Det finns ett *ömsesidigt samband* i våra beteenden. Du respekterar min makt att vägra om jag är kapabel att vägra. Ibland beaktas min vägran av andra och ibland inte. Ett annat ömsesidigt samband råder mellan förmågan att samtycka och att bli 'läst' som att man kan. Normalt finns sådan jämvikt när maktbalans råder så att människors förmåga att vägra kan framtingas. När jag erkänner någons makt att vägra, erkänner jag vissa nödvändigheter jag måste iaktta när jag har med henne att göra.

Jag kan behandla någon annan involverad i mina projekt som ett rent materiellt hinder. Erkänner jag inte hennes makt att vägra och är hon i en position att genom-

driva egna önsknningar, med egen kraft eller andras hjälp, då kan jag förvänta mig problem med att förverkliga mina projekt. Jag erkänner oftast den andras makt att vägra även när jag vet att den inte kan genomdrivas. Jag svarar då på en annan sorts nödvändighet. Det finns vissa ting jag *måste* göra eller *inte får* göra utan den andras samtycke.

“De enda hinder som finns för yttringarna av vår vilja är de materiella hindren och det faktum att det finns människor runt omkring oss. Att dessa gränser vidgas i vår föreställning innebär vällust; allt som får oss att glömma hindrens verklighetskaraktär skänker en känsla av vällust. Detta förklarar, varför alla omstörtningar, såsom krig och inbördeskrig, vilka berövar existenserna runt omkring deras verklighetskaraktär och liksom gör människorna till marionetter, verkar så starkt rusande. Och även varför slaveriet i så hög grad behagar slavarnas herrar” (Weil 1961b, 14).

Här kontrasteras materiella motstånd mot vår vilja med det motstånd människor runtom oss tvingar på oss. Ifall den andra inte kan vägra och om jag behandlar henne som ett materiellt motstånd, så finns inget hinder.

“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. Detta är orsaken till att beväpnade människor handlar hårt och dåraktigt” (Weil 1961a, 72).

Driver en auktoritet igenom sanktioner mot att den maktlösa behandlas som materiellt motstånd, återges hon i någon mening makten att vägra. Sanktioner genomdrivs när en viss sorts attityd är *på sin plats*, det vill säga den som *måste* råda i de fall den andra inte äger makten att vägra. Detta andra “måste” kan i sig inte uttryckas i termer av sanktioner, utan i termer av ‘helig-

het’. “Mänskligt samtycke är något heligt” (Weil 1987a, 3).

“Vad är det egentligen som hindrar mig från att riva ut ögonen på mannen jag möter, om jag kunde göra det ostraffat, och det skulle roa mig? Fastän han är mig helig och okränkbar som helhet, är han mig inte helig ur alla synpunkter... Vad som skulle hålla [min hand] tillbaka är vissheten att om någon rev ut ögonen på honom, skulle hans själ slitas sönder av tanken att man tillfogar honom något ont” (Weil 1961b, 12f).

Winch prövar om det hela blir klarare med hjälp av skillnaden mellan fakta och värden. Faktuella motstånd genomdrivs då när normativa motstånd ignoreras. Vill vi få något gjort måste vi ofta strunta i andras samtycke. Makten att vägra utgör den måttstock eller *norm* gentemot vilken våra beteenden mot varandra bedöms. Men för Weil ligger människobegreppets grund och konstituering i de sätt på vilka vi *de facto* reagerar på varandra. Den citerade passagen är alltså i en mening en fakta-utsaga. Och i *Iliad*-passagen nämns inte heller något normativt vad gäller de olika sätt på vilka vi faktiskt reagerar på en människa och på en vägskylt. Men man kunde hävda att redan i beteendet finns ett erkännande av något normativt. Och Simone Weils beskrivning av våra reaktioner på varandra ger uppenbart akt på den norm som finns förutsatt i det beteende som respekterar den andras makt att vägra. Men samtidigt är sådant beteende ofta i konflikt med andra “primitiva” reaktioner.

#### “LÄSNING”

Knutet till en sådan norm innesluten i våra primitiva reaktioner finns i Weils mogna filosofi en uppfattning om *läsning* (*lecture*) som ger uppmärksamheten ytterligare en normativ dimension. *Läsning* bottnar i våra praktiska attityder gentemot världen och våra medvarelser på ett sätt som är analogt med sensering.



Aktivitet, praktiska attityder och de värden utan vilka en aktivitet inte går att förstå finns redan med vid begreppsformningen, de läggs inte till efteråt. Vi uppfattar en värdegenomsyrad värld för att de begrepp vi formar och tillämpar är värdegenomdragna, inte för att värdeneutrala begrepp kopplas till handling och de värden som följer med handling.

*Makten att vägra* är begreppsligt knuten till den paus (*temps d'arrêt*), som karakteriserar våra mänskliga mellanhavanden. Pausen kan utvecklas till attityder som kan beskrivas som *iakttagandet av en norm*. Begreppet medmänniska är ett begrepp för en varelse gentemot vilken en viss attityd är på sin plats. Tar man bort attityden så får vi ett annat begrepp.

Men vi iakttar inte alla alltid samma normer. Våra läsningar är inte enhetliga; de krockar; de är underkastade förändring och de kan manipuleras. Detta innebär för Weil en brist på rättfärdig jämvikt människor emellan:

“På samma sätt är det med tanken på att döda en människa, om den i fredstid kommer inifrån går den inte att läsa i det som framträder för oss, där läser man tvärtom ett förbud mot att handla så. Men i inbördeskrig, inför en viss kategori människor, är det tanken på att skona ett liv som är grundlös, som kommer inifrån, som inte går att läsa i det som framträder för oss. Den far igenom medvetandet, men den omsätts inte i handling. Ingen övergång är möjlig mellan ett tillstånd och ett annat, förändringen sker blixtnabbt – så länge det varar framstår vart och ett av dem som det enda verkliga och möjliga, och det andra verkar fullständigt överkligt” (Weil 1997, 248).

Kan vi läsa situationer, speciellt sådana som inbegriper andra människor korrekt? Att föreställa sig en “korrekt” läsning är att föreställa sig en läsning från Guds synpunkt. Men vi kan inte tillämpa begreppet läsning om Gud. Även om vi kunde, skulle det inte hjälpa oss att arrangera de situatio-

ner vi läser i en värdehierarki. Att tänka på värdeproblem så här gör dem dock konkreta. Att knyta föreställningen om läsning till läsares praktiska attityder är att knyta ett möjligt kriterium för en korrekt handling till ens motivation att handla enligt det.

Att läsa ett lån som “något som tycks ropa ut att bli återgäldat” betyder att se det i förhållande till utlånanen, inte bara i förhållande till ens egna projekt. Det kräver att jag uppmärksammar utlånanens situation och position och att jag då ser min egen position från en annan synvinkel. Sådan uppmärksamhet utvecklar de primitiva reaktionspauserna i våra mellanhavanden. Det “korta uppskov, som ensamt ger rum för hänsyn till medmänniskorna” (Weil 1961a, 73), visar möjligheten för framväxten av en människolivets “geometri”. Rumslig geometri utvecklas ur en primitiv geometri, genom våra kroppars rörelser. När geometrin utvecklats, kan vi korrigera våra perceptioner av tingen i världen som förvridits på grund av begränsade synvinklar.

En människolivets “geometri” skulle kunna utvecklas utifrån de karakteristiska pauserna i våra mellanhavanden med varandra. Den skulle analogt möjliggöra mindre partiska läsningar av och mindre förvridna perspektiv på varandra och korrigeringar av oss själva.

## RÄTTVISA

En sådan geometri är i Weils terminologi ‘övernaturlig’. Den går emot våra “naturliga” impulser att ofta handla mot och läsa varandra utifrån våra egna, partiska behov och intressen. Föreställningen om en övernaturlig jämlikhetsordning konstituerar Weils rättvise-begrepp. När hon arbetade för *De fria franska styrkorna* i London 1942-43 kritiserade hon mer eller mindre explicit i en par essäer rättighetsbaserad etik och politik (Weil 1987a, 1961b). Weil ifrågasatte de metafysiska förutsättningsantaganden som liberala individbegrepp och kontraktsteorier vilar på. Men hon ser även

föregångare i de “makt-är-rätt-resonemang” som hon menar antikens Rom förkroppsligade och som granskas i Platons dialog *Gorgias* och hos Thykydides. “Undersökningen av vad som är rätt utförs endast när det råder jämlik nödvändighet på bägge sidor. När det finns en part som är svag och en som är stark, görs det möjliga av den första och accepteras av den andra.” (Thykydides citerad i Weil 1987a, 1). Denna “naturliga” rättvisa är en kompromiss mellan fria, själviska agenter som i konkurrens respekterar vissa regler och begränsningar (ålagda av dem själva eller av auktoriteter som givits den makten i ett socialt kontrakt). En sådan rättighetsbaserad rättvisa är enligt Weil en bräcklig och sårbar legal konstruktion. I vissa fall kan det vara rättvist att skydda så kallade “mänskliga rättigheter” på detta legalistiska sätt. Men nöjer vi oss därmed kan det hända att vi förhindrar uppmärksamheten på verkliga olycka (*malheur*) och allvarliga former av orättfärdighet. Att bara acceptera en “naturlig” form av jämvikt mellan rättighetskrävande individer är att hetsa oss mot varandra då rättigheter oundvikligen krockar.

En fri strävan efter ömsesidigt samtycke är inte detsamma som en framförhandlad kompromiss mellan rationella intressestyrda agenter. Dessa är främmande för det övernaturliga även om de inte utövar rå styrka.

Weils rättvisa är inte heller ett resultat av en *kalkylerad* jämvikt mellan sådana rationella agenter. Det måste finnas en *konkret* dialog. Och i en fri strävan efter ömsesidigt samtycke måste vad som är rättvist i situationen i fråga förstås som sådan av alla inblandade parter, även av den som förtjänar ett rättvist straff (som i *Gorgias*). För Weil är rättighetspråket främmande för en sådan rättviseuppfattning. Det framkallar snarare en anda av köpslagan och gör oss uppmärksamma på den sorts rättfärdighet och “hänsyn till medmänniskorna” (Weil 1961a, 73) som begreppsligt konstrueras utifrån de korta prerefektiva uppskoven mellan impuls och handling i våra mellan-

havanden med varandra, förutsatt att vi tar dem till vara och fyller dem med reflektion.

Sådan rättvisa är en form av läsning som i ljuset av en *övernaturlig* ordning kan korrigera *naturliga*, partiska läsningar. Pausen får växa till ett erkännande av den andras existens, konkreta verklighet och makt att vägra. En uppmärksamhet som medger den reflektion som går emot våra andra primitiva benägenheter att betvinga den andra släpper in “rättvisans anda” i själen. En sådan anda är inte naturlig, den är övernaturlig eller “galen”, det vill säga “inget mindre än den ypperliga och perfekta kärleksgalenskapens blomma” (Weil 1987a, 9). Sådan galenskap involverar välvilja, omsorg eller medkänsla som *villkor* för rättvisan. De är inte motsatta. När de sätts upp mot varandra, “så är välvilja inget mindre än en nyck, ofta av låg härkomst, och rättvisan är inget annat än socialt tvång.” (Weil 1987a, 5)

Weils typ av rättvisa kräver att det måste finnas en källa till godhet i mänskliga relationer, nämligen att en fri strävan efter ömsesidigt samtycke faktiskt existerar även där makt- eller behovsbalans inte råder. Om man ser orättvisa i en konflikt räcker det inte att beväpna sig mot fienden och modigt utsätta sig för dennes vapen. Ty så gör bägge sidor i en konflikt. Nej, det som krävs är rättvisans anda, dvs kärlekens galenskap. Den kan vända “medkänslan till ett mycket mäktigare motiv för varje form av handling, inklusive kamp”, än ära och berömmelse. Indignation och mod hämtar i en anda av rättvisa sin styrka från en “öm medkänsla med fienden.” En sådan kärlek är sannerligen galen och innebär stora risker. Man kan inte löpa dem om man hänger sig åt “en stor sak, en kyrka eller ett land”. Men vi behöver inte vara oroliga. Sådan kärlek “bor inte i oss”. Vi är resonabla människor “som ägnar oss åt viktiga ting i denna värld” (Weil 1987a, 9). “Men om universum är en vis ordning, måste det ibland finnas ögonblick när, från det jordiska förnuftets synpunkt, blott kärlekens galenskap är resonabel” (Weil 1987a, 9f). Det

är här jag hade behövt balansera den platoniska och metafysiska Weil mot den aristoteliska och sinnevärldsliga Arendt. Ty även om de förefaller ganska olika så menar jag att de kan mötas via den förras uppmärksamhetsbegrepp och den senares omdömesbegrepp i en likartad etisk hållning till etiskt bjudande problem i världen. De talar om uppmärksamhet respektive omdöme som sätt att gå från fokus på konkreta händelser och individer till en opartisk förståelse av situationen. Där Weil går den "övernaturliga" vägen för att lösgöra sig från partiska attityder går Arendt (1982, 73) via en förmåga att fälla kantianska smakomdömen till en "utvidgad mentalitet" där hänsyn tas till en allt större gemenskap av omdömesfällare. Här finns dock mycket kvar att utarbeta och tänka vidare på vad gäller jämförelsen, men som sagt inte här.

Ska Weil lyckas som medlare mellan humanistisk och gynocentrisk etik, mellan universalism och partikularism, mellan rättvisa och omsorg krävs en uppmärksamhet som går bortom hennes person till hennes, akademiskt sett, anspråkslösa reflektioner.

## NOTER

1. Antydning om ett Arendtskt bidrag till feministisk etik, se Holm 1997b, c samt kommande avhandling av Berit Larsson, filosofiska institutionen, Göteborgs universitet.
2. Tyngdpunkten i Sverige ligger dock mer på utilitarism än på kontraktbaserade rättvisetorier som i USA. Men oavsett de normativa etiska systemens inbördes olikheter konstrueras de i enlighet med en teoretisk-juridisk modell. Se Walker 1998 och Blum 1994.
3. Om den så kallade 'Gilligan-Kohlberg-kontroversen' och den diskussion om bland annat essentialism, som den föranlett se hänvisningar i Holm 1993, 1997a.
4. Även om jag tagit min utgångspunkt i den amerikanska feminist-etiska debatten menar jag inte att den nödvändigtvis är den mest fruktbara för att förstå de fenomen som torde intressera en fe-

ministisk etik. Jag menar inte heller att det skulle saknas givande feminist-etiska diskussioner utanför filosofin eller utanför den analytiska filosofin i Norden. Ett intressant namn i detta sammanhang är förstått Kari Martinsen (1989, 1993), både i förhållande till komplexet "omsorg-moral-feminism" och i att hennes arbeten startar i materiella förståelser av kvinnors omsorgspraktiker vars etiska dimension fördjupas när hon rör sig mot en fenomenologisk förståelse. Hennes bruk av "det etiska kravet" hos Løgstrup hade varit intressant att jämföra med Weils' uppmärksamhetsbegrepp.

5. Se Young 1985 om termerna 'humanistisk' och 'gynocentrisk' feminism. Jag vill koppla dem mindre till könsidentitet och könsessens och mer till de traditionsförmedlade aktiviteter könen i de flesta samhällen hänvisas utöva, om än på kulturellt varierande sätt.

6. Gilligan (1987) talar om omsorg och rättvisa på ett sådant sätt att man ibland tolkat att hon hävdar att två oförenliga moralparadim skulle existera sida vid sida och komplettera varandra.

7. Blum 1994, Benhabib 1987, 1992b och Hekman 1995, argumenterar för att Gilligans arbeten antyder ett moralförståelsens paradigmbrott i kuhniansk mening, att omsorg och rättvisa måste kunna begreppsliggöras inom helt nya tolkningsramar.

8. Feminister ställer tyvärr ofta större krav på fullkomlighet hos kvinnliga än hos manliga tänkare

9. Då jag har lättare att läsa översättningar av Weil så refererar jag till dessa även om jag i texten anger den franska titeln. Citat ur verk som inte finns på svenska har jag själv översatt.

10. Mary Dietz (1998, 3-34) är också avvaktande inför Weils religiositet. Hon hanterar sin ambivalens genom att psykoanalysera Weil, och spårar uppmärksamhetsbegreppet biografiskt. En sådan ansats må säga en del om begreppets utveckling i relation till personen Weil. Men uppmärksamheten på hennes *begrepps-ekologi* och ärende går lätt förlorade.

11. Så gör även Murdoch 1971 och Winch 1989. Man kan finna gott om stöd i Weils texter för att inte tro på en Gud man aldrig mött. "Ateism kan rena vår Gudsförståelse" (Weil 1956, 126). Jämför dock Allen & Springsted 1994 som omfattande diskuterar detta.

12. Det franska ordet 'dépuissance' återges i svenska Weil-översättningar med 'avskapelse' och hos Iris Murdoch (1971) med 'unselfing'.

13. Weil (1961, 11ff) rasar mot den så kallade "personalismen", en slags existencialistisk rörelse. Jag



tror hennes term också fångar vad som avses med 'individen' i liberalistiska filosofier.

14. Men hon har även positiva begrepp för subjektivitet och kollektivitet. I Weil 1955, beskrivs i positiva ordalag ett organiskt framvuxet kollektiv rikt på mänskliga värden.

15. Större delen av detta och nästa avsnitt är refererat av Winch, 1989 s. 105. ff.

## LITTERATUR

- Allen, Diogenes and Springsted, Eric O (1994): *Spirit, Nature, and Community: Issues in the Thought of Simone Weil*. State University of New York Press.
- Arendt, Hannah (1955): *Men in Dark Times*. Hartcourt Brace & Company, London.
- Arendt, Hannah (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1997): Tänkande och moraliska överväganden, i: Holm Ulla M, Eva Mark and Annika Persson (red.) *Tanke, känsla, identitet*. Anamma förlag, Göteborg.
- Benhabib, Seyla (1987): The Generalized and the Concrete Other: the Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory. in *Women and Moral Theory*. (eds.) Eva Feder Kittay and Diana. T. Meyers. Roman and Littlefield, Totowa, N.J.
- Benhabib, Seyla (1992): The Debate over Women and Moral Theory Revisited. in *Situating the Self*. Polity Press, Cambridge.
- Blum, Lawrence A. (1994): *Moral Perception and Particularity*. Cambridge University Press.
- Dietz, Mary (1988): Between the Human and the Divine: The Political Thought of Simone Weil. Rowman and Littlefield, Totowa, N. J.
- Gilligan, Carol (1987): Moral Orientation and Moral Development. in Eva Feder Kittay and Diana. T Meyers. (eds) *Women and Moral Theory*. Rowman and Littlefield, Totowa, N. J.
- Gustavsson, Inger (1995): Etiken och den situerade människan: Om sättet vi umgås på, om värdeuniversalism och diskursetik (C-uppsats i praktisk filosofi, Göteborgs universitet).
- Hekman, Susan J. (1995): *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Polity Press, Oxford.
- Holm, Ulla M. (1993): *Modrande & praxis: en feministfilosofisk undersökning*. Daidalos, Göteborg.
- Holm, Ulla M. (1995a): Är moderskap djuriskt?, i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 16:1.
- Holm, Ulla M. (1995b): Behöver moralfilosofin feminister? i Claudia Lindén & Ulrika Milles *Feministisk bruksanvisning*. Norstedt, Stockholm.
- Holm, Ulla M. (1997a): Community Autonomy or Both: Feminist Ethics Between Universalism and Contextualism, i: Lilli Alanen, Sara Heinämaa and Thomas Wallgren (eds.). *Commonality and Particularity in Ethics*. London: MacMillan.
- Holm, Ulla M (1997b): Torgsamtal och berättelser från åskådarläktaren: om Hannah Arents motsträviga modernism. I *Vad menar dom egentligen?* (Humanistdagboken; 10). Göteborg.
- Holm Ulla M (1997c): *Tänkande och handlande i avslutad dialog*, in Holm Ulla M, Eva Mark och Annika Persson (red.) *Tanke, känsla, identitet*. Anamma förlag, Göteborg.
- Martinsen, Kari (1989) Omsorg, sykepleie og medisin: historisk-filosofiske essays . Otta.
- Martinsen, Kari (1993): Fra Marx till Løgstrup: om etikk og sanselighet i sygepeljen. Tano, Oslo.
- Murdoch, Iris (1971): *The Sovereignty of Good*. Ark London.
- Ruddick, Sara (1989): *Maternal Thinking*. The Women's Press. London.
- Walker, Margaret (1989): Moral Understandings: Alternative "Epistemology" for a Feminist Ethics, in *Hypatia* 4:2.
- Walker, Margaret (1998): *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. Routledge, London.
- Weil, Simone (1954): *Tyngden och nåden*. Bonniers, Stockholm.
- Weil, Simone (1956): *The notebooks of Simone Weil*. Vol. I. transl. from the French by Arthur Wills. Routledge & Kegan Paul. London.
- Weil, Simone (1957): Reflektioner över skolstudiernas nytta med tanke på kärleken till Gud. i *I väntan på Gud*. Bonniers, Stockholm.
- Weil, Simone (1961a): Iliaden eller sången om styrkan. i *Personen och det heliga*. Bonniers Stockholm.
- Weil, Simone (1961b): *Personen och det heliga i Personen och det heliga*. Bonniers Stockholm.
- Weil, Simone (1973): *Oppression and Liberty*. Transl. by Arthur Wills & John Petrie. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Weil, Simone (1977): *Simone Weil Reader*. (ed. by George. A. Panichas) Moyer Bell, Mt. Kisko, NY.
- Weil, Simone (1978): *Lectures on Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Weil, Simone (1986): *Simone Weil. An Anthology*. Ed by Siân Miles. Virago Press, London.
- Weil, Simone (1987a): Are We Struggling for Justice?, in *Philosophical Investigations* 10:1.

- Weil, Simone (1987b): Science and Perception in Descartes. I Weil, Simone: *Formative Writings, 1929-1941*. Ed. and translated by Dorothy Tuck, Mc Farland and Wilhelmina van Ness. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Weil, Simone (1997): En essä om läsning, i Holm Ulla M, Eva Mark och Annika Persson (red.) *Tanke, känsla, identitet*. Anamma förlag, Göteborg.
- Winch, Peter (1989): *Simone Weil: "The Just Balance"*. Cambridge University Press.
- Young, Iris. M. (1985): Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics, in *Hypatia*. 2.

## SUMMARY

*Simone Weil was certainly no feminist. Still her concept of attention may be helpful for feminists who want to go beyond some current orthodoxies, on the one hand modern theoretical-juridical models of ethics and on the other an impasse in feminist ethics between*

*gynocentric and humanist ethical approaches where such phenomena as care and justice risk to become opposites. These phenomena need alternative moral understandings or frameworks and Weil provides at least a beginning to an open-ended alternative. The genesis of her concept of attention is traced from a material grounding and focus on natural necessities to her mature conceptual ecology and focus on normative necessities in human relations and in the very concept of a human being. An attentive mind can discern this normativity and allow reflection to move beyond partial perspectives. In such a conception justice and care are not opposites, but rather presuppose each other.*

Ulla Holm.

Fil.Dr. Docent, Jämställdhetsforskare med inriktning på filosofi, Filosofi, Göteborg Universitet