

*Tidskrift för  
politisk filosofi*

Nº 1 2026 — årgång 30

Bokförlaget *Thales*

## → Att möta avgrunden: Viljan, omdömet och den demokratiska åsiktsbildningen<sup>1</sup>

Siri Sylvan

UNDER DE DRYGA 50 år som har passerat sedan Hannah Arendts bortgång har hennes tänkande varit föremål för en rad tolkningsdebatter. Arendts litterära sätt att skriva – både tillgängligt och ökänt osystematiskt – öppnar för vitt skilda läsningar. Vissa har tolkat henne som en radikal, rentav anarkistisk, teoretiker, medan andra har beskrivit hennes politiska hållning som konservativ. Beundrarna brukar betona de deltagardemokratiska inslagen i Arendts tänkande – kritikererna, å sin sida, har ofta pekat på dess påfallande elitism.

Den ofullbordade trilogin *The Life of the Mind* (2024) är kanske den text som tydligast bjuder in till motstridiga tolkningar. I den första delen, *Thinking* (2024a), betonar Arendt sambandet mellan tänkande och moral och föreslår att vanan att tänka skulle kunna göra oss mindre benägna att begå onda handlingar. Samtidigt är det oklart vilken betydelse detta påstående har för hennes politiska tänkande i övrigt. Arendt gör en skarp åtskillnad mellan tanke och handling och menar att det bristande omdömet hos stora tänkare som Platon och Heidegger speglar en *déformation professionnelle* – ett »filosofens felslut» som uppstår när politiskt handlande betraktas ur tänkarens perspektiv (2018: s. 430). Tänkande kan därför inte entydigt förstås som en politisk dygd. Den andra delen, *Willing* (2024b), är än mer mångtydig och svårgenomtränglig. En central tvistefråga har varit om Arendts resonemang i denna volym bör förstås som ett uttryck för decisionism – uppfattningen att politiska och moraliska principer saknar grund i ett universellt förnuft, utan speglar viljan hos den högsta beslutsfattaren – eller om analysen tvärtom ska tolkas som ett försök att övervinna den godtycklighet som präglar hela den idétradition som förstår politisk frihet i termer av suveränitet.

Gåtfullheten som omger *The Life of the Mind* beror delvis på att verket förblev ofullbordat. Vid tiden för sin död hade Arendt just avslutat

den andra delen. Den sista volymen, *Judging*, hann hon aldrig skriva. Arendt beskriver omdömet som vår förmåga att bedöma det specifika: att kunna skilja mellan rätt och fel, ont och gott, fult och vackert – inte på en teoretisk eller abstrakt nivå, utan i mötet med enskilda ting, personer och händelser (2024a: s.199; 2024c: s. 473; 1992: s. 13–14). Denna förmåga handlar alltså om att kunna se något allmängiltigt – som rättvisa eller skönhet – i det specifika och enskilda som vi ställs inför. Att fälla omdömen är det vi gör när vi säger sådant som att *den här* rosen är vacker eller *det här* kriget är fel, utan att härleda dessa ståndpunkter från en allmän regel eller definition av vad som är vackert eller fel i allmänhet (1992: s. 13–14).<sup>2</sup> Arendts behandling av omdömesbegreppet kan dock inte betraktas som en färdig teori. Hon gav aldrig någon systematisk presentation av sin syn på detta begrepp, som hon beskrev som »den mest politiska av människans mentala förmågor» (2024c: s. 473). Snarare är omdömet ett återkommande tema i Arendts reflektioner, en tanketråd som löper genom olika essäer och föreläsningssanteckningar.

I denna essä presenterar jag min tolkning av Arendts syn på viljan och omdömet samt vad dessa begrepp kan säga oss om innebörden av en demokratisk åsiktsbildning. För detta syfte kommer jag särskilt betona de allra sista sidorna av den andra volymen. Dessa sidor är avgörande för att förstå det problem som Arendt avsåg att bemöta med sin teori om omdömet. Det är här hon identifierar den återvändsgränd som alla teorier om politisk frihet tycks hamna i: den »avgrund» av godtycke och slumpmässighet som tycks vara inneboende i vår förmåga att initiera något nytt (2024b: s. 367–386). Den akademiska diskussionen om Arendts syn på viljan har som tidigare nämnts främst kretsat kring frågan om decisionism. Min uppfattning är dock att denna diskussion är missriktad. Den centrala frågan, ur Arendts perspektiv, var inte hur vi kan övervinna godtyckligheten och komma fram till bedömningar som är förnuftiga eller korrekta i någon mening. Problemet som upptog henne var av ett mer existentiellt slag: vad innebär det att bejaka friheten *trots* dess avgrundslika godtycke? Och vidare: under vilka förutsättningar är det möjligt för människor att bära den enorma börda som följer med deras tillstånd som fria varelser?<sup>3</sup>

Styrkan i denna tolkning är inte enbart att den möjliggör en mer sammanhängande förståelse av Arendts politiska tänkande. Den visar också på hennes unika relevans för samtida demokratiteori, som lig-

ger i hennes sätt att belysa demokratins existentiella grundvalar. Förutsättningen för en demokratisk offentlighet – ett frihetligt rum som består över tid – är inte bara att medborgarna är villiga att resonera tillsammans om gemensamma angelägenheter samt att de har förmågan att dra välgrundade slutsatser utifrån dessa överläggningar. Utöver detta kräver demokratin även att medborgarna förblir villiga och kapabla att bejaka sin demokratiska frihet genom att gång på gång ta sig an bördan av att aktivt använda sitt eget omdöme. Att använda sitt omdöme handlar med andra ord inte enbart om att kunna avgöra vad som är rätt och fel – det är också därigenom vi bekräftar vårt demokratiska medborgarskap och betalar frihetens pris.

## Viljan: Spontanitetens källa och Arendts påstådda decisionism

ARENDS KRIK AV suveränitetsbegreppet är välkänd. Uppfattningen att politisk frihet kan förstås i termer av självbestämmandet hos en *volonté générale* – en suverän allmänvilja – är enligt henne en allvarlig missuppfattning. Denna syn på frihet är stum och monologisk, i grunden oförenlig med det enkla faktumet att mänskligheten bara existerar som pluralitet (Arendt 2016: s. 33). Problemet med denna sammanblandning av frihet och suveränitet är inte enbart att den skapar illusionen av en grundläggande motsättning mellan frihet och mångfald. Den bjuder dessutom in till en despotisk syn på demokrati som ett styre som saknar gränser, så länge makten läggs i »Folkets» händer. Arendt återkommer flera gånger till att politisk frihet endast kan existera inom ramarna för ett konstituerat offentligt rum (2004b: s. 16; 2021: s. 26). Den konstitutionella uppgiften att fastslå grunderna för samhället behöver därför tas på största allvar – annars riskerar även genuina strävanden efter frihet att förvrängas till sin motsats.

Arendts motvilja mot suveränitetsdoktrinen genomsyrar hennes analys av den franska respektive amerikanska revolutionen i boken *Om revolutionen* (2021). Enligt henne begick de franska revolutionärerna ett ödesdigert misstag när de formulerade sitt politiska projekt som en kamp för att utrota nöden. Därigenom bortsåg de från att frihet kräver mer än bara befrielse (2021: s. 23–24). Frihet är en politisk *bedrift* – den uppstår inte automatiskt så fort de gamla tyrannerna har

störtats och andra hinder, som fattigdom, har undanröjts. I Arendts ögon var detta den avgörande skillnaden mellan den franska revolutionen och dess mer lyckosamma amerikanska motsvarighet: de amerikanska revolutionärerna tog den konstitutionella uppgiften på allvar. De förstod att de var tvungna att »bygga ett nytt hus där friheten kan bo» (2021: s. 31).

Arendts skepsis mot alla försök att teoretisera politisk frihet i termer av folkviljans suveränitet är än mer uttalad i essän *Vad är frihet?* från 1961. Där slår hon fast att frihet i förhållande till politiken inte är ett viljefenomen (2004b: s. 165). Hon gör även åtskillnad på politisk och filosofisk frihet. Den filosofiska friheten – den »inre frihet» vi kan nå genom att dra oss tillbaka till vår privata sfär, som är otillgänglig för andra och därmed immun mot yttre tvång – är enligt henne av sekundär betydelse. Denna frihet är härledd ur en mer ursprunglig erfarenhet av att vara fri *i världen*: »det som gjorde att [människan] kunde förflytta sig, komma hemifrån, bege sig ut i världen och möta andra människor i ord och gärningar» (s. 162). Om vi inte först hade upplevt frihet i världen hade vi aldrig kunnat upptäcka den inom oss själva. »Det är i umgänget med andra vi först blir medvetna om friheten och dess motsats, inte i umgänget med oss själva» (s. 162). Arendt avvisar därmed idén att en filosofisk »inre frihet» kan stå som modell för politisk frihet. Friheten vi kan uppleva inom oss själva är inte autentisk. Snarare bör jakten på inre frihet förstås som en reaktion på bristen på frihet i världen – en reaktion som riskerar att ytterligare spä på den alienation som redan driver människor bort från offentligheten, vilken till syvende och sist är den enda plats där en verklig frihet kan komma till stånd.

Det finns kort sagt gott om stöd för tolkningen att Arendt formulerade sin politiska teori i direkt kontrast till den idétradition som förstår frihet i termer av folkviljans suveränitet. Arendts frihetsbegrepp är rumsligt och pluralistiskt – frihet är enligt henne något som enbart kan existera inom ramarna för ett offentligt rum, en plats som regleras i lag och som delas av människor i plural. Att vilja och befalla, skriver hon, »har inget med frihet att göra utan är en fråga om styrka eller svaghet» (2004b: s. 166). Denna frihetssyn är varken liberal eller republikansk: det Arendt beskriver är inte friheten att välja utan friheten att *börja* – »att framkalla något som tidigare inte existerade, som inte

var givet, inte ens som föremål för tänkande eller fantasi, och därför faktiskt inte gick att veta något om» (2004b: s. 165). Arendts frihetsbegrepp bygger således på ett erkännande av människors ömsesidiga beroende och står i skarp kontrast till idén om den suveräna viljans »frihet» att tvinga andra till lydnad.

I Arendts sista verk kan det dock framstå som att hon avviker från sin tidigare ståndpunkt och omfamnar en syn på viljan som verkar mer politisk, om än fortfarande svår att förena med andra viktiga delar av hennes teoribygge. I *Willing* spårar hon viljans filosofiska historia och hittar två separata föreställningar. Den första är den välbekanta idén om viljan som förmågan att välja – »en *liberum arbitrium* som fungerar som en skiljedomare vid målkonflikter och fritt överväger vilka medel som kan användas för att uppnå dem» (2024b: s. 335). Men Arendt identifierar även ytterligare en föreställning om viljan som ligger betydligt närmare hennes eget frihetsbegrepp: föreställningen om viljan som källan till spontanitet – det vill säga ursprunget till det Kant beskriver som vår förmåga att inleda »en ny tidsserie», och nära förbundet med Augustinus resonemang om att människan har begåvats med förmågan att initiera nya begynnelse eftersom hon själv är just en ny begynnelse (2024b: s. 335).

Denna andra idé om viljan – som Arendt alltså hämtar från Augustinus och Kant, men också Duns Scotus – uttrycker en insikt om att slumpmässighet och godtycke är priset vi måste betala för vår frihet. För Arendt framstår denna insikt som en upptäckt av oerhörd betydelse. Hon hävdar nu att det yttersta beviset för frihetens existens ligger just i upplevelsen hos det viljande jaget: medvetenheten om att man *hade kunnat* avstå från att göra de val som nu har blivit till ett faktum, att man *hade kunnat* besluta annorlunda (2024b: s. 335). Viljan, skriver hon också, »är antingen ett organ för fri spontanitet som vägrar låta sig bindas av de kausalkedjor av skäl och orsaker som annars skulle styra den, eller så är den blott en illusion» (2024a: s. 195). I *The Life of the Mind* framställer Arendt med andra ord plötsligt viljan som frihetens källa – ursprunget till vår förmåga att börja något nytt. Samtidigt beskriver hon även viljan som »laglös» i sin absoluta autonomi. Det viljande jaget lyder inte under några regler. Viljan talar med en högsta befälhavares röst, omöjlig att beveka med någon yttre lag eller kausalitet. Den låter sig inte avgöras av vare sig begär eller för-

nunft. Som Arendt uttrycker det, med en hänvisning till Henri Bergson: i förhållande till alla sådana bevekelsegrunder fungerar viljan »som en slags statskupp» (2024a: s. 195).<sup>4</sup>

Flera av Arendts uttolkare har diskuterat denna synbara omvärdering av viljebegreppet och påtalat de motstridigheter som tycks följa av den.<sup>5</sup> En central fråga är huruvida Arendts omsvängning i *Willing* leder henne att omfamna en slags förtäckt decisionism, liknande den som företräds av den tyske rättsfilosofen och nazisten Carl Schmitt. Genom att spåra alla mänskliga handlingar – alla begynnelse – tillbaka till viljans spontana nycker verkar Arendt plötsligt ge uttryck för en schmittiansk syn på politik: att alla politiska normer, regler och institutioner saknar en förnuftig legitimitetsgrund, och att hela den politiska ordningen därför ytterst bör förstås som ett uttryck för ett suveränt beslut.

Som Andreas Kalyvas påpekar finns det en slående likhet mellan Arendt och Schmitt i hur de betonar politikens extraordinära element. »Båda tänkarna använder begreppet konstituerande makt för att uppmärksamma det radikala ögonblicket när något nytt grundläggs, det radikala i alla avbrott och kursändringar, det radikala i grundläggandet av en ny begynnelse» (Kalyvas 2004: s. 324). Dessutom »använder båda termen »mirakel» för att beskriva den initierande kraften hos beslutet (Schmitt) respektive handlingen (Arendt)» (s. 324–5). Arendts sätt att belysa den politiska handlingens gränsöverskridande och godtyckliga karaktär – dess »avgrund och slumpmässighet» – tycks därmed bjuda in till en schmittiansk syn på politik som ett i grunden mirakulöst fenomen som står bortom lag och rätt.

Även teoretiker som Jürgen Habermas och Seyla Benhabib, som på många sätt ställer sig sympatiska till Arendts politiska tänkande, har reagerat på detta inslag av extraordinaritet. Deras slutsats är att Arendts teoribygge har en avgörande brist: ett underskott på normativitet. Enligt Habermas ligger Arendts viktigaste intellektuella bidrag i hur hon framhäver politikens intersubjektiva natur – hennes beskrivning av allt agerande som *inter*-agerande, samt hennes idé om att alla politiska gemenskaper är beroende av stöd underifrån, att de upprätthålls av »en mening som många offentligen instämmer i» (1977: s. 17).<sup>6</sup> Han beklagar dock att Arendt misslyckas med att formulera en kritisk måttstock som tillåter oss att skilja på verkliga och inbillade överty-

gelser, och att hennes teori bygge därmed saknar en idé om politisk legitimitet – det vill säga en metod eller procedur för att nå fram till en politisk vilja som är både gemensam och rationell (1977: s. 22). Arendt undviker att formulera en fast grund för sin teori och därmed menar Habermas att hon öppnar »en gapande avgrund mellan kunskap och åsikt som inte kan överbryggas med argument» (s. 23).

Benhabib gör en liknande tolkning. Hon berömmar Arendts sätt att beskriva politiska handlingar som något som äger rum inom ett nät av mänskliga relationer, och hon beundrar även Arendts kreativa omtolkning av Kants begrepp »utvidgat tänkande» (»enlarged mentality», Benhabib 1988).<sup>7</sup> Enligt Arendt hämtar omdömet sin särskilda kraft ur möjligheten att nå en överenskommelse med andra (2004a: s. 234). När vi formar en bedömning – en åsikt – måste vi först befria oss från de särskilda omständigheter som präglar vår egen bild av världen och leva oss in i hur den framstår för alla andra, som har en annan ställning och därmed ett annat perspektiv. Att använda sitt omdöme kräver på så sätt ett »utvidgat sätt att tänka» – omdömet »kan inte fungera i strikt isolering eller avskildhet; det behöver närvaron av andra »i vilkas ställe» det måste tänka, vilkas perspektiv det måste ta hänsyn till, och utan vilka det aldrig får tillfälle att alls träda i kraft» (2004a: s. 234).

Det Benhabib hämtar från Arendt är alltså en idé om diskursiv validitet som stämmer väl överens med hennes egen deliberativa demokratiteori: att våra politiska åsikter blir mer allmängiltiga om de formats i en deliberativ process som för samman en mångfald av perspektiv. Däremot vänder hon sig mot Arendts rigida uppdelning mellan moral och politik. Arendt betraktar moral som något som rör relation mellan jaget och mig själv: moral handlar om att stå på god fot med sitt eget samvete och är därmed ett begrepp med begränsad relevans för den politiska samlevnaden av den mångfald av människor som delar en gemensam värld. Arendts tänkande vilar inte på en fast grund av moraliska principer och imperativ. Faktum är att hon ofta gav uttryck för den existencialistiska uppfattningen att alla absoluta värden har förlorat sin auktoritet i moderniteten, i och med sekulariseringen och förlusten av tron på himmel och helvete. Som tidigare nämnt beskriver Arendt omdömet som vår förmåga att skilja mellan rätt och fel (2024c: s. 497). Ändå skulle hon inte beskriva denna förmåga som »moralisk», eller gå med på att medborgare har en moralisk

förpliktelse att delta i en procedur av utvidgat tänkande. För Benhabib framstår denna skarpa uppdelning mellan politik och moral som svår att förena med Arendts tänkande i övrigt – hennes syn på centrala begrepp som offentlighet, makt, och politisk gemenskap. I slutändan, menar hon, leder denna skarpa gränsdragning till att Arendt bortser från just de normativa principer som hennes egna begrepp tycks förutsätta (Benhabib 1988: s. 48).

Linda Zerilli bemöter denna invändning – övertygande, i min mening – med att hävda att Arendts kritiker har missuppfattat problemet som hon försöker lösa. Enligt Zerilli missar alla anklagelser om decisionism målet: Arendt varken avfärdar eller bjuder in till en decisionistisk åskådning eftersom hon inte förstår den politiska processen i termer av viljebildning – »genom att bryta med den filosofiska tradition som sätter viljans frihet i centrum avfärdar Arendt även uppfattningen att demokratisk politik kan förstås som bildandet av en gemensam vilja, oavsett om denna vilja kan sägas vara rationell eller inte» (Zerilli 2016: s. 190). Den centrala frågan för Arendt var inte hur man kan nå en rationell lösning på konflikter mellan motstridiga åsikter och perspektiv. Zerilli menar i stället att hennes fokus var riktat mot »frågan om vad det innebär att dela en gemensam värld» (2016: s. 10). Enligt denna tolkning hade Arendt aldrig för avsikt att formulera en politisk metod för att komma fram till förnuftiga och legitima slutsatser. Det hon studerade var omdömet som en *världsbyggande praktik* – det vill säga praktiken varigenom vi skapar och upprätthåller det offentliga rum som utgör själva skådeplatsen för vår frihet (2016: s. 262–281).

## Frihetens avgrund och *Novus Ordo Saeculorum*

I RESTEN AV denna essä bygger jag vidare på Zerillis argument och ger min tolkning av vad det innebär att förstå omdömet som en världs-skapande praktik. Mitt förslag är att Arendts omdömesbegrepp måste läsas som ett svar på den återvändsgränd hon identifierar i slutet av *Willing*, i avsnittet med titeln »The Abyss of Freedom and the *Novus Ordo Saeculorum*» (2024b: s. 367–396). I denna avslutande del av boken överger Arendt den filosofiska diskussionen om viljan och återvänder i stället till frågan som står i centrum för hela hennes politiska tänkande: vad det innebär att lägga grunden för något nytt. Här upprepar

hon också uppfattningen att politisk frihet måste förstås som väsensskild från den filosofiska friheten, eftersom politisk frihet

givetvis är en egenskap som tillhör det agerande jaget (»jag-kan»), inte det viljande jaget (»jag-vill»); och eftersom det är en erfarenhet som tillhör medborgaren snarare än människan i allmänhet är det något som enbart kan komma till stånd inom ramen för en gemenskap, där många lever tillsammans och vars samvaro i ord och handling redan regleras av ett stort antal förbindelser – lagar, traditioner, vanor, och liknande (2024b: s. 372).

Enligt Arendt finns det inget sätt att omvandla idén om den suveräna viljans frihet till ett frihetsbegrepp som är politiskt och pluralistiskt, en frihet som inte uppnås på bekostnad av andras frihet. Hennes avfärdande av hela den idétradition som vilar på denna frihetsyn uttrycker en vägran att acceptera att frihet och mångfald skulle ingå i ett motsatsförhållande. Vår frihet som medborgare, menar hon, *möjliggörs* av att vi lever tillsammans i en gemensam värld, eftersom »ingen människa kan handla ensam» (2024b: s. 372). Det är genom vår samlevnad med andra som ett utrymme för agens kan uppstå, och det är endast inom detta utrymme som friheten kan förverkligas. Påståendet att Arendts sista verk markerar ett avbrott från hennes tidigare uppfattningar framstår därför som kraftigt överdrivet. För Arendt är frihet och suveränitet inte bara två väsensskilda begrepp – de är dessutom oförenliga med varandra (2004b: s. 179). Denna övertygelse behöll hon livet ut.

Arendt är däremot inte omedveten om den knipa som även hennes eget frihetsbegrepp hamnar i. Hennes syn på frihet som friheten att handla – att inleda nya begynnelse – ställer oss återigen inför problemet med hur vi ska se på det godtycke som tycks finnas i varje konstituerande handling, och som därmed framstår som frihetens envetna följeslagare. Denna knipa blir särskilt uttalad i tider av revolution och omställning, när vi ställs inför glappet mellan befrielse och frihet, vilket Arendt nu beskriver som en »avgrund».

Arendt skriver i *Om revolutionen* att det just är uppgiften att grundlägga något nytt – en ny politisk samfällighet – som föranleder behovet att återopa en »högre lag», en slags gudagåva som kan tjäna

som en stabil legitimitetsgrund för våra förehavanden just i kraft av sin utompolitiska karaktär.

De som kommer samman för att upprätta ett nytt styre är själva inte konstituerade, det vill säga saknar auktoritet att åstadkomma vad de föresatt sig att göra. Den onda cirkeln visar sig inte i det vanliga lagstiftningsarbetet, utan i stiftandet av den grundlag eller författning som alltifrån denna stund förmodas inkarnera den »högre lag» varifrån alla lagar ytterst härleder sin auktoritet (Arendt 2021: s. 229)

Arendt avfärdar dock alla försök att bryta cirkeln genom att åberopa en högre, utompolitisk makt – vare sig det rör sig om absoluta värden som Sanning eller Förnuft, eller om viljan hos någon föreställd gudomlighet som »Folket». Hennes skepsis gentemot tilltron till absoluta värden kommer inte enbart ur farhågan att dessa kan användas för att legitimera våldshandlingar, vilket hon ansåg blev fallet i den franska revolutionen. Hennes uppfattning är dessutom att alla sådana försök att åberopa en högre makt i grunden är lönlösa, eftersom den moderna samtiden kännetecknas just av förlusten av absoluta värden. Enligt Arendt blev denna förlust ett obestriddigt faktum i och med totalitarismens framväxt. De totalitära regimernas uppkomst under 1900-talet visade att de principer som tidigare ansetts eviga och självförklarande – som betraktats som en del av en »gudomlig» eller »naturlig» rätt – i själva verket inte var annat än »en uppsättning seder, bruk och vanor, som kunde bytas ut mot en annan uppsättning med samma lätthet som om det hade handlat om att ändra på reglerna för bordsskicket hos en individ eller ett folk» (Arendt 1994a: s. 740). Lärdomen är enligt Arendt att vi inte längre kan förlita oss på några traditionella ledstjärnor. I den moderna samtiden behöver vi hitta ett sätt att bruka vårt omdöme utan att famla efter en högre lag.

Om frihetens grundvalar inte kan hämtas vare sig från en uppsättning absoluta värden eller från viljan hos en suverän befälhavare – hur ska vi i så fall förstå denna »mirakulösa» mänskliga förmåga att initiera något nytt? På de sista sidorna av *Willing* skriver Arendt att alla existerande teorier om frihet i slutändan är bristfälliga, eftersom ingen av dem lyckas ge ett tillfredsställande svar på frågan om frihetens konstitution. Det bästa vi har är Augustinus idé om att människor helt

enkelt »är skapade för den till synes paradoxala uppgiften att inleda nya begynnelse, eftersom de själva är begynnelse och därför har fått förmågan att inleda något nytt» (2024b: s. 386). Resonemanget antyder att friheten inte härstammar från vår kreativitet eller intelligens utan i stället kommer ur vår natalitet – enkelt uttryckt, att vi får vår frihet med födseln. Men även denna förklaring är som Arendt påpekar »något grumlig», eftersom det antyds »att vi är *dömda* till frihet enbart genom att ha satts till världen, oavsett om vi uppskattar friheten eller förfasas över dess godtycklighet, är »nöjda» med den eller försöker undfly ansvaret genom att söka skydd i någon form av fatalism» (2024b: s. 386, kursivering i originalet). Att gå med på detta vore det samma som att betrakta friheten som vårt »öde» och därmed som en nödvändighet, vilket är en slutsats Arendt inte kan acceptera. För att kunna kringgå den behöver vi fundera över vad det skulle kunna innebära att aktivt bekräfta friheten och reflektera kring de omständigheter under vilka det är möjligt för människor att känna sig »nöjda» med den, trots dess godtycke och ovisshet. Dessa frågeställningar, skriver Arendt, kräver att vi vänder blicken från viljan och handlandet till en annan mänsklig förmåga – omdömet.

## Omdömet: Att betala frihetens pris

PROBLEMET SOM ARENDT identifierar på de sista sidorna av *Willing* är inte epistemiskt eller normativt: det är existentiellt. Det radikala ögonblicket när något nytt tar sin början väcker inte bara frågor om hur vi kan tygla den irrationalitet som finns inneboende i varje sådan handling. Än viktigare, ur Arendts perspektiv, är frågan om hur vi ska mäkta med ovissheten som oundvikligen följer med vårt tillstånd som fria varelser. Min tolkning är därför att Arendts omdömesbegrepp måste betraktas genom en existentiell lins och förstås som ett svar på frågan om vad det innebär att bejaka friheten.

På flera ställen i sin samlade produktion betonar Arendt frihetens ambivalens: att vi alltid måste »betala» för den, vilket vi inte alltid är beredda att göra.<sup>8</sup> Friheten att kunna göra något som också hade kunnat lämnas ogjort är »tvivelaktig» eftersom den kräver att vi accepterar en avgrund av ansvar och ovisshet (2024b: s. 370). Att aktivt bejaka friheten är att erkänna och omfamna den börda som åläggs oss. Om vi

vill vara fria i en meningsfull bemärkelse – och erhålla en frihet som *betyder något* – måste vi betala priset för den genom att ta på oss uppgiften att använda vårt eget omdöme.

Omdömet är enligt Arendt ett självstyrande organ. Omdömet styrs inte av förnuftet utan har sitt eget *modus operandi* (2024a: s. 199). Att forma en bedömning är en operation som sker i två steg. I det första steget behöver vi ägna oss åt det som Arendt beskriver som »representativt tänkande» – det vill säga sträva mot Kants »utvidgade tankesätt». Genom att leva oss in i hur världen framstår för andra människor, och på så sätt »re-presentera» deras perspektiv för vårt inre, kan vi frigöra oss från de begränsningar som grumlar vår egen subjektiva åskådning och inta en position från vilken vi kan skåda världen ur ett breddat perspektiv. Syftet med denna övning är inte att fostra empati eller att byta ut sina egna känslor och åsikter mot någon annans (Arendt 1992: s. 43). Poängen med det utvidgade tankesättet är att det möjliggör en mer *realistisk* förståelse av världen och dess olika händelseförlopp. Endast genom att använda vår inlevelseförmåga kan vi få en realistisk uppfattning om priset vi kan komma att få betala för våra ord och handlingar.

Representativt tänkande leder dock inte automatiskt till några givna resultat. Det vi vinner är en utsiktspunkt som är mer opartisk och generell än vår egen subjektiva blick på världen. Men tänkande i sig självt leder inte till några slutsatser om hur vi bör handla (Arendt 1992: s. 43–44). I det andra steget av omdömesoperationen behöver vi därför fatta ett beslut och bestämma oss för vilken bedömning vi vill göra. Arendt beskriver det som en fråga om att »välja sitt sällskap» (2004a: s. 240). När det gäller omdömets angelägenheter är vi befriade från alla former av nödvändighet. Våra bedömningar kan inte framvingas av vare sig förnuftets lagar eller känslans ingivelser. Vi är fria att stå emot kraften i det starkare argumentet och kan säga, liksom Cicero, att vi hellre är »vilse med Platon än delar sanningar med hans motståndare» (2004a: s. 239). Att forma en bedömning eller åsikt innehåller därför ett inslag av att välja sina föredömen och bundsförvanter: att besluta vem eller vad vi vill följa, eller vems vägledning vi är villiga att lyssna till.

Arendts omdömesbegrepp har därmed inslag av både tanke och vilja. Det tänkande som omdömet kräver är dock av en särskild sort. Arendt beskriver som sagt det rena tänkandet som en inre dialog mel-

lan jaget och mig själv. När tänkandet står i omdömet tjänst måste vi däremot utvidga kretsen och föra in andras perspektiv i samtalet. För att kunna forma en bedömning behöver vi ägna oss åt ett tänkande som står i kontakt med världen och människorna som bebor den. Även omdömet viljeelement måste förstås som en viljehandling av ett särskilt slag. Det bedömande jaget kan inte tänka sig fram till en slutsats. Hon måste i slutändan fatta ett beslut, men detta beslut är knappast ett uttryck för suveränitet. Denna viljehandling är inte ett försök att tvinga andra till lydnad; tvärtom uttrycker det en vilja att ansluta sig till deras sällskap – att frivilligt erkänna deras perspektiv som en meningsbärande del av världen.

Arendts idéer i *The Life of the Mind* bör alltså inte förstås som en föräckt decisionism. Hennes poäng är inte att våra bedömningar ytterst saknar grund eller rationalitet. Även om hennes teori om omdömet är ofärdig uttrycker den faktiskt en föreställning om giltighet: våra bedömningar och åsikter äger större allmängiltighet ju fler perspektiv vi har tagit hänsyn till, och ju bättre vi är på att välja vårt umgänge »bland människor, bland ting, bland tankar, både i nuet och i det förflutna» (2004a: s. 240). Med detta sagt är det knappast möjligt att sälla bort all subjektivitet från åsikternas sfär. Åsikter kommer alltid att spegla det bedömande jagets särskilda perspektiv på världen, liksom den »smak» hon avslöjar genom sitt val av sällskap. Min tolkning är dock att frågan om giltighet bör betraktas som underordnad. Det som främst intresserade Arendt var i stället frågan om *frihet* och svårigheten att stå ut med dess avgrundsdjupa ovisshet. Omdömet innefattar således »förmågan att skilja rätt från fel» – men än viktigare är att omdömet utgör förmågan att bekräfta vår frihet att börja om på nytt. Att ta sig an omdömesbördan är priset vi måste betala närhelst vi vill vara fria: att aktivt ta andras perspektiv i beaktande och noggrant välja vårt sällskap i denna värld. Endast så kan friheten bli något annat än en ontologisk nödvändighet, och endast då kan vi bli fria i en meningsfull bemärkelse.

## Slutord

ARENDS POLITISKA TÄNKANDE kännetecknas av både originalitet och mångtydighet. Hennes säregna stil kan med rätta beskrivas som systematisk. Däremot är det mindre självklart att vi kan ankla-

ga henne för att vara inkonsistent. I denna essä har jag argumenterat emot tolkningen att Arendts sista verk markerar ett brott med hennes tidigare uppfattningar, och att hon i och med sin omvärdering av viljan slår in på ett tankespår som strider mot andra centrala delar av hennes idéproduktion. Som Zerilli visat vilar kritiken mot Arendts påstådda decisionism på ett missförstånd. Ämnet för hennes studier var inte omdömet som en rationell förmåga utan som en världsbyggande praktik. Frågan hon ville besvara var inte hur vi kan komma fram till förnuftiga bedömningar utan hur vi kan skapa och bibehålla en meningsfull offentlighet.

Med utgångspunkt i Zerillis argument har jag utvecklat en vidare tolkning av vad denna världsbyggande praktik innebär. Den centrala passage som ger stöd till min läsning är Arendts diskussion på de sista sidorna av *Willing*, där hon ringar in problemet med »frihetens avgrund». Det är på dessa sidor som hon påtalar den knipa som alla teorier om frihet, inklusive hennes egen, tycks hamna i: slutsatsen att friheten är vårt »öde» och därmed en nödvändighet. Denna passage riktar strålkastarljuset mot frihetens existentiella dimensioner och antyder den avsedda riktningen för den sista volymen. Det Arendt ville tillhandahålla med sin teori om omdömet var en redogörelse för vad det innebär att upprätthålla en meningsfull relation till världen – en syn på vad det innebär att aktivt bejaka friheten och därigenom göra den meningsfull.

Att forma en bedömning kräver både tanke och vilja. När dessa förmågor arbetar i omdömet tjänst är de dock av ett särskilt slag – till skillnad från det tänkande och viljande jaget kan det bedömande jaget inte dra sig undan i ensamhet utan måste aktivt stå i kontakt med världen och dess övriga invånare. Det fungerar därmed inte som ett tudelat ego – ett jag som interagerar med sig självt – utan som en medborgare bland många andra. Arendts omdömesbegrepp innehåller således ett beslutselement, men detta element kan knappast förstås som ett uttryck för suverän kontroll.

Fördelen med denna tolkning är inte bara att den upplöser den synbara motsättning som finns mellan Arendts kritik av suveränitetsbegreppet och hennes argument om politiska handlingars extraordinära potential. En ytterligare fördel är att den bidrar till att belysa Arendts unika relevans för den samtida demokratiteorin. Medan teoretiker som John Rawls och Jürgen Habermas har utforskat villkoren som

krävs för att demokratiska beslut ska spegla ett ideal om universell legitimitet, bidrar Arendt med något annat. Hennes behandling av omdömesbegreppet visar att demokratin inte bara kräver rationalitet utan också meningsfullhet. Insikten vi bör ta med oss från Arendt är därför att demokratins långsiktiga stabilitet och livsduglighet inte enbart hänger på medborgarnas vilja och förmåga att resonera i enlighet med det offentliga förnuftets principer. Demokratin kräver dessutom att vi värnar om en offentlighet som gör det möjligt för människor att finna mening i politiken och uthärda bördan av att gå på gång använda sitt eget omdöme. →

*Siri Sylvan är fil. dr i statskunskap och arbetar som postdoktor vid Statsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet. Hennes forskningsintressen omfattar demokratiteori, expertis, demokratisk motståndskraft och Hannah Arendts politiska tänkande.*

## Noter

1. Den engelska originalversionen av denna essä publicerades 2025 i tidskriften *Arendt Studies* (Sylvan 2025). För översättningen av citaten har jag använt mig av svenska utgåvor där sådana finns tillgängliga. Övriga citat från källmaterial på engelska, däribland citaten från *The Life of the Mind*, har översatts av mig.

2. Jag kommer att använda termerna omdöme, bedömning och åsikt synonymt för att beskriva samma sak: ett ställningstagande gällande en enskild företeelse – »den här rosen är vacker», »det här kriget är fel» – som inte härleds ur en allmän definition eller generell regel (det vill säga, »rosor är skönhet» eller »alla krig är fel»). På samma sätt kommer jag att använda termerna döma och bedöma för att beskriva aktiviteten där vi formar en åsikt av detta slag.

3. I min doktorsavhandling argumenterar jag för en liknande tolkning, att Arendts politiska hållning bäst kan beskrivas som en slags »politiserad existencialism», för att låna ett uttryck från Lewis och Sandra Hinchman (Sylvan 2024: s. 168).

4. Arendts citat är från *Time and Free Will* från 1889 (för den svenska utgåvan, se Bergson (2022)).

5. Se exempelvis Kalyvas (2004); Jacobitti (1988); Yarbrough och Stern (1981).

6. Habermas hänvisning, som ej är ordagrann, är till *Om revolutionen* (Arendt 2021: s. 83).

7. I sin behandling av omdömesbegreppet lutar sig Arendt mot Kants tredje kritik, *Kritik av omdömeskraften* (1790/2003). Detta verk, menar hon, borde ha blivit Kants stora studie av det politiska (1992: s. 7–10). »Kant blev medveten om det politiska ... relativt sent i livet, när han inte längre hade vare sig tid eller kraft nog utveckla sin egen filosofiska åskådning gällande detta ämne» (s. 9). Denna läsning av den tredje kritiken – som Kant avsåg som en teori om estetiska smakomdömen – brukar beskrivas som en »kreativ appropriering» (se exempelvis Disch 1993). Arendts tolkning av Kants resonemang om »det utvidgade tankesättet» (»enlarged mentality», på tyska »erweiterte Denkungsart») är alltså inte en tolkning i ordets egentliga bemärkelse, utan en fri omarbetning som styrs av hennes egna teoretiska syften.

8. Iakttagelsen att Arendt betraktar frihet som en dubbelhet – både en befrielse och en enorm börda – har tidigare gjorts av Sofia Näsström (2021: s. 100).

## Referenser

- ARENDR, H. (1992). *Lectures on Kant's political philosophy* (R. Beiner, red.). University of Chicago Press.
- ARENDR, H. (1994a). Some Questions of Moral Philosophy. *Social Research*, 61(4), s. 739–764, <https://www.jstor.org/stable/40971058>
- ARENDR, H. (1994b). Understanding and Politics. I J. Kohn (Red.), *Essays in Understanding: 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (s. 307–327). Schocken Books.
- ARENDR, H. (2004a). Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen. I *Mellan det förflutna och framtiden: Åtta övningar i politiskt tänkande* (s. 211–240, övers. A. R. Persson). Daidalos. (Originalarbete publicerat 1961).
- ARENDR, H. (2004b). Vad är frihet? I *Mellan det förflutna och framtiden: Åtta övningar i politiskt tänkande* (s. 157–186, övers. A. R. Persson). Daidalos. (Originalarbete publicerat 1961).
- ARENDR, H. (2021). *Om revolutionen* (över. H. Gundenäs). Daidalos. (Originalarbete publicerat år 1963).
- ARENDR, H. (2018). Heidegger at Eighty. I J. Kohn (red.), *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*. Schocken Books.
- ARENDR, H. (2016). *Människans villkor: Vita activa* (övers. J. Retzlaff). Daidalos. (Originalarbete publicerat år 1958).

- ARENDDT, H. (2024a). Thinking, i *The Life of the Mind* (W. Cornelissen, T. Bartscherer & A. Eusterschulte, red.). Wallstein Verlag (s. 13–200). (Originalarbete publicerat 1977–1978).
- ARENDDT, H. (2024b). Willing, i *The Life of the Mind* (W. Cornelissen, T. Bartscherer & A. Eusterschulte, red.). Wallstein Verlag ss. 201–386). (Originalarbete publicerat 1977–1978).
- ARENDDT, H. (2024c). Thinking and Moral Considerations: A Lecture, i *The Life of the Mind* (W. Cornelissen, T. Bartscherer & A. Eusterschulte, red.). Wallstein Verlag. (Originalarbete publicerat 1977–1978).
- BENHABIB, S. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory*, 16(1), s. 29–51, <https://www.jstor.org/stable/191646>
- BERGSON, H. (2022). *Tiden & den fria viljan* (övers. A. Ruhe, bearb. J. Sylvan). Modernista. (Originalarbete publicerat 1889)
- DISCH, L. (1993). More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory*, 21(4), s. 665–694. <https://doi.org/10.1177/0090591793021004006>
- HABERMAS, J. (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power (T. McCarthy, övers.). *Social Research*, 44(1), ss. 3–24, <https://www.jstor.org/stable/40970268>
- JACOBITTI, S. (1988). Hannah Arendt and the Will. *Political Theory*, 16(1), s. 53–76, <https://doi.org/10.1177/0090591788016001004>
- KALYVAS, A. (2004). From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism. *Political Theory*, 32(3), s. 320–346, <https://doi.org/10.1177/0090591704263032>
- KANT, I. (2003). *Kritik av omdömeskraften* (övers. S-O. Wallenstein). Thales. (Originalarbete publicerat 1790).
- NÄSSTRÖM, S. (2021). *The Spirit of Democracy: Corruption, Disintegration, Renewal*. Oxford University Press.
- SYLVAN, S. (2024). *Toward a New Democratic Theory of Expertise*. Doktorsavhandling. Uppsala universitet.
- SYLVAN, S. (2025). Coping with the Abyss: Willing, Judging, and the Meaning of Democratic Opinion-Formation. *Arendt Studies*, 9, s. 59–72.
- YARBROUGH, J., & STERN, P. (1981). Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's political thought in The life of the mind. *The Review of Politics*, 43(3), s. 323–354, <https://doi.org/10.1017/S0034670500030072>
- ZERILLI, L. (2016). *A Democratic Theory of Judgment*. University of Chicago Press.

## → Offentlig etik: Ska teknikjättarna stötta det nationella försvaret?<sup>1</sup>

Isaac Taylor (översättning Peter Samuelsson)

I SITT AVSKEDSTAL 1961 varnade president Dwight D. Eisenhower för faran med det militärindustriella komplexets »otillbörliga inflytande».<sup>2</sup> Detta var en referens till det framväxande samarbetet mellan privata företag och de offentliga amerikanska försvars- och säkerhetssektorerna. I den händelse vi behöver en påminnelse om hur avgörande privata företag har kommit att bli i detta partnerskap räcker det att tänka på hur den amerikanska regeringen nyligen valde att klassa Anthropic som en »risk i leveranskedjan» efter att bolaget vägrat ge det amerikanska försvarsdepartementet obegränsad tillgång till dess AI-system.

I ett uttalande beskrev Anthropics vd Dario Amodei företagets »röda linjer», det vill säga vilka användningar av dess produkter som man inte var beredda att bidra till. En sådan användning var autonoma vapensystem.<sup>3</sup> Även om begreppet »autonomt vapensystem» har karaktäriserats på olika sätt refererar det grovt sagt till vapensystem som utan direkt mänsklig inblandning förmår välja ut mål som det sätts in mot.<sup>4</sup>

Visserligen existerar helt autonoma vapensystem inte enligt vissa definitioner, men AI har redan integrerats i vapen på ett antal sätt. Till exempel har Israel i sina operationer i Gaza använt sig av system såsom »The Gospel» och »Lavender»,<sup>5</sup> och USA har inlemmat AI-verktyg som utvecklats i det så kallade Project Maven<sup>6</sup> för att hjälpa till att identifiera militära mål i Iran.

Privata aktörers ovilja att ge sitt stöd till militära syften är inget nytt. Till exempel kom Albert Einsteins forskning att bidra till utvecklingen av atombomben. Men senare, efter att USA använt den på de japanska städerna Hiroshima och Nagasaki, uttryckte han ånger över att han manat på president Roosevelt att bygga den.<sup>7</sup>

Anthropics ovilja att främja autonoma vapensystem kan på ett liknande sätt ses som en rädsla för utvecklingen av tvivelaktiga vapen. Men den här händelsen väcker också ännu mer oroväckande frågor än om AI kan följa krigets lagar. Även om autonoma vapen som betar sig etiskt skulle kunna konstrueras finns risken när privata företag utvecklar dem att kontrollen över kriget förskjuts från demokratiska institutioner till Silicon Valley.

## Etisk krigföring

AMODEIS TVEKAN HANDLAR framförallt om teknikens nuvarande nivå. Han hävdar att »de mest avancerade AI-systemen helt enkelt inte är tillräckligt pålitliga för att styra helt autonoma vapen».<sup>8</sup> Dessa farhågor handlar inte bara om hur effektiva dessa vapen kan bli, utan huruvida de är i stånd att hålla sig inom de etiska gränser som vi anser gälla för soldater i väpnade konflikter.

I krig betraktas civila mål vanligen som förbjudet område: personer som gör civila och civil infrastruktur till mål brukar kallas »terrorister». Men skulle autonoma vapensystem på ett säkert sätt kunna skilja på soldater och civila? Kanske inte. En annan etisk gräns handlar om proportionalitet: krigets lagar specificerar att den förstörelse som orsakas av en krigshandling inte får vara större än som motiveras av den militära nyttan. Men hur ska vi väga det otydliga begreppet militär nytta mot de kvantifierbara dödsfall som orsakas av en viss militäroperation? Det antas allmänt att existerande AI-system inte har förmåga till den sortens kontextkänsliga omdömen som krävs för att tillämpa denna princip.<sup>9</sup> Naturligtvis kan man även fråga sig om vi kan lita på att människor alltid följer sådana principer, även om de som argumenterar så skulle hävda det. Maskiner, i alla fall som de ser ut i dag, saknar fullständigt den relevanta förmågan.

Sådana farhågor innebär naturligtvis inte ett absolut hinder för en etisk användning av autonoma vapensystem. Vi kanske bara behöver vänta på att bättre AI-system ska dyka upp. Det tycks vara Amodeis ståndpunkt: han hävdar att helt autonoma vapensystem »kan visa sig vara avgörande för vår nationella försvarsförmåga».<sup>10</sup> Om vi en vacker dag lyckas bygga AI-system som har förmåga att följa krigets lagar försvinner den invändningen.

## Demokratiska stater och krig

ANTA ATT ANTHROPIC skulle kunna bygga autonoma vapensystem som är jämförbara med eller överträffar en genomsnittlig amerikansk soldats förmåga att agera etiskt. Ska de då användas? Mer principiella invändningar har gjorts mot att dessa vapen används med tanke på vad som ser ut som en »ansvarslucka» som då skulle uppstå. När en maskin fattar ett beslut om vem som ska dödas i krig tänker man sig ibland att någon borde kunna ställas till svars för detta beslut. Men eftersom ingen kan förutsäga eller kontrollera hur autonoma vapensystem beter sig och eftersom systemen själva inte är den sorts aktörer som är föremål för ansvarsutkrävande, hamnar vi i en situation där ingen kan ställas till svars.<sup>11</sup>

Praktiker och etiker har bemött dessa farhågor genom att argumentera för att organisatoriska eller tekniska interventioner kan garantera att mänskligt ansvar upprätthålls. Sådana skulle göra det möjligt för människor att på ett bättre sätt förutsäga och kontrollera hur de autonoma vapensystemen uppträder och på så sätt bli ansvariga. Jag ska här inte ta ställning till om sådana lösningar kan fungera.<sup>12</sup> Det jag vill fokusera på är något som man ofta bortser ifrån: att det kanske spelar roll *vem* som har ansvar.

I demokratier tänker man ofta att politiska handlingar utförs »i folkets namn». Lagar stiftas visserligen av politiker och verkställs av dem som arbetar i den offentliga sektorn men i välfungerande demokratiska samhällen är de inte framtvungade av en liten grupp individer som försvarar sina egna privata intressen, utan de är i stället något som tas fram kollektivt.

Samma sak kanske kan sägas om krig. När soldater utkämpar ett krig gör de det i vårt namn. Om deras handlingar ska legitimeras måste de ytterst sett kunna föras tillbaka på oss: det är den centrala tanken bakom principen om medborgarnas kontroll över militären. Vi må ha många institutioner som är till för att säkerställa att vi behåller kontrollen: militärutbildning, politiskt bestämda uppförandekoder och befälsordningar. Men vad händer när AI-system som tagits fram av privata företag får uppgifter som tidigare har getts till soldater?

Det har länge varit vedertaget att teknologier som AI inte är värde-  
neutrala verktyg utan något som är beroende av implicita moraliska  
omdömen.<sup>13</sup> När ett företag tillverkar ett AI-system bör det vara med-

vetet om de värderingar som ska realiseras i dessa beteenden. Värderingar som är kopplade till etisk krigföring bör naturligtvis inkluderas. Men om vi vill behålla den demokratiska kontrollen över krig bör även värderingar i den bredare politiska gemenskapen beaktas. När ett privat företag verkar utanför normala demokratiska institutioner i utvecklingen av autonoma vapensystem löper vi risk att folkets vilja ersätts av det privata företags värderingar.

Om företag som Anthropic så småningom bygger de här systemen kommer de inte bara att leverera verktyg. De kommer att bygga in sina egna värdeomdömen i krigets infrastruktur. Föreställ er till exempel ett autonomt målsystem byggt av ett företag i Silicon Valley. Dess konstruktörer måste bestämma hur försiktigt det ska vara när det skiljer mellan civila och stridande. Ska systemet slå till när det är till 60 procent säkert? 80 procent? 95 procent? Att svara på detta är omöjligt utan att ta ställning till vissa moralfrågor.

Det här kanske alla inte oroar sig för. Man kanske skulle kunna hävda att så länge det inte är AI som fattar beslut om att starta krig (och det beslutet ligger åtminstone för tillfället kvar hos människor) kan de beslut som fattas under kriget vad gäller beskjutning och liknande på ett passande sätt delegeras till AI-system. När allt kommer omkring delegeras sådana beslut till militär personal, som med tanke på den moderna krigföringens verklighet inte alltid kan hållas under strikt uppsikt. Likväl ställs den sortens beslut på vissa sätt ibland under politisk kontroll. Tänk till exempel på den strategiska vägledning som utfärdades under Obamas presidentskap, då dödligt våld i terrorismbekämpning endast tilläts när man »nära nog var fullständig säker» på att ha att göra med en terrorist.<sup>14</sup> Jag skulle hävda att en tilltagande användning av AI utgör ett hot genom att vissa former av sådan politisk kontroll undermineras. Det innebär en betydande överföring av makt i fråga om att fatta beslut om liv och död.

Debatten om autonoma vapen formuleras ofta som en teknisk fråga: kan man få AI att följa krigets lagar? Men den djupare frågan är politisk. Om de system som bestämmer hur krig utkämpas konstrueras av privata företag så kan kontrollen över kriget långsamt glida ifrån de demokratiska institutionerna och hamna i företagens händer. Utmaningen är inte bara att bygga mer etiska maskiner utan att säkerställa att bestämmanderätten över att inleda krigshandlingar stannar

där den hör hemma: hos de politiska institutionerna och ytterst sett den allmänhet i vars namn kriget förs. →

*Isaac Taylor är universitetslektor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Hans forskning är inriktad på etiska frågor i relation till användningen av militärmakt och införandet av AI. Han är författare till The Ethics of Counterterrorism (Routledge, 2018).*

## Noter

1. Denna notis publicerades först som ett inlägg på *Public Ethics*, en blogg som ges ut av Stockholm Centre for the Ethics of War and Peace: [https://www.publicethics.org/post/should-big-tech-support-national-defense#\\_ednref1](https://www.publicethics.org/post/should-big-tech-support-national-defense#_ednref1). Översättningen har möjliggjorts tack vare finansiellt stöd från Stiftelsen Erik och Gurli Hultengrens fond för filosofi.
2. <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-dwight-d-eisenhowers-farewell-address>.
3. <https://www.anthropic.com/news/statement-department-of-war>.
4. I en ofta citerad definition beskriver det amerikanska försvarsdepartementet autonoma vapensystem som ett »vapensystem som när det en gång aktiverats kan välja ut och slå till mot mål utan ytterligare inblandning av en [mänsklig] operatör». US Department of Defence, »Autonomy in weapon systems», Directive 3000.09, 2012, s. 13–14.
5. [https://en.wikipedia.org/wiki/AI-assisted\\_targeting\\_in\\_the\\_Gaza\\_Strip](https://en.wikipedia.org/wiki/AI-assisted_targeting_in_the_Gaza_Strip).
6. [https://en.wikipedia.org/wiki/Project\\_Maven](https://en.wikipedia.org/wiki/Project_Maven).
7. [https://archive.org/details/sim\\_newsweek-us\\_1947-03-10\\_29\\_10](https://archive.org/details/sim_newsweek-us_1947-03-10_29_10).
8. Se fotnot 3.
9. Dessa farhågor formuleras mycket tydligt i Noel Sharkey (2012), »The Evitability of Robot Warfare», *International Review of the Red Cross* 94(886), s. 787–799.
10. Se fotnot 3.
11. En klassisk redogörelse för den risken hittar man i Robert Sparrow (2007), »Killer Robots», *Journal of Applied Philosophy* 24(1), s. 62–77.
12. För en bedömning av sådana möjligheter se Isaac Taylor (2025), »Is Explainable AI Responsible AI?» *AI & Society* 40 (3), s. 1695–1704; Isaac Taylor (2024), »Collective Responsibility and Artificial Intelligence», *Philosophy & Technology* 37: 27, s. 1–18.
13. <https://faculty.cc.gatech.edu/~beki/cs4001/Winner.pdf>.
14. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/05/23/fact-sheet-us-policy-standards-and-procedures-use-force-counterterrorism>.

## ↓ Recension

*Ethics in a pandemic response: An Anthology from the Swedish National Council on Medical Ethics (SMER).*  
SMER, 2025:2.

DET KOLLEKTIVA MINNET av coronapandemin börjar i viss mån blekna: De dagliga presskonferenserna, de otaliga graferna och kartorna över smittspridningen, det utdragna distansarbetandet, de sjuka och de döda. Vi minns, men upplevelser och erfarenheter sjunker undan och vi betraktar det på avstånd. Hot av annan karaktär tränger sig på och samtalet fylls nu framför allt av diskussion om kriser som orsakas av att någon avsiktligt vill skada oss: krig, politisk destabilisering och terrorism.

Sällan har väl etiska och politisk-filosofiska överväganden fått en så central plats i samhällets beslutsfattande och offentliga debatt som under coronapandemin. En avgjord fördel med att ha några års distans till pandemin är att det är lättare att se nyktert på saker och ting. Det är en förutsättning för att vi ska kunna förbereda oss någorlunda inför framtida, liknande kriser. Som många påpekat är inte frågan *om* nya pandemier kommer, utan *när*.

I den andan presenterade Statens medicinsk-etiska råd (Smer) i höstas en skrivelse till regeringen med titeln »Stärk den etiska beredskapen inför framtida kriser». Smer är ett rådgivande organ tillsatt av regeringen. Det har funnits sedan 1985 och innehåller representanter från de politiska partierna och ett antal sakkunniga inom olika ämnen som etik, juridik och medicin. Redan under pågående Coronapandemi var Smer aktiva i debatten och arrangerade bland annat ett antal webinarier. Nu, i efterhand, pekar man på att avsaknaden av »etisk medvetenhet» ledde till diverse oönskade effekter, bland annat missnöje med myndighetsbeslut, prioriteringar som varierade mellan regioner, och oändamålsenliga föreskrifter. Därför lägger Smer nu

fram förslaget om stärkt etisk beredskap. I korthet föreslår Smer ett etiskt ramverk som bygger på väletablerade medicinsk-etiska principer: *Människovärde; Minimering av skada och främjande av välbefinnande; Personlig integritet, frihet och självbestämmande; Rättsvisa och jämlikhet; Solidaritet*. Dessa »etiska värden och principer» ska »beaktas systematiskt och konsekvent». Det är med andra ord en i grunden principlistisk ansats efter Beauchamp & Childress' (2019) modell, med de för- och nackdelar en sådan ansats innebär.

Idén om etisk beredskap bygger alltså på den rimliga tanken att man bäst för samtal om krisetik i situationer när det inte råder kris. Som ett led i detta samtal publicerar Smer parallellt med skrivelsen om etisk beredskap en antologi på engelska med titeln *Ethics in a pandemic response* (Smer 2025:2). Den innehåller nio kapitel av sammanlagt 12 författare, av vilka många deltog i Smers olika seminarier i samband med pandemin, och en del även i den offentliga debatten då. Antologin har redigerats av Smers generalsekreterare Lotta Eriksson tillsammans med två av rådets medlemmar, Göran Collste och Mikael Sandlund – de två sistnämnda bidrar också med kapitel. Antologin är tillgänglig för gratis nedladdning.

Kapitlen har ganska olika karaktär och de medverkande har varierande bakgrund både vad gäller roller (beslutsfattare, forskare, filosofer) och geografiskt ursprung. Därför blir det ett brett spektrum av ämnen som täcks in, från traditionell analys av etiska principer och granskningar av om myndighetsbeslut var förenliga med gällande ramverk, till mer personliga reflektioner kring hur vissa beslut fattades i pandemins tidiga fas. Det är värdefullt, inte minst mot bakgrund av att Sveriges agerande under pandemin framhölls som på flera sätt avvikande från hur andra länder hanterade situationen. Flera av kapitlen verkar vara skrivna under pågående pandemi – det finns ytterst få referenser efter 2023, och ett författarpär (Lena Wahlberg och Nils-Erik Sahlin) har en brasklapp att deras text skrevs och korrekturlästes 2023 och att det inte var möjligt att ha med nyare publikationer eller behandla utvecklingen sedan dess. Det här är både bra och dåligt. Å ena sidan ger det en inblick i vilka tankar som låg på bordet då. Å andra sidan hade diskussionen kunnat bli djupare och bredare om nyare material hade diskuterats. Som bidrag till förbättrad etisk beredskap hade det ökat värdet av antologin.

Dave Archard är filosof och tidigare ordförande för Nuffield Council for Bioethics, en oberoende rådgivande organisation i Storbritannien vars roll delvis liknar Smers. I sitt kapitel formulerar han grunderna för etisk beredskap – i stort sett enligt samma modell som Smer förordar. Han gör så mot bakgrund av erfarenheterna från Storbritannien, där han menar att regeringen under pandemin bara verkade hålla sig med *en* moralregel, nämligen att »the right thing to do was whatever produced the greatest overall benefit in terms of lives saved» (s. 33) – en ganska grov form av utilitarism, med andra ord. Etisk beredskap kräver ytterligare, andra principer: respekt för individers rättigheter och att man tar hänsyn till rättviseaspekter. Dessutom måste de moraliska principerna vara tydliga, det ska finnas procedurer, regler och institutioner på plats så att de etiska ställningstagandena är tydliga samt att regeringen inser att etiken behöver vara en integrerad del av beslutsfattande och också aktivt involvera allmänheten, enligt Archard.

Ingemar Sandlund och Mikael Engström menar att utilitarism och utilitaristiska filosofer (läs: Torbjörn Tännsjö) påverkat myndigheternas rekommendationer också i Sverige. I ett kapitel som i stor utsträckning är en hyllning till läkarprofessionens insatser under pandemin hävdar de också att den etiska debatten om hälso- och sjukvårdssystemet och prioritering under pandemin kom att bli ganska grundläggande och i alltför stor utsträckning begränsades till frågor om prioritering av vem som skulle få tillgång till intensivvård. Dessutom menar de att debatten mest involverade professionella etiker och att »voices of the people» saknades. Det är en bild som kan ifrågasättas, och Sandlund och Engström gör inget försök att undersöka påståendet systematiskt.

Laura Palazzani, rättsfilosof och bioetiker från Italien, tar upp triage och fördelning av knappa resurser – och tar också hon avstånd från utilitarismen. Hon pekar på ett antal rekommendationer från olika europeiska medicinska sällskap och menar att dessa på utilitaristiska grunder förordade irrelevanta triagekriterier, till exempel ålder. På en ganska svårgenomtränglig prosa skriver hon att dessa kriterier »... deny the authentic meaning of justice, which recognises the dignity of every human being recognised as person without making extrinsic distinctions between lives with dignity or without dignity, lives with greater dignity or lesser dignity, based on conditions regarding quality

of life, number of years left to live, or productivity.» (s. 43). Nu kan det ju dock råda högst olika uppfattningar om vad som egentligen är »the authentic meaning of justice», och även om Palazzanis genomgång av rekommendationerna är upplysande kvarstår de normativa frågorna: Vilka kriterier är moraliskt relevanta, och vad gör att just de kriterier som råkar kategoriseras som »medicinska» har företräde?

Erica Falkenström diskuterar organisationsetik, och pekar på hur åtminstone vissa av de policydokument i form av riktlinjer för prioritering som togs fram under pandemin avvek från de principer som vanligtvis gäller, samtidigt som man hävdade att de var i linje med dessa.

Det är i detta spänningsfält frågorna hamnar: Ska krisetiken, både i hälso- och sjukvården och i andra sammanhang, vila på samma principer som gäller i vardagslag, även om de konkreta tillämpningarna kan se annorlunda ut? Eller ska vardagsetiken ersättas av något annat – det vill säga oförblommerad nyttomaximerande utilitarism? Ska man, för att låna en bild från Sunstein och Vermeule (2006), bygga in en konsekventialistisk »nödutgång» i en huvudsakligen deontologisk vardagsetik? Den sistnämnda tanken är inte ovanlig och förtjänar diskussion.

Göran Collstes kapitel behandlar fördelningen av vaccin mellan länder och olika länders medborgare. Coronapandemin saknade verkligen inte inslag av nationell chauvinism (»Vår hantering är bäst!» eller »Stäng gränserna!«). När vaccin blev tillgängligt, långt tidigare än någon förutsåg, uppstod frågan om hur det skulle fördelas inte bara mellan olika individer, utan mellan olika länder. Naturligtvis såg rika länder till att i första hand säkra den egna tillgången på vaccin. Men var det rätt? Nej, menar Collste. Samtidigt måste stater i viss mån prioritera den egna befolkningen. Han förordar därför en pragmatisk mellanväg som balanserar mellan å ena sidan allas rätt till vaccin, å andra sidan staters legitima plikter mot de egna medborgarna: Stater har rätt att prioritera de egna invånarna, men bara på villkor att pandemin inte har katastrofala effekter i de länder som inte har tillgång till vaccin. Ett sådant förhållningssätt – »global vaccine sufficientarianism» - ska komma till stånd genom samarbete mellan »WTO, WHO, COVAX, and other international and national stakeholders» (s. 77). (En del om hur sådant samarbete kan se ut i praktiken illustreras i ett kapitel skrivet av Europarådets Tesi Aschan och Laurence Lwoff.) Ambitionen

är lovvärd och principen sund. Men tyvärr ser utsikterna för att de ska tillämpas under nästa pandemi mycket mörka ut, inte minst mot bakgrund av Trumpadministrationens härjningar och USAs utträde ur WHO. Skillnaderna mellan ideala och praktiska normer blir minst sagt slående.

Coronakommissionen, som utvärderade Sveriges hantering av pandemin, ägnade inte särskilt mycket utrymme åt specifikt etiska frågor. Kommissionen saknade också akademisk meriterade etiker, vilket en av dess ledamöter, prästen Camilla Lif, påpekade i ett särskilt yttrande (SOU 2022:10: s. 685). Däremot innehåller Coronakommissionens betänkande naturligtvis mycket som förtjänar uppmärksamhet ur etisk synvinkel. Lena Wahlberg och Nils-Eric Sahlin bidrar med just detta i sitt kapitel när de granskar Coronakommissionens hänvisningar till den så kallade försiktighetsprincipen. Kommissionens tolkning av försiktighetsprincipen är problematisk på flera sätt, och växlar mellan att framställas som å ena sidan tämligen vagt som ett »förhållnings-sätt», å andra sidan som ett entydigt imperativ att aktivt handla (snarare än att avvakta) i situationer med osäker eller ofullständig information. Det kan låta förståndigt – men det kräver såklart att man dels har en god uppfattning om vilka de relevanta handlingarna faktiskt är, dels att man vet något om konsekvenser av både handlande och avvaktande. Så var inte nödvändigtvis fallet under pandemin, och vad Wahlberg och Sahlins kapitel visar är om inte annat svårigheten med att hänvisa till en eller annan specifik princip för agerande i en mycket komplex verklighet.

I jämförelse med en del andra kapitel är Wahlberg och Sahlins bidrag relativt tekniskt. Det för fram till frågan vem som är den tänkta läsaren av den här antologin. En del av materialet är bearbetade versioner av sådant som publicerats i andra sammanhang, och i och med att bidragen är på engelska tänker man sig väl en internationell publik. Det är välkommet, inte minst som Sveriges agerande under pandemin blev föremål för stort intresse – för att uttrycka det mildt – i andra länder. Men för beslutsfattare är många av texterna för specialiserade, medan de möjligen är för ytliga för akademiker av facket. Som helhet är antologin läsvärd framför allt som tidsdokument.

Ett kapitel hamnar dock på helt rätt nivå: Ulrika Björksténs om hur vetenskapsjournalistikens roll radikalt förändrades under pande-

min. Hon beskriver hur vetenskapsjournalistens »business as usual» löper längs två spår. Längs det ena spåret följer man den vetenskapliga frontlinjen och blickar ganska långt framåt, och diskuterar då ofta tentativ kunskap. På det andra spåret redogör man för vad etablerad vetenskaplig kunskap kan säga om viktiga samhällsfrågor – till exempel klimatet. Pandemin tvingade fram en hopkoppling av dessa spår och nya sätt att arbeta, under stor tidspress. Vetenskapsredaktörer arbetar normalt inte med ren nyhetsjournalistik. Myndigheternas presskonferenser, som vanligtvis är ganska smala tillställningar, blev plötsligt en kanal med större publik än medierna som var satta att bevaka dem, vilket förändrade villkoren för journalisterna. Björkstén är också självkritisk när hon diskuterar hur journalistiken i viss mån inte hängde med i att bevaka vaccinutvecklingen, som gick mycket fortare än liknande projekt i det förflutna, och i hur expertis hanterades: Bland akademiska ämnen uppmärksammades humaniora i anmärkningsvärt liten omfattning, och frågor som borde ha ställts till etiker ställdes i stället till medicinare. Björkstén skriver föredömligt klart och här finns mycket att tänka på för akademiker som engagerar sig i det offentliga samtalet.

Till sist, det kapitel som nog flest läsare kommer att bli besvikna på: Anders Tegnells »Ethics in a pandemic – some personal reflections». Dåvarande statsepidemiologen Tegnells ställning och roll under pandemin var exceptionell, och det är svårt att dra sig till minnes när en enskild tjänstemans agerande hade större betydelse för samhälleliga beslut med mycket långtgående konsekvenser för människors liv, välbefinnande och autonomi (bland mycket annat). Hans egna erfarenheter och överväganden är därför högintressanta. Och visserligen får vi en bild som visar åtminstone en del av den komplexitet och kunskapsosäkerhet som Tegnell och Folkhälsomyndigheten stod inför under pandemins olika faser, särskilt inledningsvis. Men på det hela taget är kapitlet en besvikelse. Redogörelserna är ganska svepande och de utlovade personliga reflektionerna lyser i stort sett med sin frånvaro. Det är synd. →

*Per Sandin*

## Referenser

- BEAUCHAMP, TOM OCH CHILDRESS, JAMES (2019). *Principles of Biomedical Ethics 8th ed.* Oxford: Oxford University Press.
- STATENS MEDICINSK-ETISKA RÅD (SMER) (2025). *Stärk den etiska beredskapen inför framtida kriser*. Dnr Komm2025/00528. <https://smer.se/wp-content/uploads/2025/10/skrivelse-etisk-beredskap-20251008.pdf>. (Nedladdad 2026-01-16).
- SUNSTEIN, CASS R. OCH VERMEULE, ADRIAN (2006). »Is capital punishment morally required?». *Stanford Law Review*, vol. 58, ss. 703–750.
- SOU 2022:10. Coronakommissionen. *Sverige under pandemin. Volym 2: Förutsättningar, vägval och utvärdering*.

## ↓ Recension

KOHEI SAITO: *Marx i antropocen: För en idé om nerväxtkommunism*. Översatt av Peter Samuelsson. Stockholm: Nirstedt/litteratur.

UTGÅNGSPUNKTEN FÖR KOHEI Saitos bok är att mänskligheten står inför en djupnande ekologisk kris som hotar att omintetgöra förutsättningarna för mänsklig civilisation. Denna kris hänger nära samman med det kapitalistiska systemets rovdrift på naturens resurser. Därför, menar han, blir det alltmer angeläget att koppla samman kampen mot klimat- och miljöförstörelsen med en marxistisk analys av kapitalismens utveckling. Boken består av tre delar. I den första utvecklar han en »marxistisk ekologi» (Saito 2025: 22) som han anser sig kunna utläsa ur Marx skrifter. I den andra delen diskuterar han den ontologiska relationen mellan natur och mänskliga samhällen, och tar bland annat avstånd från föreställningen om naturen som en social konstruktion (s. 200). I den tredje delen utvecklar han ytterligare det ekologiska synsätt som han säger sig kunna härleda från Marx texter.

### En problematisk tolkningstradition

BOKEN INGÅR I en tradition som strävar att förena marxism med grön ideologi genom att omtolka Marx så att han framstår som starkt ekologiskt medveten. Ursprunget till denna tolkningstradition står att finna hos sociologen John Bellamy Foster. Han hävdar att Marx hade ett »centralt begrepp om en »metabolisk reva» i människans relation med naturen» (Foster 2000: ix). Saito påstår i likhet med Foster att Marx hade en ekologisk »metabolismteori» som var både »djupgående och gedigen». Liksom Foster beskriver han denna teori som »Marx teori om den metaboliska revan» (Saito 2025: 52, 236).

Det finns dock ett stort problem med denna Marx-tolkning: Det

har aldrig presenterats något belägg för att Marx skulle ha utvecklat någon sådan teori. Han verkar aldrig ens ha använt uttrycket »metabolisk reva». Det närmaste man kommer ett sådant uttryck hos Marx är ett avsnitt i Kapitalet, del 3, där Marx hävdar där att urbaniseringen har medfört:

... Bedingungen, die einen unheilbaren Riß hervorrufen in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebnen Stoffwechsels. (Marx 2004: 788)

I den engelska översättning från 1977 som både Foster och Saito använder blir detta:

... conditions that provoke an irreparable rift in the interdependent process of social metabolism, a metabolism prescribed by the natural laws of life itself. (Marx 1977: 949)

I den mest använda engelska översättningen, den som ingår i Marx och Engels samlade verk på engelska, återges detta annorlunda. I stället för »metabolism» används där uttrycket »social interchange» (Marx & Engels 1998: 799). Detta är en bättre översättning. Tyskans »Stoffwechsel» betyder ordagrant och ursprungligen utbyte av materia. Marx använde ordet i denna allmänna betydelse. (I modern tyska har det samma betydelse som svenskans och engelskans »metabolism», dvs. det syftar på kemiska reaktioner inom en och samma organism.)

I reklamen för denna bok hävdas att Saito använder »nytt material som publicerats i Karl Marx och Friedrich Engels samlade verk» och att han på grundval av detta presenterar »en helt ny sida av Marx alternativ till det kapitalistiska samhället och föreställningen om tillväxt».<sup>1</sup> Detta är falsk reklam. Marx hade en livslång vana att skriva av långa partier ur böcker och artiklar han läste. De åsyftade nya källorna är sådana avskrifter. Dessa anteckningar är ovärderliga för forskning om källorna till Marx idéer, men de innehåller ingen av Marx konstruerad teori om miljöförstöring.

## En felaktig teori om gödsel

I DEN OVAN citerade passagen ur *Kapitalet* använde Marx begreppet materialutbyte (Stoffwechsel) för att beskriva kemisten Justus von Liebig's uppfattning om varför bördigheten minskade i europeiska jordar. Enligt Liebig's teori berodde detta på urbaniseringen. Tidigare, när nästan hela befolkningen bodde på landsbygden, återfördes den mänskliga avföringen till jorden och kom därmed till nytta som gödsel. När en stor del av befolkningen hade flyttat till städerna, minskade denna återföring av gödsel kraftigt, och därför blev skördarna mindre. Marx anslöt sig till Liebig's uppfattning om detta, och han beskrev förändringen som ett avbrott i ett materialutbyte. (I dag skulle vi ha talat om en sådan förändring som ett avbrott i en cirkulär process.)

Denna förklaring av den minskade bördigheten var alltså inte Marx egen teori, utan Liebig's. Givet vad vi vet i dag framstår dess förklaringsvärde som starkt begränsat. Liebig tog för givet att mänsklig avföring återfördes till jordarna i det förindustriella jordbrukssamhället, men det är högst oklart i vilken utsträckning detta faktiskt skedde. Samtidigt med urbaniseringen ökade djurhållningen kraftigt, bland annat i Storbritannien. Detta ledde till en ökad tillgång till animalisk gödsel som mer än väl kan ha kompenserat för den minskade tillgången till mänsklig gödsel (Rudy 2001). Andra faktorer än gödselmängden kan ha försämrat åkermarkens bördighet. I en bok publicerad år 1867 framhöll lantbrukaren William Heywood flera förändringar som kan ha försämrat skördarna, däribland djupare plöjning, överdriven gödsling, monokulturer och utdikning (Heywood 1867; jfr Schneider & McMichael 2010). Förmodligen hade Heywood rätt i mycket av detta, och Liebig's förklaring som Marx anslöt sig till kan ha varit av tämligen underordnad betydelse.

Om Marx ansåg sig ha en egen, särskild teori om Stoffwechsel (materialutbyte), så hade man kunnat förvänta sig ett konsekvent språkbruk. Han borde då t. ex. ha sett till att den franska översättningen av *Kapitalets* första band, som han granskade inför utgivningen år 1875, konsekvent använde en och samma term för detta begrepp. Men så skedde inte, utan tvärtom godkände han att »Stoffwechsel» översattes på ett mycket varierande sätt, t. ex. »combinaisons matérielles», »permutation de matières» och »échanges matériels entre l'homme et la

nature» (Marx 1989: 64n, 82, 151; jfr det tyska originalet, Marx 1983: 52n, 67, 135). (Det franska ordet »métabolisme» var redan då väletablerat, men förekommer såvitt jag kan se inte i översättningen.)

## En misslyckad metafor

DEN TEORI OM en »metabolisk reva» i människans förhållande till naturen som Saito och andra tillskriver Marx är således en sentida konstruktion och inte något som Marx själv utvecklade. Men gör detta någonting? Även om teorin är framtagen av nutida marxister snarare än av Marx kan den väl vara till nytta? Är inte jämförelsen med metabolism och med en reva i metabolismen en bra metafor för att uppmärksamma och förstå de miljöproblem som vi människor ställer till med?

Nej, enligt min mening är detta tvärtom en tämligen misslyckad metafor, givet den moderna betydelsen av ordet »metabolism». En organisms metabolism är ett till stora delar självreglerande system som har optimerats genom årmiljoner av evolutionärt urval. Vi endoterma (»varmblodiga») varelser har till exempel mekanismer i ämnesomsättningen som håller kroppstemperaturen konstant trots förändringar i yttertemperaturen (bland annat genom att förbränna mer fett i en kall omgivning). De ekologiska systemen är inte på samma sätt självreglerande. Så till exempel har naturen som helhet – i motsats till människokroppen – ingen termostatliknande funktion som strävar att hålla temperaturen på en optimal nivå. Att beskriva de kemiska processerna i stora ekologiska system som ett slags »metabolism» är därför missvisande. Det är en skadlig metafor eftersom den kan få oss att uppfatta de ekologiska systemen som mindre sköra än vad de faktiskt är.

På 1970-talet utvecklade anställda inom oljebolaget Shell den så kallade Gaia-hypotesen, enligt vilken jordens totala ekosystem är ett slags självreglerande organism. Detta är en vanföreställning som tyvärr ännu inte är helt utrotad (Hansson 2022; Aronowsky 2021). Foster hyllade den nyligen på ett anmärkningsvärt aningslöst sätt i en av sina böcker (Foster 2022: 20–21). Föreställningen att hela ekosystem har en slags »metabolism» leder tankarna i samma felaktiga riktning som Gaia-hypotesen. Med eller utan marxistiska fraser tjänar metabolism-metaforen deras intressen som vill få oss att tro att jorden tål mer miljöförstörelse än vad den faktiskt gör.

Det tyska ordet »Riss» syftar liksom engelskans »rift» och svenskans »reva» på en spricka som uppstår i något som från början var helt. Talet om en »reva» i det moderna jordbrukets förhållande till naturen är därför också problematiskt. Det bidrar till att upprätthålla den vanliga missuppfattningen att det förmoderna jordbruket inte var skadligt för naturen. Således är varken »metabolism» eller »reva» bra metaforer för att förstå miljöproblemen.

## Miljömedvetna socialister

SAITO HAR RÄTT i att Marx intresserade sig för frågor av det slag som vi idag kallar miljöfrågor. Om detta var han långtifrån ensam. Redan på 1840-talet fanns en utbredd oro i Storbritannien om miljöförstörelse och om naturresursernas begränsningar (Parkins 2018). Andra socialister än Marx var starkt engagerade i dessa frågor. John Stuart Mill, som ju kallade sig själv socialist (men inte är särskilt populär bland marxister), argumenterade för nolltillväxt i sin nationalekonomiska lärobok. Han var också en dem som år 1865 grundade Storbritanniens första miljöorganisation, Commons Preservation Society. En annan av grundarna var William Morris (1834–1896), som kombinerade sina socialistiska idéer med en radikal miljöpolitik. Det engelska Green Party räknar honom som en av sina främsta föregångare. Det finns också anledning att nämna Edward Carpenter (1844–1929), som i ord och handling försökte visa hur socialistiska idéer om ekonomin kunde förenas med större omsorg om naturen. För den som söker tidiga belägg för miljömedvetenhet i socialistiska kretsar finns det avsevärt tydligare exempel än Marx att hänvisa till. →

*Sven Ove Hansson*

## Noter

1. Bokpresentation på Adlibris.com, senast läst den 13 februari 2026.

## Referenser

- ARONOWSKY, LEAH (2021). »Gas guzzling Gaia, or: A prehistory of climate change denialism», *Critical Inquiry*, vol. 47, nr. 2, ss. 306–327.
- FOSTER, JOHN BELLAMY (2000). *Marx's Ecology: Materialism and nature*. New York: Monthly Review Press.
- FOSTER, JOHN BELLAMY (2022). *Capitalism in the Anthropocene: Ecological Ruin or Ecological Revolution*. New York: Monthly Review Press.
- HANSSON, SVEN OVE (2022). »Holism and pseudoholism», i: Shyam Wuppuluri och Ian Stewart (red.) *From Electrons to Elephants and Elections: Exploring the Role of Content and Context*. Cham: Springer Nature, ss. 215–228.
- HEYWOOD, WILLIAM H. (1867). *High Farming. How far Is It Expedient? Let Nature Answer*. Chester: Phillipson and Golder.
- MARX, KARL (1977). *Capital*, volym 3. Översättning David Fernbach. New York: Vintage.
- MARX, KARL (1983). *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*. Hamburg 1867. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), II/5 H. Berlin: Dietz och Akademie-Verlag.
- MARX, KARL (1989). *Le Capital, Paris 1872–1875. Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), II/7 H. Berlin: Dietz och Akademie-Verlag.
- MARX, KARL (2004). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*. Herausgegeben von Friedrich Engels. Hamburg 1894. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), II/15 H. Berlin: Dietz och Akademie-Verlag.
- MARX, KARL OCH FRIEDRICH ENGELS (1998). *Collected Works, Vol. 37: Karl Marx Capital: Volume 3*. London: Lawrence & Wishart.
- PARKINS, WENDY. (2018). *Victorian Sustainability in Literature and Culture*. Oxon: Routledge.
- RUDY, ALAN (2001). »Marx's Ecology and Rift Analysis», *Capitalism Nature Socialism*, vol. 12, nr. 2, ss. 56–63.
- SAITO, KOHEI (2025). *Marx i antropocen: För en idé om nerväxtkommunism*. Översättning Peter Samuelsson. Stockholm: Nirstedt/litteratur.
- SCHNEIDER, MINDI OCH PHILIP MCMICHAEL (2010). »Deepening, and repairing, the metabolic rift», *The Journal of Peasant Studies*, vol. 37, nr. 3, ss. 461–484.