

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 2 2022 | ÅRGÅNG 26

*Bokförlaget* THALES

## 1 Inledning

FÅ KAN HA missat att forskningen kring Artificiell Intelligens (AI) har gjort stora framsteg under det senaste decenniet. Media förmedlar ett stadigt flöde av rapporter om nya genombrott, och AI-system kan numera producera text, manipulera bilder och analysera oöverskådliga mängder material. AI får allt oftare sköta sysslor som vi traditionellt har förmodat kräver mänsklig intelligens, och såväl privata företag som offentliga institutioner har börjat automatisera vissa sorters beslutsfattande. Förklaringen till framstegen beskrivs ofta som att AI-forskning har bytt strategi, från att försöka bygga en komplett och färdig intelligent agent, till att istället med hjälp av så kallad maskininlärning skapa vad som kan liknas vid ett barn med förmågan att lära sig själv. Startar vi inlärningsprocesser på rätt sätt kan en rad förmågor tränas upp tack vare kraftigare datorer och tillgången till den enorma mängd data som finns på Internet. Därav den AI-hajp vi just nu befinner oss i.

Dessa tekniska framsteg väcker en rad filosofiska frågor kring vad intelligens och medvetande är, men också frågor av moralisk och politisk karaktär kring hur AI-system bör användas, och hur de påverkar våra samhällen och våra relationer. I kölvattnet av den tekniska utvecklingen samt några inflytelserika böcker som publicerades under första halvan av 2010-talet (t.ex. Bostrom 2014; Brynjolfsson & McAfee 2014) har det nu i praktiken uppstått ett nytt fält inom tillämpad etik, ofta kallat AI-etik (>AI ethics>), som fokuserar på de många frågor och problem som aktualiseras av AI-tekniken. Denna artikel ämnar ge en överblick över några av de mest diskuterade frågorna inom samtida AI-etik genom att fokusera på fyra nyligen utgivna böcker. Böckerna som diskuteras är journalisten Brian Christians *The Alignment Problem* (2020), datavetaren och AI-nestorn Stuart Russells *Human Compatible* (2019), ekonomen Carl Benedikt Freys *The Technology Trap* (2019), samt

*Tänkande maskiner* av Olle Häggström (2021), professor i matematisk statistik. Artikelns övergripande syfte är inte att presentera eller utvärdera en specifik AI-etisk fråga, utan snarare att ge en introduktion till fältet för politiskt-filosofiskt sinnade personer som är intresserade av AI, och samtidigt signalera några vita fläckar på kartan som är angelägna att fylla i.

## 2 Likriktningsproblemet

DEN INTERNATIONELLA AKADEMISKA och populärvetenskapliga diskussionen kring moraliska och politisk-filosofiska aspekter av AI-tekniken är nämligen överraskande nog präglad av en stor brist på bidrag från specialister inom just politisk filosofi.<sup>1</sup> Istället är det i första hand AI-experter som har börjat intressera sig för och publicera kring dessa frågor. Det finns så klart något gott i det, eftersom filosofiska analyser och slutsatser kommer att behöva operationaliseras och programmeras in i maskinerna om vi ska ha någon nytta av dem, och det krävs tekniskt kunnande för att förstå AI-teknikens förmågor och begränsningar. Samtidigt medför ju detta att problemformuleringar och lösningsförslag kommer ha en viss slagsida åt de tekniska aspekterna. Det är kanske mest uppenbart i faktumet att mycket av diskussionen kring AI-etik har kommit att handla om det som på engelska kallas *the alignment problem* (vilket jag här kallar *likriktningsproblemet*): ungefär, problemet med hur vi ska få en AI att frambringa ett utfall som ligger i linje med vad vi vill. Hur detta problem ska lösas har kommit att bli den drivande frågan för mycket av AI-etik, och det gemensamma temat för böckerna som diskuteras i denna artikel är att de diskuterar problemet eller föreslår lösningar.

Trots att begreppet är så spritt är det emellertid svårt att förstå exakt vad likriktningsproblemet består i. I sin mest inkluderande tolkning verkar det kunna fyllas med alla tänkbara AI-etiska problem som uppstår när AI-system byggda för en specifik uppgift misslyckas med den. AI-algoritmer beskrivs exempelvis ibland som fördomsfulla (>biased<) om de, på grund av bristfälliga träningsdata, reproducerar strukturer i samhället som vi bedömer som pro-

blematiska. Ett välkänt fall är det AI-baserade rekryteringsverktyg som företaget Amazon år 2015 testade för att finna nya medarbetare: eftersom programmet tränats för att söka efter kandidater som var lika dem som redan jobbade på Amazon sorterade verktyget systematiskt bort kvinnliga kandidater (Christian 2020: 40). Sådan AI-teknik beskrivs som *smal* (>narrow>) – den är expert på en uppgift men klarar inget annat. Vi kan således kalla problem som det Amazon erfor för *smala likriktningsproblem*.

En alternativ tolkning är emellertid att det mest relevanta likriktningsproblemet handlar om ett möjligt framtidsscenario där vi lyckas skapa system med Artificiell Generell Intelligens (AGI) som överträffar mänskliga kognitiva förmågor och klarar alla möjliga uppgifter. Enligt exempelvis Olle Häggström (2021) är det allmänt antaget bland AI-experter att detta skulle innebära ett enormt genombrott med potentiellt underbara eller katastrofala följder, beroende på om vi lyckas se till att denna hypotetiska AGI har våra bästa intressen som mål. Oron är att en sådan agent lätt skulle kunna bli övermänskligt kompetent inom alla områden, och därför vara omöjlig att kontrollera. Redan 1960 konstaterade AI-forskaren Norbert Wiener att vi i detta fall bör ha försäkrat oss om att »[...] det mål vi stoppat in i maskinen verkligen är det mål vi eftersträvar, och inte bara en färgrik imitation av det» (citerad av Christian 2020: 295, min övers.). Eftersom en AGI enfaldigt drivs av det övergripande mål vi givit den och de instrumentella mål som är nödvändiga för att uppnå det övergripande målet riskerar alla andra mänskliga värden, och till och med mänsklighetens fortlevnad, att offras. För att illustrera denna insikt har Nick Bostrom beskrivit ett tankeexperiment där en AGI får uppgiften att producera gem. Om den är tillräckligt kraftfull, och vi glömmer att specificera en övre gräns för produktionen, kan vi få en situation där AGI:n till slut omvandlar alla möjliga resurser – inklusive människor – till gem. Varje invändning mot detta scenario möts i regel av en fantasifull förklaring. Vi skulle till exempel inte kunna stänga av maskinen, eftersom den tack vare övermänsklig intelligens kan förutse detta och göra back up-kopior av sig själv, övertala människor att

hjälpa den, eller på andra sätt neutralisera hotet. Tramsigheten i detta tankeexperiment är, som Häggström (2021: 105) påpekar själva poängen, eftersom det visar att intelligens bara handlar om måluppfyllelse, och inte vilka målen är. Om en övermänskligt intelligent AGI skulle fungera på detta sätt kan alltså vilket godtyckligt mål som helst leda till mänsklighetens undergång. Sådana system kan så klart också få egna mål att sträva mot, vilket i värsta fall kan medföra att vi som mänsklighet i framtiden förhåller oss till AGI på samma sätt som gorillor förhåller sig till människor idag: vi får existera, men detta är helt avhängigt maskinernas goda vilja (Russell 2019: kap. 5). Eftersom AGI:er är just generella kommer jag kalla denna typ av problem för *generella likriktningsproblem*.<sup>2</sup>

I den mån de fyra böcker som diskuteras här utgör ett rättvist tvärsnitt av befintlig och inflytelserik AI-etik (fältet utvecklas, precis som tekniken, oerhört fort), vill jag driva följande tes: i en bemärkelse kan så klart alla de moraliska och politiska frågor som väcks av AI-teknik förstås som likriktningsproblem av varierande bredd, eftersom tekniken frambringar andra utfall än dem vi önskar se. Det verkar emellertid rimligt att vi lätt kan vinna analytisk skärpa om vi är noggrannare med vilken roll AI faktiskt spelar, och vilken normativ relevans den egentligen har. Att förstå AI-etik på detta sätt kan annars komma att dölja de i grunden politiska aspekterna av hur AI-teknik förstås, utvecklas, och tillämpas. Jag återvänder till denna poäng nedan.

### 3 Fyra böcker om likriktningsproblemet

BRIAN CHRISTIANS *The Alignment Problem* (2020) torde vara den just nu bästa och mest pedagogiska introduktion till de tekniska framsteg som har lett fram till var AI-utvecklingen står idag. Det är emellertid ingen filosofisk bok. Vi erbjuds egentligen aldrig någon tydlig definition av vad likriktningsproblemet är och Christian diskuterar smala och breda likriktningsproblem om vartannat. Boken är snarare en idéhistorisk beskrivning baserad på intervjuer med ledande forskare och den ger en inblick i hur vår samtida förståelse av maskininlärningsteknik och AI-etik har vuxit fram, samt

vilka möjliga lösningar som just nu prövas. Dess främsta förtjänst är hur väl Christian förklarar de tekniska begränsningar som finns hos existerande maskininlärningsystem, och därmed sticker håll på många myter. Christians mer generella poäng är att AI-system egentligen inte är tränade på världen som sådan, utan på en förenklad modell av världen. Ett bildigenkänningsprogram har till exempel endast en begränsad uppsättning kategorier att sortera in bilder i, och det förutsätts att kategorierna är ömsesidigt uteslutande och uttömmande, vilket självklart inte är fallet. Ett system som endast har kategorierna ›häst› och ›åсна› men inte ›mulåсна› kommer stå handfallet inför en bild på detta djur, men *måste* sortera det som antingen häst eller åсна (Christian 2020: 315). Detta teoretiska antagande får praktiska konsekvenser när AI lämnar modellerna och tillämpas i den verkliga världen: den dödliga kollisionen mellan en självkörande Uberbil och en fotgängare i Arizona år 2018 skedde delvis för att AI-systemet inte förmådde klassificera fotgängaren, eftersom det inte hade tränats på möjligheten att människor ibland går över gatan på andra ställen än övergångsställen (Christian 2020: 326–327). Det är en dyrköpt insikt, för utanför labbet finns ingen möjlighet att starta om scenariot. Christian (2020: 325) menar därför att det främsta problemet inte är att vi riskerar att förlora kontrollen till AI-system, utan snarare till de formella, numeriska och begränsade modeller av världen och våra värderingar som AI-system ofrånkomligen utgår från.

Stuart Russell är en inflytelserik datavetare vid UC-Berkeley som tillsammans med Peter Norvig har skrivit standardtextboken för AI- och maskininlärningsstudenter. Han medverkar ofta i den allmänna debatten kring AI och i *Human Compatible* (Russell 2019) diskuterar han smala och generella likriktningsproblem och möjliga tekniska lösningar. Likt Christian ägnar Russell en stor del av boken åt att förklara vilka möjligheter och risker AI medför, och han ger också en lättfattlig introduktion till de inre mekanismerna i AI (för den intresserade finns dessutom ett antal mer tekniska appendix). Mest intressant är dock diskussionen kring det Russell kallar *Inversed Reinforcement Learning*, vilket han hoppas kom-

mer kunna lösa likriktningsproblemet. I korthet tar Russell fasta på Wieners insikt från 1960, som visar att standardmodellen för AI – där vi ger AI:n ett mål och ber den maximera det – ofta kommer att leda fel, eftersom det är så svårt att formulera målet på rätt sätt (Russell (2019: 136–140) nämner till exempel Kung Midas som en sedelärande historia med denna sensmoral.) Istället bör AI-utveckling följa tre principer: i) maskinens enda mål är att maximera förverkligandet av mänskliga preferenser, ii) maskinen är från början osäker på vilka dessa preferenser är, och iii) den yttersta källan till information om mänskliga preferenser är mänskligt beteende (Russell 2019: 173). Till skillnad från den gemproducerande AGI:n ovan skulle ett system designat i enlighet med dessa principer gladeligen låta sig stängas av eller bli omprogrammerad, eftersom den andra och tredje principen bygger in ett slags ödmjukhet och vilja att erkänna sina brister. Russell (2019: kap. 8) ger ett antal enkla spelteoretiska exempel där mänskliga och artificiella agenter lyckas samarbeta tack vare dessa principer. Det är tyvärr oklart hur vi ska ta steget från enkla modeller där AI:n ska inferera vad *en* person vill, till en modell med *många* personer där preferenser behöver vägas mot varandra. Dessutom uppstår ju uppenbara frågor kring vad mänskliga preferenser är, och om maskiner (eller vi) överhuvudtaget kan identifiera dem utifrån observerat beteende.<sup>3</sup> Detta kräver moralteori, svarar Russell, men för sedan ingen allmän filosofisk diskussion, utan slår snabbt fast att svaret står att finna i ett slags preferensutilitarism inspirerad av Harsanyi (Russell 2019: 217–221). Ett kapitel ägnas åt att bemöta ett antal standardinvändningar mot denna syn, men ytterst lite argumentation ges för varför vi i denna fråga bör vara konsekventialister till att börja med. Ett svårbegripligt argument verkar till exempel vara att eftersom vi bygger maskiner för att uppnå vissa konsekvenser bör vi föredra att bygga maskiner som frambringar dessa konsekvenser (Russell 2019: 217). Att be maskinerna observera vårt beteende för att identifiera våra preferenser verkar ju också riskera att ge för mycket vikt åt *status quo*, men Russell antar helt enkelt att »[v]i har skapat [världen] på ett visst sätt eftersom vi – grovt räknat – föredrar den

på det sättet» (2019: 181, min övers.). Uppenbara motexempel baserade på hur svårigheter att koordinera kollektivt handlande leder till omständigheter som ingen önskar, som till exempel klimatförändringarna, lyser med sin frånvaro.

Sammantaget kan Russells bok sägas vara ett värdefullt och viktigt bidrag till debatten, men också ett exempel på hur AI-etiken färgas av den disciplinära bakgrund man har. Att behandla alla dessa frågor som vore de utmaningar för en ingenjör bygger in en alltför grund förståelse för politiska och samhällsliga fenomen i AI-etiken.

Carl Benedikt Frey är en svensk-tysk ekonom verksam vid Oxford som år 2013 medförfattade den uppmärksammade studie som uppskattade att 47 % av alla amerikanska jobb skulle kunna komma att automatiseras (sedermera publicerad som Frey & Osborne 2017). I en mening är detta ett slags likriktningsproblem (även om inte Frey beskriver det så), eftersom vi implementerar AI-teknik med ett visst syfte (att öka produktiviteten) men frambringar ett icke-önskat utfall (vissa får det sämre till följd av förlorade arbetstillfällen). Å andra sidan talar vi ju därmed om AI på ett helt annat sätt än i de ovan diskuterade exemplen, eftersom de normativt relevanta frågorna här är oberoende av vilka specifika mål AI-systemen har: felriktningen beror ju på att vissa människors mål (vinstmaximering) skiljer sig från andra människors mål (att arbeta och få en inkomst). Freys bok *The Technology Trap* (2019) följer upp den första studien och syftar till att ge en mycket djupare ekonomisk-historisk förståelse för hur teknologi påverkar ekonomier och samhällen. Specifikt försvarar Frey tesen att människor historiskt sett har motsatt sig ny teknik när den har *ersatt* mänsklig arbetskraft, men accepterat den när den har *förstärkt* densamma. Att ludditerna slog sönder maskiner berodde till exempel på att de levde under en period då den arbetskraftsersättande teknologin som möjliggjorde den industriella revolutionen hade effektiviserat produktionen, men de samhällsekonomiska vinsterna av produktivitetsökningen ännu inte hade kommit särskilt många till del (Frey 2019: kap. 5). Denna period brukar kallas Engels paus, efter Friedrich Engels studier av



det industriella England. De enorma produktivetsökningar som följde av mekaniseringen och automatiseringen av arbetsuppgifter under 1900-talet orsakade dock inte tillnärmelsevis samma motstånd, vilket Frey (2019: kap. 6–8) förklarar med att löntagarnas relativa förhandlingsstyrka, samt politiska beslut, gjorde att välståndet spreds mer jämlikt. Med denna historiska bakgrund vänder sig Frey sedan mot samtiden, och beskriver hur reallönerna har stagnerat, produktivetsökningen bromsat in och andelen av BNP som tillfaller kapital snarare än arbete ökat under de senaste decennierna. Dessa tendenser kan komma att förstärkas ytterligare när arbetare ersätts av maskiner, det vill säga kapital. Men automatiseringen är redan igång och vi har varit här förut, konstaterar Frey (2019: 348), och eftersom det är ett fördelningsproblem krävs politiska lösningar. Frey nämner ett antal olika förslag, som till en viss besvikelse emellertid inte är specifika för just AI-teknik utan redan genomtröskade svar på ökande ekonomisk ojämlikhet i allmänhet. Alla syftar till att underlätta för arbetare att anpassa sig till automatisering, som till exempel ett slags jobbskatteavdrag, ökade möjligheter att bygga tätt i ekonomiskt starka områden, och förbättrad infrastruktur för pendling (Frey 2019: kap. 13).

Freys bok är ett välkommet tillskott till debatten kring de externaliteter som implementeringen av AI-teknik kan komma att medföra. Alltför ofta framförs onyanserade scenarier, som att *alla* jobb kan komma att försvinna, eller att produktivetsökningen kommer skapa så mycket ny efterfrågan att *ingen* nettoförlust av jobb kommer ske. Frey visar istället att automatisering är ett komplicerat fenomen vars effekter inte är desamma oavsett geografi eller sektor (nästan alla amerikanska tillverkningsrobotar är till exempel koncentrerade till de industriella områdena i östra USA. Se Frey 2019: kap. 10), och projektet verkar drivas av övertygelsen att även om alla får det bättre i det långa loppet så kan flera generationer få det sämre innan dess (Frey 2019: 126). Samtidigt får vi aldrig riktigt någon förklaring till *vad* det är som gör att teknologi antingen ersätter eller förstärker mänsklig arbetskraft, och ibland verkar AI-utvecklingen nästan betraktas som en deterministisk kraft som kan

hanteras, men inte styras. Det vore inte rättvist att kritisera boken för att sakna politiska förslag på hur sådan styrning skulle kunna se ut, eller mer rättviseteoretiska resonemang kring varför den behövs. Men bristen på detta visar samtidigt på ett område där politisk filosofi kan bidra.

Olle Häggström är professor i matematisk statistik vid Chalmers och via sin blogg och annan publik filosofi är han en viktig spridare av kunskap om AI-etik och relaterade frågor i svensk offentlighet. Hans nyligen utgivna *Tänkande maskiner* (2021) är det första större verket om AI-etiska frågor på svenska. Häggström summerar och ger en översikt över det senaste decenniets internationella diskussion kring riskerna med AI, och kanske framförallt AGI. Häggström skiljer nämligen mellan ›jordnära› och ›högtflygande› frågor på ett sätt som ungefärligen överlappar med de smala och breda likriktningsproblemen jag diskuterat ovan: jordnära frågor inbegriper till exempel hur självkörande bilar bör utformas och hur rätten till våra data ska skyddas från techjättar, medan högtflygande frågor inbegriper bland annat huruvida en AI kan uppnå medvetande och hur vi ska kunna förhindra att en superintelligent AGI utplånar mänskligheten (Häggström 2021: 20–26). Detta breda anslag är välkommet för en bok som syftar till att introducera frågorna för en intresserad allmänhet, och distinktionen är användbar. Samtidigt diskuteras de jordnära frågorna relativt kortfattat (se framförallt Häggström 2021: kap. 3) och desto mer tid ägnas åt de högtflygande frågorna, och särskilt riskerna med en potentiell AGI. Det är inte förvånande, eftersom Häggström hör till en skara tänkare som menar att denna eventualitet är ett av de största hoten mänskligheten någonsin har stått inför. Baserat på resonemang från bland annat Nick Bostrom och Effektiva Altruister som Toby Ord är idén, i korthet, att det vore katastrofalt om mänskligheten dog ut till följd av exempelvis en superintelligent AGI, eftersom det inte bara utsläcker alla existerande människors liv, utan också berövar universum alla framtida potentiella människor och de förmodat värdefulla liv de hade kunnat leva. En överslagskalkyl visar att så många som  $10^{32}$  människor skulle kunna hinna leva om mänsklig-

heten fick fortsätta att existera i en miljard år. Det innebär att om vi i konsekventalistisk anda funderar över hur vi kan frambringa det bästa möjliga utfallet kommer alternativet ›minska existentiell risk› alltid väga oerhört tungt. Om vi kan välja att rädda en miljon nu levande människor eller minska risken att mänskligheten dör ut med en miljondels procent, kommer 100 gånger fler räddas om vi väljer det senare alternativet (Häggström 2021: 205). Alltså spelar det i praktiken ingen roll, menar Häggström, om vi tycker att gemapokalypsen är en tramsig fantasi, eller om vi tror att genombrottet som skapar AGI ligger 1, 100 eller 1000 år in i framtiden. Med tanke på vad som står på spel kan vi inte rättfärdiga att ignorera risken.

Det är uppenbart att denna insikt driver Häggströms bok, men insikten är också central i mycket av den internationella filosofiska och tekniska forskningen kring det breda likriktningsproblemet som han syntetiserar i boken. Häggström beskriver till exempel de bästa uppskattningarna av när en AGI kan tänkas skapas, och vad det kan tänkas medföra (inklusive »gemapokalypsen») (2021: kap. 4, 5 & 8). Han förklarar varför det vore fel och kanske till och med oansvarigt att avfärda risken (Häggström 2021: kap. 6, 9 & 10), och diskuterar ett antal tekniska och politiska strategier för att minska den (Häggström 2021: kap. 7 & 11). Även om han inte vill stoppa den tekniska utvecklingen, eftersom det verkar både omöjligt och dumt med tanke på vilka goda konsekvenser AGI kan medföra om vi löser problemet, så finns det vissa typer av applikationer som bör förbjudas (Häggström (2019: 288) nämner till exempel autonoma vapen som drönarsvärmar.) Likt andra AI-futurologer föreslår Häggström också att vi bör styra om forskningsmedel från försöken att skapa så kraftfulla AI-system som möjligt till forskning »[...] vars fokus är att göra AI *säker* och ge den *goda konsekvenser för samhället*» (2021: 278, Häggströms kurs.).

Häggströms bok lyckas väl med sitt syfte att introducera AI-etiska frågor för svenska läsare, och kanske framförallt vikten av att bry sig om den existentiella risk AGI medför. Men, samtidigt som argumenten för denna slutsats verkar framkalla en stark hängivenhet hos vissa misstänker jag att många kan komma att avfärda hela resone-

manget som alltför abstrakt eller konstlat. Spekulationer kring hur många ofödda människor som aldrig får chans att existera kan kanske, ungefär som *den motbjudande slutsatsen* (Parfit 1984), uppfattas som exempel på hur filosofer börjar med något triviale och sedan vrider på det till dess att vansinniga implikationer verkar följa. Likväl är det seriösa filosofiska argument som leder dem till slutsatsen att vi bör bry oss om AGI:s hot mot vår existens. Om vi motstår impulsen att förkasta hela resonemanget – och bortser från frågan hur framgångsrik strategin är för att övertyga skeptiker – måste vi konstatera att det skulle krävas seriös filosofisk argumentation för att ens försöka avfärda slutsatsen, och det är inte något jag ska göra i denna text.

Däremot kan vi notera att när dessa frågor anses allt viktigare knuffas andra frågor nedåt på dagordningen. Häggström noterade ju själv att vår tid och våra forskningsmedel är begränsade. Samma skäl kan rimligen anföras för varför medel också bör omfördelas för att teoretisera kring de mer jordnära frågor som jag här har kallat smala likriktningsproblem. För den rimligaste tolkningen av oron kring en övermänsklig AGI är ju inte att det med all säkerhet kommer att ske, utan att det finns en åtminstone minimal risk. Vågskålen med de katastrofala följderna som en AGI kan orsaka kan väl inte *helt och hållet* väga tyngre än problemen vi observerar kring redan idag tillämpade smala AI-system? Häggström hävdar aldrig att det är så, och så vitt jag känner till är det inte en position som försvaras i den internationella litteraturen. Trots det händer det lätt att de mer högtflygande frågorna får stort utrymme i samtida AI-etik, och en större balans skulle vara hälsosam.

4 Avslutning – vad bör nästa våg av AI-etik fokusera på?

LÅT OSS AVSLUTNINGSVIS återvända till tesen jag introducerade ovan, som sa ungefär att det kan finnas en poäng med att ha en bredare och mer nyanserad analysapparat kring AI-etiska frågor än att förstå det som att allt handlar om att få AI-system att frambringa de utfall vi önskar se. Oron är att om likriktningsproblemet blir vår AI-etiska hammare riskerar alla problem att förvandlas till spikar.

Denna reflexion aktualiseras inte bara i ljuset av dessa böcker utan också den lilla men snabbt växande internationella facklitteraturen kring AI-etik som fortfarande verkar värdesätta teknisk kompetens högre än samhällsvetenskaplig eller filosofisk kompetens. Att fältet i ett tidigt skede dominerades av AI-experter kan kanske förklara varför just problemformuleringen fokuserad kring likriktning fortfarande hänger kvar.

Rent konkret finns det goda skäl att tro att problemformuleringen döljer centrala skillnader mellan det AGI-relaterade generella likriktningsproblemet och så kallade smala likriktningsproblem, och att de senare ofta kan beskrivas med hjälp av existerande analysverktyg. Som jag har antytt ovan så skapar smala AI-applikationer politiska och moraliska problem när de antingen fungerar för dåligt (självkörande bilar), eller när de reproducerar redan existerande orättvisor (fördomsfull AI). Men normativa frågor uppstår också när AI fungerar för bra, till exempel när tekniken möjliggör nya former av massövervakning. I de fallen är det dock inte bristen på harmoni mellan användarens avsikt och systemets effekt som är problemet, utan snarare tvärtom: med hjälp av en effektiv AI kan vissa aktörers dåliga avsikter få större genomslag i världen. Trots att smal AI kan frambringa nya fenomen verkar det alltså inte som att det spelar roll ur ett normativt perspektiv att allt detta drivs av AI. I någon mening är tekniken bara ett nytt slags verktyg; det som egentligen spelar roll är de förmågor och den makt de skänker åt dem som använder dem (som i fallet med övervakning), eller den förmenta felfrihet och objektivitet de antas ha (som i fallet med diskriminering). Relevant politisk-filosofisk analys måste vara känslig för denna observation, för den innebär att vi bör rikta blicken mot människorna och institutionerna som utvecklar och tillämpar smal AI snarare än systemen själva. En AGI:s intressen, däremot, kan kanske vara mer eller mindre likriktade med våra, och här spelar det ju roll att vi talar om en agent som kan vara vår vän eller fiende, eller likgiltig inför oss. Men den stora mängden AI-etiska frågor som väcks av smala AI-system kan förstås utan att vi tar till likriktningsmetaforen. Tesen jag introducerat här säger alltså att detta

riskerar att glömmas bort om vi pratar om AI som verktyg i samma andetag som vi pratar om AI som ett subjekt.

Detta är främst en begreppslig och intradisciplinär poäng, som jag hoppas kan hjälpa till att sortera upp de många olika normativt relevanta frågor som väcks av AI-teknologins framsteg. Eftersom det fortfarande är ett litet fält bör givetvis alla som är intresserade ansluta sig, oavsett om de lockas av de mer jordnära eller de mer högtflygande frågorna. Efter den andra våg av AI-etisk litteratur som diskuterats här kan vi nu förhoppningsvis börja bygga mer sammanhängande analyser och teorier med hjälp av den politisk-filosofiska traditionens tidigare insikter och angreppssätt.

→

*Markus Furendal är postdoktor i statsvetenskap vid Statsvetenskapliga institutionen på Stockholms universitet.*

## Noter

1 Undantag finns givetvis och nya bidrag publiceras hela tiden. Nyligen har det till exempel givits ut två handböcker om AI-etik (Dubber, Pasquale och Das 2020; Liao 2020) samt ett specialnummer av *Canadian Journal of Philosophy. Philosophical Studies* förbereder i skrivande stund ett specialnummer om normativ teori och AI, och en antologi om 'AI governance' ges ut under 2022 av Oxford University Press (Bullock et al. 2022). Se också översikten i Erman & Furendal (2022).

2 En del AI-utvecklare skiljer på 'outer alignment', vilket fångar in såväl smala som generella likriktningsproblem som jag beskrivit dem ovan, och 'inner alignment', vilket betecknar ett mer tekniskt problem kring hur vi kan veta att en AI-modell når fram till ett visst utfall på det sätt vi vill. Ibland skiljer man också mellan AI:s implikationer på kort och lång sikt, där smala likriktningsproblem kan sorteras som kortsiktiga och generella likriktningsproblem är långsiktiga.

3 Christian (2020) diskuterar en rad ytterligare problem med Russells modell i sitt kap. 8.

## Referenser

BULLOCK, JUSTIN., YU-CHE CHEN, JOHANNES HIMMELREICH, VALERIE M. HUDSON, ANTON KORINEK, MATTHEW YOUNG & BAobao ZHANG (red.) (2022) *Oxford Handbook of AI Governance*, Oxford: Oxford University Press.

- BOSTROM, NICK (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford: Oxford University Press.
- BRYNJOLFSSON, ERIK & ANDREW MCAFEE (2014) *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, New York, NY: W. W. Norton & Company.
- CHRISTIAN, BRIAN (2020) *The Alignment Problem: How Can Machines Learn Human Values?*, London: Atlantic Books.
- DUBBER, MARKUS D., FRANK PASQUALE & SUNIT DAS (2020) *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, New York, NY: Oxford University Press.
- ERMAN, EVA & MARKUS FURENDAL (2022) »The Global Governance of Artificial Intelligence: Some Normative Concerns» *Moral Philosophy and Politics*, 9, ss. 267–291. Tillgänglig online på: <https://doi.org/10.1515/mopp-2020-0046>.
- FREY, CARL BENEDIKT (2019) *The Technology Trap: Capital, Labor, and Power in the Age of Automation*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FREY, CARL BENEDIKT & MICHAEL A. OSBORNE (2017) »The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?», *Technological Forecasting and Social Change*, 114, ss. 254–280.
- HÄGGSTRÖM, OLLE (2021) *Tänkande maskiner: den artificiella intelligensens genombrott*, Stockholm: Fri tanke.
- LIAO, S. MATTHEW (red.) (2020) *Ethics of Artificial Intelligence*, New York, NY: Oxford University Press.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- RUSSELL, STUART (2019) *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*, New York: Viking.

JAG HAR VID flera olika tillfällen, i olika sammanhang, fått en känsla av att vi ofta drar oss för att fälla värdeomdömen. Kanske är det för att man tänker att det inte är ens område, att man bara ska förhålla sig till fakta. Och framför allt kanske för att det känns mindre kontroversiellt att ägna sig åt rena fakta.

Men, det är inte helt klart vad det innebär att enbart hålla sig till fakta. Derek Parfit berättar på ett ställe om en ekonom som hävdade just att hen enbart höll sig till fakta. Någon invände då att många av de mest grundläggande begreppen är normativa, som tanken att ett tillstånd är *optimalt* (och därmed *önskvärt*) när resurser är fördelade så att ingen kan få det bättre utan att någon annan får det sämre. Varpå ekonomen svarade: »Det är inget värdeomdöme. Alla accepterar det» (Parfit 2011: 463, min översättning). För Parfit illustrerade detta en besvärande oförståelse för vad det innebär att resonera om normativa frågor, alltså om rätt och fel, eller om bättre och sämre beslut, och så vidare.

Det illustrerar dessutom hur lätt det är att ta saker för givna. Som *marknaden*, som jag ska diskutera här. En sak vi förutsätter är att man kan välja mellan en fri och en reglerad marknad. Men vid närmare granskning verkar det svårt att ens upprätthålla en sådan distinktion. Vad menar vi med »fri» när det knappast skulle finnas någon marknad utan det juridiska system som *reglerar* våra relationer genom att klargöra en marknads omfattning och vad vi (inte) får göra på en specifik marknad? Det är ju dessutom ett regelsystem som i sista hand backas upp av ett statligt våldsmonopol.

En fri marknad tycks förutsätta en mängd regleringar. Och det som skiljer en »fri» från en »reglerad» marknad tycks snarast vara vem som får vad, för vad, när, under vilka omständigheter, och så vidare. Men detta funderar vi sällan över, vilket får vissa upplägg



att framstå som mer naturliga än andra. Här tänkte jag därför titta på några av de *normativa* ståndpunkter som ofta tas för givna när vi funderar över vad en marknad är. När vi får syn på sådana idéer tror jag att det blir lättare att se poängen med andra värden som vi nog vill att ett samhälle ska erbjuda.

1 Två kontroversiella principer

VI BÖRJAR MED vissa libertarianers uppfattning om grunden för en fri marknad. En filosof som Robert Nozick får det att låta så enkelt. Han skriver att i ett fritt samhälle, och på en fri marknad, är det inte legitimt att omfördela resurser för där finns det ingen person eller grupp som har »rätt att kontrollera alla resurser och bestämma hur de ska portioneras ut» (Nozick 2013: 253). Det innebär att i ett fritt samhälle kontrollerar olika personer olika resurser, och nya tillgångar uppstår ur människors frivilliga byten och handlingar.

Nozick formulerar i detta sammanhang två principer. Utan dessa principer är inte tanken om en naturligt fri marknad lika begriplig. I förstone tycks principerna svåra att värja sig mot. Den första kan vi kalla

*Nozicks förtjänstprincip:* Vad var och en får, får han av andra som ger honom det i utbyte mot något, eller som en gåva (Nozick 2013: 253).

Principen ligger bakom centrala delar av Nozicks resonemang. Som hans kända exempel med basketspelaren Wilt Chamberlain. I exemplet ska vi utgå från vår favoritfördelning som vi kan kalla D1. Sedan skriver Chamberlain ett kontrakt som ger honom 25 cent av biljettpriset, vilket innebär att när en miljon personer besökt matcherna har Chamberlain blivit stenrik.

Men har Chamberlain rätt till denna inkomst? Eller annorlunda formulerat: är den nya fördelningen, D2, rättvis?

Nozick menar att Chamberlain självklart »förtjänar» sin rikedom. Alla dessa människor gav ju frivilligt 25 cent av sina pengar till honom. Och det finns inget i en sådan situation som gör utbytet

felaktigt eller orättvist. Allt hade sin gång i enlighet med rättvisa procedurer. Det leder till Nozicks andra princip som vi kan kalla

*Nozicks princip om rättvisa steg*: Allt som uppstår ur en rättvis situation genom rättvisa steg är i sig självt rättvist (Nozick 2013: 256).

Har Nozick rätt i att dessa steg med nödvändighet bevarar den rättvisa som präglade utgångsläget?

En naturlig fråga är om rättvisa verkligen är en egenskap som kan överföras på det sättet. I andra sammanhang resonerar vi inte så. Vi har ganska lätt att göra misstag i dessa sammanhang. Tänk att du rycker ett hårstrå från någon med mycket hår. Det gör inte vederbörande flintskallig. Inte heller om du rycker två hårstrån. Då kan man kanske tänka att det där med att rycka hårstrån av folk det gör ingen flintskallig, för ett enskilt hårstrå gör ingen skillnad. Således inte heller två hårstrån, eller tre, vilket tycks innebära att ingen blir flintskallig om vi rycker av dem ett strå i taget.

Men här har vi uppenbarligen fel. Vid något tillfälle kommer du att ha ryckt så många hårstrån att personen bör betraktas som flintskallig. Så många i sig oskyldiga handlingar kan alltså i vissa sammanhang ändra karaktären hos något.

Nozick menar dock att *just orättvisa* inte fungerar på detta sätt. Orättvisa tillstånd är inte något som uppstår såvida inte orättvisa handlingar utförts.

2 Vikten av små effekter över tid

HÄR TROR JAG att Nozick har fel. För när vi har att göra med en mängd transaktioner under lång tid, och med väldigt många inblandade personer, så *kan* det vara så att handlingarna vid något tillfälle, tillsammans, ändrar situationen så mycket att det råder orättvisa där det en gång rådde rättvisa.<sup>1</sup> Och detta trots att ingen enskild handling är uppenbart orättvis. Det skulle till exempel kunna vara så att vid D2, eller D3, kommer vissa personer att ha samlat på sig enorma rikedomar, medan andra är utfattiga. Molander (2014) visar på ett tillgängligt sätt att det till och med räcker med systemets inneboende självförstärkande effekter.

Jag menar att det här ställer till det för Nozick. Det faktum att en mängd oskyldiga handlingar leder till en situation där i princip alla tillgångar samlas hos ett fåtal, talar för att vi behöver »lägga oss i» marknaden. Skälet är den orimliga ojämlikhet som annars skulle uppstå.

Men för Nozick är inte ojämlikhet något problem. Han skriver att »[e]n persons val mellan skiftande grader av föga tilldragande alternativ blir inte icke-frivilligt genom att andra frivilligt väljer och agerar inom gränserna för sina rättigheter» (Nozick 2013: 412). Inte ens om det leder till djup ojämlikhet alltså.

Men för att godta Nozicks resonemang så måste man nog redan omfatta hans slutsats, det vill säga att ojämlikhet *inte* är relevant. Hans resonemang förutsätter emellertid principen om rättvisa steg, och det är ju den som nu är uppe för granskning. Och det är ju knappast uppenbart att ojämlikhet alltid saknar betydelse. En besvärande omständighet i ett ojämnt samhälle, som vi behöver ta hänsyn till, är nämligen att alla motsvarigheter till Wilt Chamberlain tycks få oacceptabelt stor makt över andra i D<sub>2</sub>, eller D<sub>3</sub>. Så trots att varje enskilt utbyte skulle vara godtagbart, taget för sig, skulle ett system med många sådana handlingar kunna ändra karaktären på samhället. I D<sub>2</sub> eller D<sub>3</sub> vore således förutsättningarna andra. Den som på demokratisk väg vill kunna avgöra hur samhällets institutioner ska se ut har därför anledning att se till att ingen får ett sådant oacceptabelt stort inflytande över politiken.<sup>2</sup>

### 3 Nozicks knep

VI BÖR ÄVEN uppmärksamma en märklig sak med Nozicks Chamberlain-exempel, nämligen att vi får välja hur D<sub>1</sub> ska se ut, och därmed alltså de principer enligt vilka människors tillgångar ska fördelas. Sedan får saker i exemplet ha sin gång i enlighet med *Nozicks princip om rättvisa steg*. Men, vad som utgör »rättvisa steg» borde väl rimligtvis bero på hur *vi* valde att inrätta D<sub>1</sub>, och vi valde inte Nozicks princip. Så varför ska vi plötsligt tillämpa Nozicks (minst sagt) kontroversiella föreställning om egendom?

Det är oklart. Men häri ligger Nozicks retoriska knep. En av de

omständigheter som gör Chamberlain-exemplet intuitivt tilltalande är som sagt att alla faktiskt initialt har resurser nog för att kunna betala för att se honom spela. Det spelar roll för oss, för det är vad som gör omständigheterna rättvisa eller godtagbara. Ett samhälle där detta inte gäller vore knappast lika attraktivt. Och det är ju ett sådant samhälle som efterhand blir resultatet av Nozicks rättvisa steg.

#### 4 Rawls om värdet i friheterna

ETT ALTERNATIV TILL Nozicks fördelning av resurser är John Rawls tanke att ett samhälle bestående av jämlikar aldrig kan präglas av ojämlika styrkeförhållanden eller andra godtyckliga skevheter i naturliga eller sociala omständigheter. Han resonerar i stil med att *om* vi vore resonliga, och *om* vi försökte förhålla oss opartiska när vi resonerar om rättvisa, så skulle vi se till att välja principer som fördelar resurser på ett sätt som förhindrar dessa skeva relationer. Samhällets grundläggande institutioner »ska ordnas så att värdet av det fullständiga systemet av jämlikt fördelad frihet, gemensamt för alla, blir så stort som möjligt för de minst gynnade. Detta är målet för den sociala rättvisan» (Rawls 2000: 203).

Formell frihet är alltså inte tillräckligt. Om du är alltför fattig har du helt enkelt inget värde i *formell* tillgång till, säg, politiska positioner som du ändå saknar *faktisk* möjlighet att tillträda. Frihetens värde är därför beroende av människors kapacitet att främja sina mål inom de ramar som systemet definierar (Rawls 2000: 203).

Rawls framhåller det faktum jag var inne på ovan, att alltför djup ojämlikhet skulle ge världens allra rikaste alltför stor makt över andra. Då, skriver Rawls, kommer »kontrollen över ekonomin och stora delar av det politiska livet [att vila] i få händer» (Rawls 2005: 192 och 194). Samhällets grundstruktur måste därför kontinuerligt mildra de tendenser som långsiktigt kan leda till större ojämlikhet (Rawls 2005: 219–220). Annars hamnar vi i en sits där »de med större rikedom och starkare position [...] kontrollerar det politiska livet och genomför lagstiftning och politik som tillgodoser deras egna intressen» (Rawls 2005: 206).

Att detta inte bara är Rawls ogrundade farhågor utan är ett reellt hot mot en fungerande demokrati, har bland annat visats i Page och Gilens forskning (2017). De visar hur rikas önskningar får stort genomslag, och inte ens när de har en övervägande majoritet får »vanliga» medborgare sin vilja igenom. Med ett ökat ekonomiskt gap följer ett ökat politiskt gap. De skriver att de välbärgade i ett djupt ojämlikt samhälle har mer pengar att spendera på politik, och tenderar också att använda sina resurser för att sänka sina egna skatter och att förhindra några betydande insatser eller försök att avhjälpa den ekonomiska ojämlikheten (Page och Gilens 2017: 90). Och det spelar roll, för »de välbärgade får regelbundet som de vill, särskilt när det gäller att förhindra policyförändringar som majoriteten av amerikanerna föredrar. Pengar spelar roll i politiken» (Page och Gilens 2017: 92, min översättning).

Detta är vad Rawls resonemang syftar på. När han talar om friheternas »skäliga värde» syftar han på att värdet av de politiska friheterna måste vara så pass lika att alla, oavsett ekonomisk eller social position, har en skälig möjlighet att inneha politiska ämbeten, eller att påverka valresultat (Rawls 2005: 207).

Detta innebär förstås en hel del regleringar av marknaden för att undvika den värsta ojämlikheten, utöver sådant som regleringar av kampanjbidrag så att pengar inte blir avgörande för den demokratiska processen (Rawls 2005: 206–211).

5 Framsteg är inte neutrala fakta

RESONEMANGET HITTILLS PEKAR på att marknader knappast kan sägas vara naturliga eller organiska. Det vi hänvisar till som »marknaden» är bara den uppsättning regler som avgör vem som ska få vad, hur, när, varför, och så vidare. Det verkar som att en »fri» marknad inte är naturligare, eller på förhand mer rättvis, än någon annan. Ett sådant omdöme kan vi fälla först när vi har beaktat reglerna för den.

Som avslutning, för att göra resonemanget mer komplett, bör vi även titta på en tredje hållning, närmare bestämt den som Hayek står för. Han skulle hävda att vi med Rawls resonemang hamnar far-

ligt nära ett centralstyrt samhälle. I likhet med Nozick har han inga större problem med ojämlikhet för tids nog, resonerar han, vinner alla på de framsteg som samhällets mest talangfulla kan göra.

Hayek (1999) tänker sig att friheter är nödvändiga på grund av att de totalt sett ska frigöra fler positiva krafter än negativa. Friheterna är med andra ord instrumentella, enligt Hayek, och erbjuder de bästa förutsättningarna för att experimentera fram de bästa resultaten på i princip alla områden. Så i praktiken leder de till sådant som vi värderar eller önskar.

Därför tänker sig Hayek att vi bör inrätta en marknad med minimala regleringar, för att det leder till störst framsteg. Notera att inte heller här har vi att göra med några rena faktapåståenden. Utan i stället med ännu ett värdeomdöme, det vill säga att vi bör ha som mål att göra *framsteg*, för framsteg är bra, eller önskvärda.

Hayek är med andra ord en sorts konsekvensetiker. De menar att vi i normativa frågor enbart har att ta hänsyn till handlingars konsekvenser. Det innebär att enligt konsekvensetiken är handlingar, institutioner, regelsystem, eller vad det än är fråga om, riktiga i den mån de har bäst konsekvenser. Hayeks konsekventialism innebär således att marknadens uppgift är att se till att vi över tid gör så stora framsteg som möjligt och han uttrycker sig ofta i stil med att det övergripande målet för ett samhälle är att göra framsteg, och att dessa framsteg är bättre ju större de är, och att vi dessutom bör försöka göra framsteg på så många områden som möjligt.

Därtill kan man notera att dessa framsteg måste vara av största vikt för Hayek. Han tänker sig ju nämligen att de kan väga upp en hel del lidande och kval som många av samhällets fattigaste måste lida när djup ojämlikhet hindrar dem från att leva liv de har skäl att önska. Och om man inte som Hayek menar att framstegen väger upp kostnaderna i detta fall, skulle man som Nozick kunna stå på sig och hävda att så länge inga orättvisa handlingar eller beteenden lett oss dit så är ojämlika tillstånd helt oproblematiska.

En märklig sak med åtminstone Hayek är att han tycks tänka sig att ett centralt värde, som vi måste ta hänsyn till, är att människor inte reduceras till enbart ett verktyg för att uppnå någon annans

mål. Detta för att var och en har sina egna liv att leva och att det spelar roll att vi själva får inrätta dem som vi önskar, enligt våra ideal och på sätt som vi anser är bäst, för ingen kan bättre än individen själv formulera meningsfulla livsprojekt.

Detta är ett attraktivt ideal. Men om man tar det på allvar vore det knappast optimalt att låta marknaden på egen hand sköta fördelningen av resurser i och med att det ser ut att leda till så stor ojämlikhet att vissa i praktiken måste underkasta sig andras vilja, på grund av att de inte har några andra alternativ.

Jag ska inte driva detta längre utan nöjer mig med att peka ut dessa svårigheter som uppstår för den som vill anförä Nozicks och Hayeks argument för en »fri» marknad. Det är tydligt att de inte kan sägas företräda en mer naturlig föreställning om marknaden. Inte heller är den mer fri, eller mindre reglerad, än andra uppfattningar. Det är bara fråga om andra slags regleringar. Och framför allt måste vi inse att det ligger värdeomdömen bakom dessa uppfattningar, omdömen som varken är okontroversiella eller särskilt rimliga. Hos Nozick finns en tanke om individens naturliga rätt till egendom, och hos Hayek uppfattningen att de goda konsekvenserna rättfärdigar vissa sätt att inrätta marknaden. Utan dessa värderingar vore argumenten obegripliga.

Så tanken om en fri marknad är inte fri från värderingar, eller uppfattningar om vad som vore önskvärt, eller riktigt, eller rättvist. Värdeomdömen ligger bakom alla resonemang om hur vi kan handla bättre och fatta bättre beslut, och hit räknas uppfattningarna om hur en marknad ska inrättas på bästa sätt. Det här är frågor som påverkar våra liv på djupet, så vi har all anledning att försöka förstå frågorna bättre, och när vi förstår dem bättre så tror jag att vi kommer att inse att vi även måste bli *bättre* på att resonera i värdefrågor.

→

*Anders Hansson är författare, senast till boken Vad är fel med ojämlikhet? (Daidalos, 2021).*

## Noter

1 Den som vill fördjupa sig i detta slags misstag bör vända sig till Parfits (1984, del 1) diskussion om omärkbara effekter. Han klargör där att vi ofta bortser från att små effekter på lång sikt har katastrofala effekter. Vi har så smått börjat förstå det när det gäller våra handlingars effekt på klimatet. Men detsamma borde kunna gälla i Nozicks diskussion om fördelning.

2 Se även Cohens resonemang om bristerna i Nozicks princip om rättvisa steg i Cohen (1995: kap. 1).

## Referenser

- COHEN, G. A. (1995) *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HAYEK, F. A. (1999) *Frihetens grundvalar*, Stockholm: Timbro.
- MOLANDER, PER (2014) *Ojämlighetens anatomi*, Stockholm: Weyler.
- NOZICK, ROBERT (2013) *Anarki, stat och utopi*, Stockholm: Timbro.
- PAGE, BENJAMIN, MARTIN GILENS (2017) *Democracy in America: What Has Gone Wrong and What We Can Do About It*, Chicago: The University of Chicago Press.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PARFIT, DEREK (2011) *On What Matters*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, JOHN (2000) *En teori om rättvisa*, Göteborg: Daidalos.
- RAWLS, JOHN (2005) *Vad rättvisan kräver*, Göteborg: Daidalos.



1 Myten om en gränslinje

SYFTET MED DENNA text är att ringa in ett immanent dilemma hos den borgerliga individen i allmänhet och hos entreprenören i synnerhet: är det möjligt för denne att parallellt kunna vara en driftig och hänsynslös marknadsegoist och en verkligt empatisk och kärleksfull familjemedlem? Denna problematisering av entreprenören och dess begrepp ska ske utifrån psykologen Erich Fromms teori och begrepp om den moderna borgerliga individen, dess uppkomsthistoria liksom inre ambivalens. Med »borgerlig individ» menar jag de (alltså alla) individer (helt bortsett från politiska åsikter) som lever inom ramen för det moderna kapitalistiska samhället även fortfarande i vår samtid. Och den grundfråga som härigenom adresseras är vilka effekter det kapitalistiska samhället har på människan, i första hand på ett psykologiskt plan. Ytterst är det det borgerliga marknadsparadigmets hållbarhet som står på spel.

Om Karl Marx på 1800-talet kritiserade de mer »yttre» negativa sociala effekterna som den industrialiserade kapitalismen hade så var det Sigmund Freud som började problematisera de destruktiva och »inre» psykologiska inverkningarna som kulturen hade på individen. Det som kom att kallas Frankfurtskolan och i sin första utformning representerades av bland andra Theodor W. Adorno, Max Horkheimer och Herbert Marcuse fortsatte på 1900-talet denna kritiska analys av det kapitalistiska samhället utifrån det dubbla ljuset av Marx och Freud. Och det var psykologen Fromm som var den representant av Frankfurtskolan som kanske mest fokuserade på den psykologiska frågan. Liksom flera andra av företrädarna drev Fromm tesen om det historiska sammanhanget mellan kapitalism och fascism, vilket ledde honom till slutsatsen att den utsatta individen i det moderna kapitalistiska samhället drevs till att fly sin frihet till fascismen. Horkheimer formulerade detta sammanhang som att fascismen uppvisar det moderna samhällets sanning.

Fascismen står inte i motsats till det borgerliga samhällets kyliga hänsynslöshet utan är dess konsekvens. Därför bör enligt Horkheimer (1967) den som inte vill tala om kapitalismen även tala om fascismen. Detta argument avvisar den vanliga och fortfarande strikt upprätthållna distinktionen mellan kapitalism/liberalism och fascism, vilken gör att det förstnämnda paradigmet kommer billigt undan.

Därför är det också plausibelt att min motivation till denna fråga kom från ett annat håll än det kapitalismkritiska perspektivet självt. Mot bakgrund av reflektioner kring de tyska nazisternas (o) förmåga att kunna vara mördare och empatiska familjefäder samtidigt, uppstod frågan om den borgerliga entreprenören har ett liknande problem. Naturligtvis är entreprenören ingen organisator av industriellt mord på det sätt som nazisterna var under tiden för det tredje riket, men kanske har även entreprenören svårt att hålla ihop marknadsbeteende och privatliv. Kommendanten i Auschwitz 1940–1943, Rudolf Höss, menade sig till exempel kunna upprätthålla båda dessa sidor av sitt liv och beklagade sig över att man aldrig kommer »att kunna förstå att också han hade ett hjärta, att han inte var en dålig människa» (1967: 155). Men här handlar det trots allt om mannen som fick idén att man kunde använda insekts- och desinficeringsmedlet Zyklon B på judarna (Kristofersen 2009: 161).

Reinhard Heydrich, »slaktaren i Prag» eller »den blonda besten», är ett annat exempel på denna dubbelhet (om det verkligen är en sådan): han tjänstgjorde som chef över RSHA (Reichssicherheitshauptamt) och fick ansvaret för organiseringen av den slutgiltiga judelösningen, men ska samtidigt ha varit en kärleksfull familjefar, en god kännare av musik och dessutom en duktig violinist. Samtidigt vittnas det om hur Heydrich hade svårt att hantera sitt äktenskap, själv var otrogen medan han lät övervaka sin fru Lina Heydrich. På krogen och »bland Berlins prostituerade» var Heydrich ökad, men även obehaglig för sina medarbetare och underordnade, han var nämligen »farligt labil på fyllan och uppvisar en starkt sadistisk sida» (Kristofersen 2009: 128–129). Detta motsvarar väl våra förväntningar: det går inte att upprätthålla så skilda rol-

ler. Men Heydrich skriver samtidigt i ett brev menat att läsas först vid hans eventuella död dessa ångerfulla rader: »[k]äraste Lina, jag kan fela. Jag har felat, yrkesmässigt, mänskligt, tankemässigt och i mina handlingar, du är mig oändligt kär, och lika mycket älskar jag mina barn. Var snäll och tänk på vårt liv tillsammans med respekt och kärlek och, när tiden väl har läkt alla sår, ge barnen en ny far – men han måste vara en riktig man, så som jag själv velat vara» (citerat i Kristofersen 2009: 130).

Men det handlar alltså inte om att likställa entreprenör och nazist, utan om att utifrån Fromms teori diskutera huruvida den borgerliga entreprenören har en liknande inre motsättning fast utifrån dess egna väsentliga karakteristika, vilket preliminärt stöds av tesen om det historiska sammanhanget mellan kapitalism och fascism. Är det möjligt att förena den på marknaden tvångsmässiga hänsynslösheten med exempelvis kärleksfulla relationer till närstående? Kan entreprenören vara en hård och hänsynslös marknadsaktör och mjuk familjemedlem samtidigt? Det framstår som rimligt att betvivla att dessa roller kan skiljas åt och att de kan existera parallellt. Men hela den borgerliga människans och ännu mer entreprenörens rimlighet kan sägas bygga på föreställningen att rollerna kan hållas isär: skulle gränsen bli suddig skulle marknaden besudlas av kärlek och närhet och familjen angripas av marknadens egoism.

Hegels teori om åtskillnaden mellan samhälls nivåerna familj och borgerligt samhälle är i detta sammanhang en viktig ideologibyggare och ideologistabilisator. Hos honom är det helt icke-ifrågasatt huruvida individen (alltså familjefadern) kan vara familjemedlem och kapitalist samtidigt. Han håller systematiskt isär familjens och det borgerliga samhällets sfärer, men går inte in på frågan hur människan (mannen) i sig kan mäktas med detta (Hegel 1991). Många tänkare har samtidigt pekat på tendensen att marknadslogiken koloniserar andra domäner av människors liv än den rent ekonomiska, exempelvis Hannah Arendt i boken *Människans villkor*. Arendt menar här att arbete och produktivitet, liksom deras ekonomiska måttstockar, »behärskar offentligheten» och hur masskulturen underhåller massorna och fördriver dess lediga tid (Arendt 1998: 179).

Ett annat exempel på ett sådant argument utvecklar Wendy Brown när hon pekar på hur:

neoliberalism transmogrifies every human domain and endeavor, along with humans themselves, according to a specific image of the economic. All conduct is economic conduct; all spheres of existence are framed and measured by economic terms and metrics, even when those spheres are not directly monetized. (Brown, 2015: 10)

Men problemet är därmed att det bara läcker åt ena hållet. Det är uppenbart att det inte sker någon rörelse i omvänd riktning, det vill säga att familjens intima gemenskap och dess karaktär sprids in kapitalismens värld. Men ändå tycks denna skenbild om en vattentät gräns mellan den borgerliga individens olika dimensioner hårdnackat hålla sig vid liv. Det ifrågasätts inte huruvida företagsledare, hedgefond-ägare eller andra entreprenörer kan hålla isär yrkes- och familjeroll. Och då är det ju också så att det just är marknadens entreprenörparadigm som tjänar på detta. Dess destruktiva konsekvenser hölls i mörker. Den borgerliga ideologin håller väsentligen fast vid att de olika samhällsdomänerna kan hållas åtskilda, att det är ok att vara hårdför entreprenör och att det absolut inte hotar det privata livets intimitet. Men frågan är om inte det är en myt om en tät gränslinje.

2 Individens smärtsamma genes

FROMM ARGUMENTERAR I sin bok *Flykten från friheten* (1941) för att individen, från och med medeltid och renässans, och framförallt via protestantismens utveckling, får en helt ny position och betydelse. Individen »överlämnas åt sig själv: allt beror på hans egna ansträngningar, inte på en traditionellt garanterad position» (Fromm 1945: 47). Fromm (1945: 77) framhäver, med resonemang som gränsar till Max Webers arbeten, hur »de nya religiösa läroorna tillmötesgick psykiska behov, som själva uppkom genom det medeltida samhällssystemets sammanbrott och kapitalismens första framträdande». Denna övergång försatte människan i en ambiva-

lent situation särskilt vad gäller frihetsfrågan, eftersom den historiska tendensen:

visade att befrielsen från medeltidssamhällets traditionsband visserligen skänkte den enskilde en ny känsla av oberoende men på samma gång lät honom känna sig ensam och isolerad, fyllde honom med tvivel och ängslan och drev honom till ny underkastelse och till tvångsartad, irrationell rastlöshet. (Fromm 1945: 77)

Sammantaget slet denna utveckling individen i två motsatta riktningar: »det utvecklade individen och gjorde honom på samma gång hjälplösare, det ökade friheten och skapade nytt beroende» (Fromm 1945: 77). I den mer utvecklade och förfinade kapitalismens livsstil och -form kommer enligt Fromm (1945: 77) »den dialektiska karaktären i frihetens utveckling» att ha en än mer specifik psykologisk betydelse. Fromm menar att även om människan nu är kvitt sina gamla yttre fiender så har individen utvecklat inre hämningar som hindrar den från att fullt ut utveckla den frihet som den nya tiden egentligen utlovar. Dessutom tenderar individen att vara väldigt uppmärksam och kritisk mot yttre hinder, men snarare blind inför de inre (Fromm 1945: 78).

Den nya företagsamheten är central i denna historiska övergång liksom i det fortlöpande historiska formerandet av den borgerliga individen och dennes psyke:

[i] motsats till medeltidens feodalsystem, i vilket var och en hade sin bestämda plats i ett välordnat och överskådligt helt, ställde den kapitalistiska ekonomin individen helt och hållet på egna fötter. Vad han gjorde, hur han bar sig åt för att göra detta, om han lyckades eller misslyckades, var fullständigt hans egen sak. (Fromm 1945: 80–81)

Förutom att det förändrade individens inre »bidrog denna princip till att slita alla band individerna emellan, isolerade individen och skilde honom från medmänniskorna» (Fromm 1945: 80–81). Precis som protestanter enligt sin tro är ensamma med Gud, så

blev de företagsamma individerna ensamma i sin profitsträvan och gentemot den nya kapitalismen såsom yttre makt. Protestantismen förberedde därmed individerna på sin kapitalistiska tillvaro och tankesätt (Fromm 1945: 81). Den kapitalistiske individen utvecklar utifrån denna bakgrund en själviskhet som Fromm beskriver som »snikenhet» och liksom »all snikenhet innehåller den ett moment av omättlighet; den kan aldrig helt tillfredsställas. Snikenhet är en brunn utan botten som tvingar personen till oupphörliga ansträngningar att söka tillfredsställelse utan att helt lyckas». Individen driver sig själv till ett tillstånd i vilket den »alltid ängsligt tänker på sig själv, aldrig är tillfredsställd, alltid rastlös, alltid orolig att inte få nog, att gå miste om något». I grund och botten innehåller detta ett missnöje med sig själv, kanske i Sören Kierkegaards (1996) mening att vara förtvivlad i meningen att inte vilja vara sig själv: »[h]an är full av avund mot alla som kanske har mera än han själv. Ser man ännu närmare efter och tar hänsyn till de omedvetna sammanhängen, finner man att dessa människor i grunden inte trivs med sig själva» (Fromm 1945: 86). Fromms slutsats: »[s]jälviskhet bottnar just i denna bristande trivsel med sig själv» (Fromm 1945: 86). Detta hör till den masochistiska och självplågande sida som individen enligt Fromm bär på, men vi ska också komma till individens sadistiska sida.

Marknadens lagar, vilka är ett resultat av den historiska samhällsomvandling som Fromm spårar tillbaka till medeltiden, tar sig in i »alla sociala och personliga förhållanden». Det krävs av individerna att de präglas av »ömsesidig personlig likgiltighet», särskilt också inom relationen mellan arbetsgivare och anställd, vilka båda har ett fullständigt instrumentellt förhållande till varandra. Samma gäller mellan »köpman och kund». Men även de personliga förhållandena, och detta är centralt för mitt resonemang, präglas av denna individens historiskt framväxta karaktär: »[f]rån att vara förhållanden mellan människor har de blivit lika relationer mellan ting. Men det viktigaste och mest förödande exemplet på denna opersonliga, sakliga anda är kanske den enskildes förhållande till sig själv» (Fromm 1945: 88). Individen säljer sig själv på markna-

den och måste för detta ändamål ha en attraktiv »personlighet», vilken bör vara »behaglig» men också helt anpassningsbar till ombytliga situationer på marknaden. Enbart marknaden bestämmer dess värde, och individens verkliga syfte är inte genuin egenkärlek, utan att tjäna andras syften.

Familjen var traditionellt sett en instans som stärkte individens självkänsla och hemhörighet och idealt sett skulle kombinationen av denna aspekt och individens fria initiativrikedom på marknadens och politikens område stärka individen tvåfaldigt – för kapitalismen har trots allt framkallat »en aktiv, kritisk och ansvarig personlighet» (Fromm 1945: 80) – men istället har individen blivit allt mer hjälplös, vanmäktig och osäker. Dessutom är denna individ oförmögen att älska både sig själv och andra (Fromm 1945: 85–87). Enligt Fromm är därför denna situation orsak till att människor söker »»sekundära band» som ersättning för de primära band som gått förlorade». Individen vill helt enkelt »bli fri från sin egen individualitet, [...] förlora sig själv, med andra ord [...] bli fri frihetens börda» (Fromm 1945: 104, 111). Dessutom förhärligas denna tendens, som inom kapitalismens framväxt och utblomning innebär att egoisterna egentligen tjänar andras syften, inom nazism och fascism i form av underkastelsen under en högre ordning (Fromm 1945: 63–64). Specifikt för tiden under tredje riket, den tid då boken skrevs, var enligt Fromm också att individernas underkastelse betingades av resignation och inre trötthet inför politiska skeenden, mycket på grund av arbetarklassens många motgångar i mellankrigstiden. Det är dessa psykologiska tendenser och känslan av »individuell vanmakt och obetydlighet» (se Fromm 1945: 162) som får individen att vilja slippa sin fria individualitet och leder till att den »söker underkasta sig en person eller en makt som han uppfattar som överväldigande stark» (Fromm 1945: 111).

Men Fromm ifrågasätter huruvida denna strävsamma individ, som ofta utvecklar hänsynslösa och även sadistiska härskardrag genom sin utpräglade kapitalistiska livsform, kan skilja detta livsätt från sin familjesituation, utan istället tenderar att även ta med sig denna sadism in i sitt hem, till sitt äktenskap och sitt föräldraskap.

Sadism låter kanske starkt, men min förståelse av Fromms argument är inte att detta berör endast enskilda sjuka individer, utan utgör en generell borgerlig psykologi. Dessa sadistiska sidor existerar i olika grader och former, men tar sig dels uttryck »i en strävan att göra andra beroende av sig och få absolut och obegränsad makt över dem, så att de endast blir redskap, som »leret i krukmakarens hand»», men dels även i »att icke blott härska över dem på detta absoluta sätt utan exploatera dem, utnyttja dem, bestjäla dem, rycka hjärtat ur kroppen på dem och så att säga låta dem förkroppsliga allt ätbart». Slutligen ser Fromm det tredje steget av sadismen i »önskan att få andra att lida eller att se dem lida. Detta lidande kan vara kroppsligt men vanligare är att det är själsligt. Dess syfte är att sära, förödmjuka, förvirra andra eller få se dem i förvirrande och förödmjukande situationer» (Fromm 1945: 105). Både masochismen och sadismen är alltså resultat av den borgerliga individens uppkomst och problematik och utgör flyktbeteenden från dess situation.

Fromm beskriver också ett familjerelaterat hypotetiskt scenario i vilket en man behandlar sin hustru sadistiskt på ett upprepat sätt, men även säger att han skulle bli så glad om hon lämnade honom. Ofta är kvinnan så nedtryckt att hon inte vågar ta detta steg, men om hon gör det blir mannen istället desperat och försöker hålla henne kvar. Kanske tror hon på hans tiggande och stannar, och så börjar allt om igen. Men frågan är om denna kärlek som den borgerliga individen påstås kunna hålla vid liv parallellt med sin marknadsegoism verkligen är kärlek? Fromm frågar sig: »[t]alade han osanning när han sade att han älskade henne så högt att han inte kunde leva utan henne?» Fromm är tveksam till om detta kan kallas kärlek, även om det kan upplevas som det, däremot betraktar han det som sant att han inte kan leva utan henne: »[h]an kan inte leva utan henne eller åtminstone utan någon annan som han känner som ett hjälplöst redskap i sina händer». Och: »[i] verkligheten »älskar» han dem emedan han härskar över dem». Denna relation ryms också i relation till barnen:

Barnet sättes i en gyllene bur, det kan få vad det behagar förut-



satt att det icke vill lämna buren. Resultatet blir ofta en djupt inrotad fruktan för kärleken från barnets sida när det blir vuxet, eftersom ›kärlek› för det betyder att man fångas och hämmas i sin längtan efter frihet. (Fromm 1945: 107)

Men Fromm är egentligen mer optimistisk än det kan verka, givet hans perspektiv på individen som att den »inte har hunnit fram till friheten i den positiva betydelsen av personlighetens förverkligande» (Fromm 1945: 8). Men möjligheten till detta tycks finnas. Fromm menar däremot att egenkärlek inte kan betraktas som verklig kärlek, eftersom denna snarare bygger på en inre tomhet och vantrivsel. Kärlek utgörs i stället av en latent egenskap som egentligen och i princip riktar sig till *alla* människor, även om den kan väckas av enskilda människor vid en förälskelse (Fromm 1945: 85).

3 En fråga till entreprenören

FROMMS TEORI OM den borgerliga individens genes och inre problematik levererar en kraftfull resurs för att ifrågasätta även det samtida kapitalistiska samhällets hållbarhet. Fromms teori implicerar att den framväxta individualiseringen, trots dess åtminstone potentiella (och till stor del också verkliga) fördelar, bär på risken att den nya individen inte förmår vara konkurrenskraftig entreprenör och kärleksfull familjemedlem samtidigt. Utesluter dessa roller varandra? Kan de inte samexistera? Fromms teori behandlar ju inte inflytelserika beslutsfattare, utan individen inom den kapitalistiska eran generellt, men i fallen med just sådana viktigare och inflytelserika personer, vars agerande påverkar väldigt många människor, torde detta dilemma bli ännu större. Fromm pekar på aspekter av vår livsföring vi kanske inte vill erkänna och kanske blir vi chockerade av hans beskrivning av sadismen inom familjen. I fallen med Höss och Heydrich blir vi nog tvärtom förvånade över kärleksfullheten. Men i båda fallen är det förmågan att på ett genuint sätt hålla yrkes- och privatsfärerna vid liv samtidigt och separat som behöver ifrågasättas. Det som bör problematiseras i första hand är mannens påstådda förmåga att hålla sig på två olika systemnivåer parallellt i samhället. Med Hegels ord, att kunna vara både familjepatriark,

älska sin fru och sina barn, och att vara en hänsynslös egoist i det borgerliga samhällets sfär. Denna dubbelhet är lättare att ifrågasätta hos Höss och Heydrich. Men det är viktigt att hålla fast att Fromm menar att nazism och fascism är resultat av det moderna borgerliga samhällets inre motsättningar och spänningar. Entreprenören kan därmed inte friskrivs från denna risk.

Frågan som jag vill öppna upp för är alltså: går det att vara kärleksfull familjemedlem och hårdför entreprenör och marknads-egoist samtidigt? Entreprenörbegreppet hämtar jag från Joseph Schumpeter som formulerade en inflytelserik teori om entreprenören och dess framkallade skapande förstörelse. Hos Schumpeter utgör entreprenören och dess innovationer själva kapitalismens motor. Den själviske företagaren bryter fram och förstör med sina framgångsrika innovationer befintliga marknader och skapar nya. Via den för kapitalismen nödvändiga produktiva förstörelsen försätts hela branscher i ruiner, men utvecklar nya och på så sätt drivs kapitalismen som system hela tiden utöver sig självt (Schumpeter 2008: 33–57). Det framstår, på grund av denna entreprenörens inherenta och nödvändiga destruktivitet, som väldigt närliggande att beskrivna svårighet gäller även entreprenören, men dessutom generellt den individ som fostras inom ramen för och tvingas överleva i det borgerliga samhället. Entreprenörskapet bärs upp av en subventionerad samhällsprincip varefter det är nödvändigt att vara hård och till exempel varsla medarbetare om man »måste». Det är väl till och med förståeligt att ekonomin bortser från klimathotet? Hur hård man än har varit, det går alltid att urskulda sig med hänvisning till marknadens imperativ. »Man» visar förståelse för att det är svårt att förhålla sig kritisk till det, oavsett hur många liv, världsdelar och livsformer som förintas – även om det är problematiskt. Men är det möjligt att vara en kärleksfull familjemedlem samtidigt som man aktivt (exempelvis såsom företagsledare av högre rang) medvetet deltar i förstörelsen av jordklotet? Naturligtvis finns det kritiska röster mot storkapitalismen, men inte på ett sätt som påverkar kapitalismens normalläge. Entreprenören av idag är lika hänsynslös som den är mänskligt fjuttig.

I detta sammanhang framstår också Schumpeters försvar av familjen såsom väsentlig motivator för entreprenören som snudd på motbudande. I hans ögon drivs entreprenören av »drömmen och önskan att grunda ett privat kungarike och vanligen [...] också en dynasti» (Schumpeter 2008: 56). Men om familjen påstås vara målet för entreprenören så behöver den enligt Schumpeter (2008: 274) också familjen som motiverande kraft. Men ger inte då Schumpeter och entreprenören indirekt familjen »skulden» till sin hänsynslöshet? Det tycks vara familjen som motiverar den till att vara tygellös egoist. Men återigen, hur ska dessa båda dimensioner hållas isär i den enskilda människan? Särskilt också om man med kritisk blick betraktar borgarens relation till familjen. Även om Schumpeter hyllar den, i Karl Marx och Friedrich Engels (2004: 63) ögon ser borgaren »i sin hustru blott ett produktionsinstrument». Skulle detta ha något av en sanningshalt blir det uppenbart att borgaren inte kan hålla isär sina roller, utan att ekonomins perspektiv präglar dennes relation till sina närmaste. Men detta kan inte bli en officiellt vedertagen sanning. Ponera att det skulle bli vedertaget att entreprenören är dömd att ta med sig sin marknadshänsynslöshet in i hemmet. Då skulle vårt marknadsparadigm ha svårare att argumentera för sig.

Brad Stone har skrivit en hyllad biografi om den mäktige entreprenören Jeff Bezos och dennes flaggskepp Amazon. Boken är en romantiserad berättelse om en »obeveklig och hänsynslös» affärsman (se [relentless.com](http://relentless.com)) som startade en gigantisk internet-butik vilken stoltserar med att den »säljer allt» (2019: 25, 38, 46). Bezos framstår ur ett Schumpeter-perspektiv som den ideala entreprenören, som inte följer andra, utan vågar utveckla och sjösätta sina nya, självständiga och riskabla idéer. Med Bezos ord, angående vad som utmärker hans företag gentemot de flesta andra: »[v]i är genuint kundfokuserade, vi har ett genuint långsiktigt perspektiv och vi är genuint intresserade av innovation» (citerad i Stone 2019: 23). Naturligtvis säljer Bezos inte allt, men det tycks finnas en tendens att ekonomisera fenomen utanför det direkt ekonomiska området: det framkommer exempelvis om Bezos relation till och syn på kvinnor

att han i unga år ska ha tagit danslektioner för att öka »kvinnoflödet» i sitt liv – en anspelning på affärstermen »deal flow» (Stone 2019: 33).

Hans företag har fått mycket kritik för hur dess anställda har behandlats, Bezos är nämligen inte intresserad av att skapa förutsättningar för en balans mellan arbets- och privatliv för de anställda (vilket främst går ut över kvinnor): kan man inte lägga ner sin själ i företaget är man på fel plats (Stone 2019: 116–117, 408). Bezos, som enligt utsago ska ha »is i ådrorna» (se Stone 2019: 134), har drivit aggressiva kampanjer för att undvika vissa former av beskattning och har i Schumpeters anda drivit företag i graven med stor förödelse för många människor som resultat (Stone 2019: 340–342, 355–357). Men det är ju så skapande förstörelse fungerar, business as usual. Hos Amazon innehåller detta dock att mobba och illa behandla anställda när de skadat sig allvarligt, eller att ålägga anställda ett så hårt arbetsschema att de tvingas urinera i flaskor i lastbilarna (Peterson 2018). Det finns också uppgifter om att anställda ibland får så låg lön att de tvingas campa vintertid utanför fabriken för att få ekonomin att gå ihop (Osborne 2016). I en artikel i New York Times (se Kantor & Streitfield 2015) granskas Amazon och de skriver hur de anställda behandlas: »[s]ome workers who suffered from cancer, miscarriages and other personal crises said they had been evaluated unfairly or edged out rather than given time to recover». Och vidare: »[a] woman who had breast cancer was told that she was put on a ›performance improvement plan› – Amazon code for ›you’re in danger of being fired› – because ›difficulties› in her ›personal life› had interfered with fulfilling her work goals». Det framstår som väldigt rimligt att i Bezos se ett exempel på den rastlöse och aldrig tillfredsställda individ som Fromm beskriver. En sniken och sadistisk individ som gör allt för att skylla över sin vanmakt.

I artikeln framkommer även en problematisk sida av Bezos relation till sin familj: »He wanted his grandmother to stop smoking, he recalled in a 2010 graduation speech at Princeton. He didn’t beg or appeal to sentiment. He just did the math, calculating that every

puff cost her a few minutes. ›You’ve taken nine years off your life!› he told her. She burst into tears» (Kantor & Streitfield 2015). Tidningen ser i detta likheter till hur Amazon behandlar sina anställda via datainsamling och -hantering. Och Fromm skulle nog kategorisera även detta beteende som sadism. Här spiller ju i alla fall entreprenörtänket tydligt över i familjerelationen, och då hjälper inte uppgiften att Bezos ska ha haft en god relation till sina föräldrar och att han växte upp i en stabil familj (Stone 2019: 177–179). Bezos kommentar till artikeln var: »[t]he article doesn’t describe the Amazon I know or the caring Amazonians I work with every day» (Gibbs 2015). Man kan ju undra vad Bezos menar med »caring». Men Bezos beteende kanske ger oss en aning om vilken »kärlek» närstående till entreprenörer riskerar att möta.

För att komma till ett slut: min avsikt har varken varit att driva ett förenklat argument om att entreprenören antingen kan eller inte kan få ihop hänsynslöst professionellt beteende med privata och nära relationer. Jag har inte försökt svara på frågan, utan snarare försökt ställa den. Och frågan riktas till entreprenören: är detta verkligen möjligt? Om det inte är möjligt, då måste också hela den människosyn som entreprenörskapet bygger på rannsakas. Om »entreprenören» inte kan uppvisa att dess drivande principer inte åter upp allt som kommer i dess väg, inklusive relationen till familjemedlemmar, då måste detta livssätt upphöra att premieras.

→

*Anders Bartonek är docent i filosofi och lektor vid Institutionen för kultur och lärande vid Södertörns högskola.*

## Referenser

- ARENDA, HANNAH (1998) *Människans villkor. Vita activa*, övers. Joachim Retzlaff, Göteborg: Daidalos.
- BROWN, WENDY (2015) *Undoing the Demos*, New York: Zone Books.
- FROMM, ERICH (1945) *Flykten från friheten*, övers. Tore Ekman och Alf Ahlberg, Stockholm: Natur och kultur.
- GIBBS, SAMUEL (2015) »Jeff Bezos Defends Amazon after NYT Exposé of Working Practices», *The Guardian*, 2015-08-17. Tillgänglig online på: <https://www.theguardian.com>.

## HÅRD ENTREPRENÖR, MJUK FAMILJEMEDLEM

- com/technology/2015/aug/17/jeff-bezos-amazon-working-practices.
- HEGEL, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, övers. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- HORKHEIMER, MAX (1967) *Autoritärer Staat*, Amsterdam: Verlag de Munter.
- HÖSS, RUDOLF (1967) *Kommandant i Auschwitz*, övers. D. M. Winter, Stockholm: PAN.
- KANTOR, JODI & DAVID STREITFELD (2015) »Inside Amazon: Wrestling Big Ideas in a Bruising Workplace», *The New York Times*, 2015-08-15. Tillgänglig online på: <https://www.nytimes.com/2015/08/16/technology/inside-amazon-wrestling-big-ideas-in-a-bruising-workplace.html>.
- KIERKEGAARD, SÖREN (1996) *Sjukdomen till döds*, övers. Stefan Borg, Guldsmedshyttan: Nimrod.
- KRISTOFERSEN, KNUT (2009): *Heydrich – Förntelsens arkitekt*, övers. Thomas Engström, Stockholm: Bonniers.
- MARX, KARL & FRIEDRICH ENGELS (2004) *Kommunistiska manifestet*, Linköping: Nixon.
- OSBORNE, HILARY (2016) »Amazon Accused of 'intolerable conditions' at Scottish Warehouse», *The Guardian*, 2016-12-12. Tillgänglig online på: <https://www.theguardian.com/technology/2016/dec/11/amazon-accused-of-intolerable-conditions-at-scottish-warehouse>.
- PETERSON, HAYLEY (2018) »Missing Wages, Grueling Shifts, and Bottles of Urine: The Disturbing Accounts of Amazon Delivery Drivers May Reveal the True Human Cost of 'free' Shipping», *Business Insider*, 2018-09-11. Tillgänglig online på: <https://www.businessinsider.com/amazon-delivery-drivers-reveal-claims-of-disturbing-work-conditions-2018-8>.
- SCHUMPETER, JOSEPH (2008) *Om skapande förstörelse och entreprenörskap*, övers. Margareta Eklöf och Gabriella Strandberg, Stockholm: Norstedts.
- STONE, BRAD (2019) *Världens största butik*, övers. Andreas Vesterlund, Stockholm: Volante.

INTERVJU MED DANIELA CUTAS, UNIVERSITETSLEKTOR  
I MEDICINSK ETIK VID LUNDS UNIVERSITET

Hej, kan du berätta lite om dig? Vem är Daniela Cutas?

JAG HAR EN bakgrund i filosofi och statsvetenskap och har arbetat inom olika områden av tillämpad etik. Sedan 2020 är jag anställd vid enheten för medicinsk etik vid Lunds universitet.

Jag var en väldigt entusiastisk filosofistudent vid filosofiska institutionen vid Bukarests universitet. Jag läste allt jag kunde få tag i, gick alla kurser jag kunde gå, och spenderade all min tid, inklusive helgdagar och semestrar, i biblioteket med att läsa filosofi. Jag kommer från en icke-akademisk bakgrund och hade aldrig förväntat mig att jag en dag skulle kunna studera på universitetsnivå, och så intressanta ämnen, och att jag skulle ha så mycket frihet och inte behöva lära mig saker utantill (som hade varit fallet innan dess). Än idag är jag glad över, och tacksam för, att jag får arbeta med det jag arbetar med.

Du har forskat mycket kring frågor som handlar om familjeetik, dels om familjebildning och dels reproduktionsteknologier. Kan du berätta lite om denna forskning. Hur kom du att bli intresserad av just dessa frågor?

MYCKET AV MITT arbete har handlat om hur normer kring intimitet och familj påverkar utvecklingen och tillgängligheten av reproduktionsteknologier – och samtidigt om hur reproduktionsteknologier ifrågasätter och underminerar dessa normer. Frågor som intresserat mig inkluderar, till exempel: vad är det som reproduktiva behandlingar egentligen *behandlar*? Vems lidande är relevant i frågan och varför är det relevant? Vilka implikationer följer om vi utgår ifrån att barn i princip är vuxnas moraliska likar vars intressen kan skilja sig från deras föräldrars? Vem *är* ett barns förälder och på vilka grunder avgörs det (särskilt när personer med olika

typer av relationer till barnet inte vill eller inte får ha föräldrastatus samtidigt)? Har familjen egna intressen, som dessutom kan överstiga sina medlemmars individuella intressen?

Just nu arbetar jag med ett forskningsprojekt om etiska frågor som väcks när familjemedlemmar gör anspråk på, eller får tillgång till, varandras reproduktiva material. Detta kan inkludera till exempel befruktningar med biologiskt material från avlidna makar eller barn, äggdelningar mellan systrar, eller livmodertransplantationer mellan mödrar och döttrar. Vems intressen grundar dessa reproduktionsvägar och hur passar dessa in med andras intressen, rättigheter, och ansvar? Det är sådana frågor vi undersöker i projektet.

Under min studietid fanns det två parallella traditioner på samma institution som krockade med varandra och som gjorde det förvirrande för studenter att förstå vad som förväntades av oss. Å ena sidan studerade vi mycket kontinental filosofi. Vi förväntades då fokusera på att kontextualisera materialet och på att både skriva mycket och vackert. Å andra sidan hade vi lärare som bad oss att svara så kort och tydligt som möjligt på frågorna vi fick. Fokus skulle då vara på argument utan långa meningar och omvägar. Detta var så förvirrande att många av mina studiekamrater inte litade på sådana instruktioner och bara gjorde som de visste att man gör: man börjar långt ifrån och sakta närmar sig själva ämnet. Självt var jag fascinerad av det ›kliniska‹, analytiska, sättet att bedriva filosofi på. Det passade mig väldigt bra, och jag blev intresserad av ämnena vi studerade på detta sätt, som till exempel språkfilosofi och kunskapsteori.

Sedan gick vi en kurs i tillämpad etik – inom den analytiska traditionen – och jag fastnade för det. Där fick jag tillfälle att ifrågasätta mina värderingar och lära mig saker som alltid hade rört mig men som jag hade saknat verktyg för att prata om. Efter det fick jag möjlighet att studera en termin i Rom där jag gick en kurs i bioetik och i samband med det läste jag mycket om debatten kring kloning. Detta var under tidigt 2000-tal, då historien om fåret Dolly var färsk. Många organisationer höll debatter och moratorier om detta fenomen, och film gjordes som utnyttjade de djupaste farhågorna



som en sådan möjlig teknologi väckte. Jag skrev således min kandidatuppsats om kloningens etik och politik. Sedan blev jag doktorand i statsvetenskap med en avhandling om reglering kring kloning och genteknik med betoning på användningen av begreppen ›rättigheter› och ›människovärde›.

Medan jag var doktorand kom nyheten om världens äldsta mamma som, för övrigt, var granne med mig. Jag blev upprörd av ›debatten› kring detta som jag upplevde som oerhört sexistisk, åldersdiskriminerande, paternalistisk och respektlös. Därför fick det fallet plats i min avhandling också, och så började jag forska om etik i reproduktiva teknologier. I korthet var jag alltså först intresserad av de mest tekniskt avancerade möjligheterna, för att sedan ta ett steg tillbaka och titta på teknologier som hade funnits länge. Därefter blev jag alltmer intresserad av grundläggande frågor kring reproduktionsetik och familjebildning.

Tillsammans med Sabine Hohl har du nyligen publicerat en artikel om vilka moraliska skyldigheter medföräldrar har gentemot varandra. Skulle du kunna berätta lite om den och vad ert huvudsakliga argument är?

BARNNS VÄRDE HAR under många år varit beroende av relationer mellan vuxna. Var modern inte gift så var barnet illegitimt och hade betydligt färre rättigheter än de som råkade bli födda inom ett äktenskap (då var de ju *äkta!*). Så är det i princip inte idag, åtminstone inte i västvärlden. Men även idag uppfattas barnaskapande och uppfostran som en naturlig del av en viss typ av relation mellan vuxna. I vår artikel tittar vi i stället direkt på de moraliska plikter mellan föräldrarna som föräldraskap genererar, oavsett i vilken relation de annars står till varandra. Om barn ska vara vuxnas moraliska likar så får relationen till barnet inte definieras genom relationer mellan vuxna. Vi undersöker implikationerna av att tydligt skilja mellan äktenskap och föräldraskap. Den person som bäst passar en romantiskt sett behöver inte nödvändigtvis vara ens bästa medföräldermatch. Att två personer är förälskade i varandra

säger inget om potentialen av att framgångsrikt uppfostra barn tillsammans. Dessutom blir medföräldraskapsrelationen mer betydelsefull än äktenskapet i sig; idag är det föräldraskap som binder föräldrar tillsammans för alltid, mer än äktenskapet. Om medföräldraskapsrelationen ska vara en moralisk relation i sig, och inte en förlängning av relationer mellan vuxna, bör dess krav och konsekvenser vara en viktig del av barnskapandet och uppfostran oavsett dessa. Vi kanske bör ha barnuppfostranslöften utöver, eller i stället för, äktenskapslöften! Och kanske bör det röra sig om flexibla överenskommelser snarare än löften. Detta är vad vi föreslår i artikeln.

Du är idag verksam vid enheten för medicinsk etik vid Lunds universitet som ansvarar för doktorandundervisningen i forskningsetik. Kan du berätta om det arbetet och vilka utmaningar som finns där?

JAG TYCKER ATT medvetenhetsnivån i Sverige vad gäller forskningens etiskt laddade natur har ökat avsevärt bland doktorander under de senaste åren. Inom en del fält anar man en klyfta mellan handledare och handledda. En utmaning består i att mjuka upp synen på doktorander som ›händer› i forskningsprojekt som styrs av någon annan (till exempel handledarna). Visst är det så att man i många ämnen anställer doktorander inom ett projekt där de har ett jobb att utföra och det blir ofta handledaren som har huvudansvaret för projektet. Detta riskerar dock att sätta ramarna för handledarrelationen och leda till att själva meningen med doktorandstudierna blir kompromissad. Vi är alla forskare och vi är alla moraliska agenter, och handledarrelationen är till för att stödja doktorandens utveckling mot att bli en mogen forskare. Hur ska de mogna om de inte får delta som likar i forskning, och vilken typ av forskare kommer de att bli om de får handledas av personer som inte accepterar deras moraliska ansvar?

På tal om forskningsetik så är det ju ett högaktuellt ämne, inte minst på

grund av de lagändringar som skett i kölvattnet efter Macchiarini-skandalen på KI. Vad skulle du säga är de största utmaningarna när det kommer till att upprätthålla god forskningssed och ett etiskt förhållningssätt till forskning idag?

DET FINNS SÄKERT många utmaningar och jag tycker att det är svårt att bedöma vilka som är störst. Men en utmaning utgörs av vissa seniora forskares ovillighet att ens överväga att reflektera etiskt över sin forskning. Det är helt förståeligt att man känner frustration och missnöje över att man behöver gå igenom ännu flera processer innan man äntligen får börja arbeta. Men som senior forskare har man ett särskilt ansvar relaterat till hur man väljer att kommunicera kring detta, och vilken attityd man väljer att visa upp för sina kollegor, särskilt för de doktorander man handleder.

Du har tidigare varit forskare i flera olika projekt runt om Europa. Kan du berätta något om dina erfarenheter av detta och på vilket sätt filosofiforskningen skiljer sig åt på de lärosäten där du varit?

FORSKNING INOM FILOSOFI kan ske i många olika forskningsmiljöer. Jag är själv disputerad vid en institution för statsvetenskap, och flyttade sedan till Manchester där jag arbetade vid en juridisk institution. På KI och i Maastricht var min enhet en del av medicinska fakulteten (som nu också är fallet i Lund). Det var bara i Göteborg och Umeå som jag arbetade vid en filosofinstitution.

Då min forskning brukar befinna sig i den ämnesmässiga periferin, är min uppfattning om filosofiforskning färgad av dessa erfarenheter. Dessutom har jag redan varit i forskarvärlden så länge att jag har upplevt betydande förändringar. Familjeetiken var till exempel tidigare marginell inom mainstreamfilosofin, men har vuxit oerhört de senaste decennierna. Så landskapet vad gäller de områden jag är mest bekant med har ändrat sig dramatiskt sedan jag började, och det finns ju gott om utrymme för mer utveckling.

Slutligen, vilket råd har du att ge unga filosofer och filosofistuderande?

EN SAK JAG kanske skulle uppmuntra är att våga följa sina forskningsintressen snarare än att försöka rikta sig mot de frågor som råkar vara uppskattade inom ämnet idag. Man vet aldrig hur ämnet utvecklar sig och att ha följt sina intressen är en minst lika bra satsning som vilken annan, och dessutom brinner man då för det man sysslar med. Men jag vet inte om jag säger detta för den unga filosofens skull eller för min egen.

→

*William Bülow O’Nils*

HENRIK LAGERLUND: *Matens filosofi: hur du blir en filosofisk foodie*. Stockholm: Fri tanke, 2021.

MAT ÄR ETT ämne som i ökande grad engagerat akademiska filosofer sedan åtminstone 25 år (Mepham 2000; Zwart 2000). Mycket av det som har skrivits under detta kvartssekel har varit etik, i vid mening. Det finns numera en hel del litteratur som riktar sig till studenter och en bredare allmänhet (t.ex. Sandler 2015, Thompson 2015), och sedan några år finns rentav en akademisk tidskrift med titeln *Food Ethics*.

Det är glädjande att vi nu också börjar få svenska texter på området. I Anna T. Höglunds (2019) *Vad ska vi äta?* förespråkas vad hon kallar »etisk kompetens i relation till mat», nämligen »en individuell kapacitet att på ett adekvat och etiskt ansvarsfullt sätt hantera en uppgift som innefattar etiska dilemman relaterade till mat» (Höglund 2019: 192). Detta verkar inte helt väsensskilt från det bärande temat i det senaste bidraget till svenskspråkig matfilosofi, Henrik Lagerlunds *Matens filosofi: Hur du blir en filosofisk foodie*. Liksom Höglund riktar sig Lagerlund till en intresserad allmänhet snarare än till de akademiska filosofikollegorna. Det är det pigga förlaget Fri Tanke som publicerar.

Det är dock skillnad mellan Lagerlunds och Höglunds ansatser. Höglund arbetar i vad som kan kallas verktygstraditionen i tillämpad etik, och hennes bok mynnar ut i en steg-för-steg-modell för etisk analys av ganska instrumentellt slag. Lagerlund, som främst är känd som filosofihistoriker, har mer omfattande ambitioner. I de hellenistiska filosofernas anda vill han beskriva en livsfilosofi (Lagerlund 2021: 23). Uttrycket »matens filosofi» ska alltså inte förstås som en ämnesrubrik utan som en specifik filosofisk ansats.

Uttrycket »filosofisk foodie» är såvitt känt Lagerlunds eget. »Foodie» brukar ofta beteckna en person med ett starkt matin-

tresse. Inte sällan konnoterar det en viss hipstersnobbism – foodies hittar man bland de fermenterade rotsakerna och hantverksölen på Södermalm med omnejd. En filosofisk foodie är dock »en person som lever ett reflekterat liv i förhållande till sina matval, det vill säga en person som lever efter matens filosofi» (Lagerlund 2021: 232).

Det här kan låta ganska anspråksfullt, och på mindre än 250 sidor får vi åtminstone tre böcker i en.

För det första är den ett slags filosofisk självhjälpsbok. Lagerlund står stadigt i en antik tradition och presenterar sin matens filosofi som en praktisk filosofi. En sådan strävar efter att få människor att leva bättre liv – mer reflekterande och lyckligare, dock inte nödvändigtvis i hedonistisk mening. Dessutom ska den »ge verktyg» för livet här och nu, och vara förnuftsbaserad (Lagerlund 2021: 28). Denna praktiska filosofi står mer specifikt på fyra sokratiska grundpelare: intellektuell ödmjukhet, skeptiskt och antidogmatiskt ifrågasättande av ens egna vanor och fördomar, sanningslidelse samt förnuftstro. Lagerlund vill få läsaren att tänka, och gör det genom att visa både hur han själv och andra har tänkt kring just mat i sju »meditationer». Ämnena för dessa är mänskliga rättigheter, miljö och klimat, genmodifiering, djurrätt, fattigdom och svält, fetma, samt lycka och hälsa. Listan över ämnen speglar den diskussion om ätandets etik som förts i litteraturen, och det är framför allt just etik Lagerlund ägnar sig åt. Matfilosofi *kan* även innefatta saker som luktens och smakens plats i kunskapsteorin, ätandets estetik eller – vilket vi återkommer till – livsmedelssystemets politiska filosofi.

För det andra är boken ett stycke pedagogisk populärfilosofi. I de sju meditationerna går Lagerlund på ett odogmatiskt sätt igenom argument från vitt skilda håll. Läsaren, som inte avkrävs några specifika filosofiska förkunskaper, får lära sig en hel del. Det inledande kapitlet tar upp stoiker och epikuréer. Avsnittet om fattigdom och svält innehåller en genomgång av diskussionen om vår plikt att hjälpa andra med utgångspunkt i Peter Singers klassiska »Famine, affluence, and morality». I kapitlet om klimat diskuteras Parfit och framtida generationer och i kapitlet om att äta djur möter vi Singer (igen), Tom Regan och Kant. Distinktionen mellan lycka i hedo-

nistisk och eudaimonistisk mening finns också med. De positioner som lyfts fram presenteras begripligt och balanserat, och som *crash course* i västerländsk filosofi är det inte oävet. Det finns anledning att tro att greppet fungerar som avsett och faktiskt kan få läsaren att tänka som en filosof. Det ska dock sägas att texten ibland blir lite väl mycket av lärobok; det gäller kanske framför allt kapitlet om mat och mänskliga rättigheter.

För det tredje är boken så ett inlägg i samhällsdebatten om livsmedelssystemet. Det avslutande kapitlet utgörs följdriktigt av ett »Manifest för en filosofisk foodie». Manifestet innehåller elva punkter:

1. Undvik all mat som kan involvera slavhandel och barnarbete
2. Ät mat i enlighet med årstiderna
3. Ät framför allt lokalt producerad mat
4. Ät inte nötkött, men undvik över huvud taget kött i så stor utsträckning som möjligt
5. Ät endast fisk som inte bidrar till utarmningen av haven och våra insjöar
6. Minska matsvinnet
7. Var inte negativ till GMO
8. Ge till välgörenhet i så stor utsträckning som möjligt
9. Engagera dig i lokala välgörenhetsorganisationer eller lokala matproducenter
10. Ät hälsosamt
11. Ät det som gör dig lycklig.

Med undantag för nr 7 (som av olika anledningar tenderar att vara kontroversiell) och nr 8 och 9 (som bara i begränsad mån handlar om mat) är listan inte särskilt överraskande. Åtminstone princip nr 1 kan rentav förefalla trivial. Lagerlund är förstås medveten om att

principerna kan stå i konflikt, inte minst nr 10 och 11, och att de inte gäller absolut. Man ska kanske främst se dem som heuristiska regler.

Icke desto mindre beskriver Lagerlund dem som principer, och som sitt löfte till sig själv och sina barn. Han skriver: »[o]m jag kan leva efter dem, så kan du som läser detta också göra det», och menar att »tillsammans kan vi förändra världen» (Lagerlund 2021: 237). Formuleringen om att vi tillsammans kan förändra världen är viktig mot bakgrund av hur individcentrerad Lagerlunds bok och dess livsfilosofi är. Han är explicit och tydlig kring detta (t.ex. på s. 194), och det är ju *du* som ska bli en filosofisk foodie. Samtidigt finns det alltså ett antal *vi* i boken. Lagerlund skriver till exempel: »[f]attigdom och svält kräver ett engagemang som *vi* i Sverige inte är lika benägna att ta» (2021: 179, min kursivering). Här generaliseras alltså ganska grovt. (Kanada och USA, länder som Lagerlund bött i, håller han fram som förebilder i detta avseende.)

Det här skaver en del. Det är nämligen av betydelse vilka »vi» är när man diskuterar ansvar. Det är inte alltid helt klart vilka Lagerlund syftar på, och det varierar på olika håll i boken. Ibland är det mycket brett, ibland ganska snävt. Låt mig ta några exempel (kursiveringarna är mina).

Apropå genmodifiering skriver Lagerlund: »GMO och den nya biotekniken är verktyg och som alla verktyg kan de användas på ett bättre eller sämre sätt. *Vi* måste välja.» (2021: 114). Tekniker som GMO ingår i ett extremt komplext politiskt och juridiskt landskap (Schurman & Munro 2010). Om man till exempel bara ytligt nosar på den extremt snåriga processen för godkännande av GMO-grödor i EU, framstår tanken på ett väljande vi som minst sagt problematisk.<sup>1</sup>

När det handlar om sjukdomar som sprids från djur till människor – högaktuellt förstås – heter det: »I någon mån får vi alltså skylla oss själva för det våld vi brukar på naturen i vår produktion av mat. De metoder *vi* utvecklat för att massproducera och distribuera mat utsätter *oss* för onödiga risker och hotar i längden vår egen existens» (Lagerlund 2021: 147). Vi:et här verkar vara industrisamhället kollektivt.



Apropå att köpa Krav-märkt kött skriver han att »*vi* genom att köpa ekologisk mat lika fullt stödjer ett system som i längden är ohållbart. *Vi* lämnar åter ansvaret för förändring till någon annan» (Lagerlund 2021: 150). Av kontexten framgår att detta *vi* utgörs av summan av enskilda konsumenter som köper kött märkt som ekologiskt.

Det kan verka petigt att lyfta något som kanske i första hand är ett stilgrepp som syftar till att engagera och inkludera läsaren. Men det pekar på ett problem i boken. Den filosofiska foodien är i första hand just en enskild *konsument*, av just mat. I första kapitlet skriver Lagerlund att »den kanske viktigaste lärdomen inom den stoiska filosofin är att lära sig skilja på det som är upp till oss och det som inte är det» (2021: 25). Det blir tydligt att för Lagerlund handlar det som är upp till oss (honom, mig) främst om att göra val i butiken och på matbordet. När det kommer till frågan om svält och fattigdom medger han dock att det finns begränsningar för vad individer kan åstadkomma och att detta »utgör ett speciellt problem för en filosofisk foodie eftersom det inte är möjligt att avvärja vare sig svält eller fattigdom enbart med våra matval» (Lagerlund 2021: 158). Nej – givetvis inte. Och det gäller för flera av de teman som Lagerlunds meditationer behandlar, miljö och mänskliga rättigheter, till exempel. Frågan är bara vilka lösningar som finns? En lagerlundsk filosofisk foodie bör då engagera sig i välgörenhet, både genom att donera pengar och på andra sätt. Lagerlund uttrycker sympati för effektiv-altruism-rörelsen, som ju inte bara handlar om mat.

Men så väldigt mycket mer får vi inte veta, och det är en brist i en bok med de ambitioner som Lagerlund ändå har. Här finns en diskussion om samhällets och matföretagens ansvar i relation till hälsosam mat, och Lagerlund tänker sig att samhällsförändring ska komma till genom ett slags snöbollseffekt av att människor blir filosofiska foodies (2021: 228). Lagerlund menar till exempel att individens ansvar för vad hen äter inte alltid varit så stort som idag, eftersom »under lång tid var våra matvanor framför allt dikterade av de stora religionerna» (2021: 189). Men det sistnämnda stämmer bara delvis. Minst lika mycket som av religionen har matva-

nor också dikterats av materiella villkor, det vill säga den mat som funnits tillgänglig. Det är därför svensk mattradition länge varit så spannmålsbaserad och att »det svenska smakackordet», för att använda måltidshistorikern Richard Tellströms uttryck, är så starkt präglad av konserveringsmetoder som fermentering, rökning och användning av socker snarare än av medelhavsdieten (som Lagerlund omhuldar).

Det kvardröjande problemet med denna på många sätt utmärkta bok blir alltså att läsaren inkluderas som konsument, men lämnas i sticket som medborgare och politiskt handlande och filosoferande subjekt. »Matens filosofi lägger speciell vikt vid individens roll i livsmedelssystemet» skriver Lagerlund och hävdar att denna filosofi ger foodien »trygghet och förmåga att orientera sig i relation till mat och den enorma matindustri som strävar efter att påverka vår fria vilja och ta ifrån oss vår autonomi» (2021: 194). Med sådana anspråk är det något frustrerande att boken i alltför stor utsträckning blir konsumentvägledning.

→

*Per Sandin*

Not

1 En översiktlig introduktion hittar man hos Gentekniknämnden: <https://www.genteknik.se/genetik-och-genteknik/gmo-lagstiftning/om-lagstiftning/>

Referenser

- HÖGLUND, ANNA T. (2019) *Vad ska vi äta? Om mat och etik*, Stockholm: Appell förlag.
- MEPHAM, BEN (2000) »A Framework for the Ethical Analysis of Novel Foods: The Ethical Matrix», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12, ss. 165-176.
- SANDLER, RONALD L. (2015) *Food Ethics: The Basics*, London: Routledge.
- SCHURMAN, RACHEL & MUNRO, WILLIAM A. (2010) *Fighting for the Future of Food: Activists versus Agribusiness in the Struggle over Food Biotechnology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

THOMPSON, PAUL B. (2015) *From Farm to Fork: Food Ethics for Everyone*, Oxford: Oxford UP.

ZWART, HUB (2000) »A Short History of Food Ethics«, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12, ss. 113–126.

FOLKE TERSMAN OCH jag har i ett par årtionden jobbat nära varandra i frågor kring global demokrati, först i ett forskningsprojekt han ledde, »Democracy Unbound», och nu senast i en bok vi tillsammans har författat, *Folk & vilja: ett försvar av demokratin i vår tid* (Fri Tanke, 2020). Tidigt var vi överens om önskvärdheten av global demokrati. Jag skrev om saken i *Global Democracy: The Case for a World Government* (Edinburgh University Press, 2008/2014) och Tersman i boken *Tillsammans* (Bonniers, 2009). Men kanske håller vi på att glida isär? Redan i slutkapitlet på vår gemensamma bok *Folk & vilja* tvingas vi artikulera att vi inte är helt överens i frågan om hur den globala upphettningen bäst kan hanteras. Vi är emellertid otydliga med hur vår oenighet närmare bestämt ser ut. Tersman har sökt bringa klarhet i saken i ett bidrag till antologin *Klimat och moral* (Natur och kultur, 2021), där han ifrågasätter sådant jag på egen hand skrivit i saken – och skriver i vårt gemensamma slutkapitel i *Folk & vilja*. Här ska jag försöka besvara Tersmans kritik av min ståndpunkt.

Vår gemensamma bakgrund är denna. Allt sedan klimatförhandlingarna – de så kallade COP-mötena – drog igång 1995, har utsläppen av växthusgaser ökat. Ja, alltsedan COP1 år 1995 och fram till det nyligen avslutade COP26 år 2021 i Glasgow har mer än hälften av historiens alla utsläpp i atmosfären gjorts. Hur är det möjligt? Vilken är den bästa förklaringen till att numera näst intill alla människor, politikerna inkluderade, inser att drastiska åtgärder måste vidtas mot utsläppen av växthusgaser, utan att något görs? Det gäller att undvika väldigt allvarliga konsekvenser (möjligen den mänskliga civilisationens undergång). Hur kan man i så fall vara så passiv?

Tersman och jag har varit överens om att den bästa förklaringen av denna passivitet stavas »allmänningens tragedi». Vad som erfordras är globala lösningar på problemet, lagstiftning som är

tvingande för alla. Vi lever emellertid i en global anarki, där varje statschef ser till den egna nationens bästa. Och då de egna utsläppen är försumbara beträffande konsekvenserna för den egna befolkningen fortsätter man att göra dem. Egoismen driver var och en till detta beslut. Skulle de andra upphöra med sina utsläpp, så mycket bättre att själv fortsätta med de egna (för att skapa internationella konkurrensfördelar). Och fortsätter de andra med sina, så klarar man sig trots allt bättre om man själv fortsätter med de egna, också då man närmar sig en total katastrof. En lösning vore förstås om alla ledande politiker upphörde att handla nationalegoistiskt. Något sådant har varken Tersman eller jag ansett vara troligt eller ens politiskt möjligt.

Både Tersman och jag har ansett att en möjlig och önskvärd lösning vore en världsregering, som styrde utvecklingen bort från avgrunden. En sådan skulle, tänkte vi oss, utses demokratiskt. Här vore det alltså önskvärt med ett världsparlament, som både lagstiftade om ett omedelbart stopp för fortsatta utsläpp, samt drog upp riktlinjerna för hur bördorna för omställningen skulle fördelas, och som utsåg en världsregering, vilken kunde ta hand om styrningen av processen.

Problemet vi står inför är, om jag rätt uppfattat saken, att det raskt erfordras globalt tvingande beslut. Vi behöver en global regering, men det finns inte tid att etablera en global demokrati. Detta är utgångspunkten för mina mer pessimistiska funderingar på senare tid. Från dessa funderingar tar alltså Tersman avstånd. Men hur tänker han? Tror han att vi först ska etablera en global demokrati och därefter ta itu med den globala upphettningen? Nej så naiv är han inte. Så hur föreställer han sig att problemet ska lösas?

Först något om hur jag själv resonerar. Jag skriver mest utförligt om detta i »Who Cares?», en artikel i den nya tidskriften *Journal of Controversial Ideas* (Tännsjö 2021). Jag har också på Dagens Nyheters kultursida kort sammanfattat min syn. Vad jag där skriver citerar Tersman i sitt angrepp på min ståndpunkt. Jag uttrycker i DN-artikeln min bristande tilltro till att vi hinner etablera en nödvändig global demokrati:

Kanske kunde vi göra det, om vi fick hundratals år till vårt förfogande. Vi har emellertid inte den tid vi behöver. Något måste ske raskt. Etablerande av global styrelse får ske genom en kupp, ett slags existentiellt språng, där de suveräna nationalstaterna tvingas upphöra att finnas till. En global regering i form av en global despoti tar över. Demokratin får komma sedan, i form av ett långsiktigt reformprojekt, ungefär som demokratin etablerats inom existerande icke-demokratiska nationalstater. (Tännsjö 2018)

Som jag klargjort i särskilt artikeln »Who Cares?» är det jag uttrycker då jag skriver om möjligheten av en globalt despotisk lösning av klimatkrisen närmast en *förhoppning*. Jag fäster visst hopp vid möjligheten att i ett läge, då konsekvenserna av upphettningen blir drastiska, som då glaciärerna vid Västantarktis kollapsar och havsnivåerna höjs med många meter, når vi en politisk *tipping point*. Några procent av världens befolkning, främst ungdomar, kräver aktivt drastisk handling, de får ett passivt stöd från en majoritet av samma befolkning, och några centralt placerade individer griper makten och lyckas genomtvinga de mest akuta globala beslut som då erfordras för att om möjligt och i sista stund hindra vår kollektiva marsch mot avgrunden. Jag har också dystert noterat att detta scenario kanske aldrig kommer att realiseras. Och jag har resonerat om en långt mera fasansfull utveckling, där nationalstaterna fortsätter med sina utsläpp, sluter sig hermetiskt, avvisar klimatflyktingar, genomför totalitära nationella styren, successivt dukar under men där i bästa fall någon enstaka lyckligt placerad nation kan överleva och på sikt föra den mänskliga civilisationen vidare. Kanske är det scenariot mera realistiskt?

Detta är alltså min nuvarande syn på saken. Hur resonerar då Tersman? Han ogillar inte bara tanken på en global despoti, som löser problemen, han tror inte heller att någon sådan despoti, som räddar vår planet, kommer att etableras. Men han tycks inte heller sätta sitt hopp till att någon spillra av den mänskliga civilisationen ska överleva i något av klimatet relativt gynnat hörn på vårt klot.

Nej, han sätter sitt hopp till reformer såsom upprättandet av nya globala institutioner, en klimatdomstol och en parlamentarisk församling i FN (utan beslutande myndighet).

Dessa reformer är sådant vi båda ivrat för som steg i en långsam reformistisk process fram till global demokrati. Nu ser han dem som något som ska göra det möjligt för världens ledare att lägga sitt egoistiska förnuft på hyllan för att i stället, trots allt, genom förhandlingar nå fram till frivilliga överenskommelser om hur utsläppen ska upphöra och bördorna fördelas. Det uppkommer ett läge där, utan att den globala anarkin bringas till ett slut, var och en är beredd att upphöra med utsläppen i en förtröstan om att andra kommer att göra detsamma, tycks han anse. Man kanske kunde säga att han sätter sitt hopp till COP37 – eller något liknande? Kanske är han också mer optimistisk än vad jag är om både den mänskliga civilisationens slitstyrka och teknikens utveckling. Min tro är att fortsatta utsläpp på nuvarande eller högre nivåer de närmaste tio åren vore ödesdigra. Jag tror det finns en icke försumbar risk för att vi med fortsatta utsläpp hamnar i irreversibla negativa förlopp. Också en liten risk för en sådan utveckling motiverar drastiska motåtgärder, då så stora värden står på spel. Tersman anser kanske att en sådan utveckling vore skadlig, men inte så skadlig att den skulle utgöra ett reellt existentiellt hot?

Om Tersmans hopp, förutsatt att jag rätt uppfattat det, är välgrundat har vårt argument för global demokrati delvis underminerats. Visst, globalt styre och global demokrati kan vara önskvärda ting i egen rätt, men vårt argument, som baserades på att de var oundgängligen nödvändiga (oavsett om man gillar dem eller ej) för att lösa mänskliga existentiella problem, har nu fallit. Problemet med den globala upphettningen kan lösas i samarbete mellan oberoende och delvis odemokratiska stater som Kina, Ryssland, Saudiarabien, Brasilien, USA, EU m. fl.

En sådan utveckling skulle innebära att vi hade fel i grunden, då vi tog ställning för den globala demokratin – och särskilt förekomsten av en världsregering – just för att dessa institutioner skulle vara nödvändiga att tillgripa om vi ville undslippa en klimatdriven

undergång. Som filosof är det inte tungt att medge att man haft fel. I en fråga som denna skulle det vara en lättnad att kunna konstatera att detta och andra bland mänsklighetens existentiella problem kan lösas utan global styrelse. Vi hade mer tid än jag trodde till vårt förfogande, teknikutvecklingen var snabbare än jag hade föreställt mig, och viljan till samarbete mellan världens ledande politiker tillräcklig för att bryta den dystra trenden vi hittills levt med från COP1 till COP26. Så mycket enklare blir inte i så fall livet?

Men stämmer det? Min pessimism är obruten och Tersmans nya optimism ter sig, måste jag nog hävda, såsom glättat missriktad.

#### Referenser

- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2018) »Så kan klimatkrisen leda fram till en global despoti», *Dagens nyheter*, 2018-11-28, s. 8.  
TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2021) »Who Cares?», *Journal of Controversial Ideas*, 1, ss. 1–15.



PÅ SÄTT OCH vis önskar jag att jag hade haft den glättiga optimism som Torbjörn Tännsjö tillskriver mig. Det hade gjort det lättare att leva i denna hemska tid. Men det är inte sådana känslor som ligger bakom min tvekan mot hans plädering för en global despoti. I det följande skall jag kort redogöra för hur jag ser på de frågor Tännsjö tar upp i sin replik.

Tännsjö skriver att jag ogillar »tanken på en global despoti, som löser problemen». Men det är ett missvisande sätt att beskriva min hållning – jag gillar lösningar! Om jag genom att knäppa med fingrarna kunde framkalla en despot som skulle lösa problemen med klimatet, inte göra några dumheter vad gäller annat, och sedan så snart som möjligt lämna över sin makt till demokratiska institutioner, så hade jag gjort det. Så om Tännsjös skrivelser i ämnet bara – som han betonar i sin replik – handlar om att uttrycka *förhoppningen* om att det skall dyka upp en sådan *deus ex machina* har jag inga invändningar. Det hoppet vill jag inte ta ifrån honom, även om det får mig att misstänka att han har en religiös sida som jag inte lagt märke till tidigare (om man bortser från hans vurm för moralisk realism).

Vad jag däremot har svårt att övertygas om är att en utveckling i riktning mot en global despoti verkligen skulle leda till det som Tännsjö hoppas på och att det därför är något vi bör försöka förverkliga. I sin replik formulerar han vad man kanske skulle kunna beskriva som en plan: (1) Några procent av världens befolkning, främst ungdomar, kräver aktiv drastisk handling. (2) De får passivt stöd av majoriteten. (3) Några centralt placerade individer griper makten. (4) De räddar oss genom att genomtvinga erforderliga beslut. För att hoppa på ett projekt som bygger på den planen behöver jag mer kött på benen. Det känns som att alltför mycket kan gå snett. Det är ju trots allt så att despoter ofta misslyckas med vad de vill uppnå. Tänk om individerna i fråga blir osams? Tänk om

de inte vill väl? Och hur skall de göra för att få alla andra relevanta aktörer att ändra sina beteenden på de sätt som krävs? De kan ju knappast sätta alla dessa aktörer i fängelse. Att fatta beslut är en sak, att se till att besluten genomförs och får önskade konsekvenser är som bekant en annan. Frånvaron av detaljer får mig att tycka att Tännsjös abstrakta resonemang kring en global despoti mest är en sorts distraktion, ett mer eller mindre underhållande tidsfördriv.

I det sammanhanget kan man reflektera över att vi redan i någon mån lever i en sorts global despoti, i den meningen att det finns ett organ som skulle kunna diktera villkoren för hela jordens befolkning, nämligen FN:s säkerhetsråd. Eftersom medlemmarna i säkerhetsrådet är oense om mycket så är det ett inflytande som sällan utnyttjats, men det hindrar inte att rådet i princip har den sorts makt som man väl förknippar med en global despoti. Säkerhetsrådet hade nog kunnat göra en hel del för klimatet, men det har det tyvärr inte gjort.

Tännsjö menar att tiden för att vända utvecklingen så att en katastrof kan undvikas är knapp. Det är något jag dessvärre måste hålla med honom om. Exempelvis tror jag såklart *inte* att det är en framkomlig väg att klara krisen genom att först etablera en global demokrati. Om något sådant kommer att uppstå så kommer det att ske i en avlägsen framtid, såvida inte kärnvapnen eller klimatkrisen tar kål på oss först (vilket verkar troligare).

Men även om det kanske redan är kört så vill jag ändå tro att det finns saker man kan göra. En av dessa saker är att verka för bättre möjligheter för samordning genom att komplettera och stärka systemet av överstatliga politiska institutioner, i enlighet med de argument kring allmänningens tragedi som vi gemensamt för fram i vår bok *Folk & vilja* (Fri tanke, 2020). Som de strävanden som handlar om att i linje med Romstadgan göra ekocid till ett brott som kan lagföras vid Internationella brottmålsdomstolen (ICC), till exempel. Eller de förslag som finns i FN-rapporten »Our Common Agenda» som presenterades av generalsekreteraren António Guterres i september 2021 om att etablera en sorts global ombudsman för framtida generationer. Varje sådant steg kan vara viktigt, tror jag.

Hur knyter de tankarna an till Tännsjös och mina gemensamma resonemang om en global demokrati? Jo så här. Vi bör alltså verka för en modernisering av det bristfälliga system för global styrning som redan finns, till exempel genom skapandet av nya institutioner. Men vi bör också verka för att de institutionerna så långt som möjligt utformas så att de uppfyller demokratiska krav på insyn, transparens och ansvarsutkrävande. Bland annat för att det skulle göra det lättare för dessa institutioner att verkligen uträtta något men också för att de senare kan fungera som språngbräddor för den mer omfattande vision som både Tännsjö och jag omfattar. Det finns alltså ingen motsättning mellan den mer omfattande visionen och omsorgen om de akuta bekymren.

Till sist: jag hoppas att Tännsjö nu bättre förstår min hållning. Samtidigt måste jag erkänna att jag blivit alltmer osäker på hans egen och på vad vår oenighet handlar om. Kan förhoppningen om att det dyker upp en entitet som löser alla problem ens beskrivas som en position? Hursomhelst är det alltså inget jag vill bråka med honom om. Möjligen handlar oenigheten snarare om att Tännsjö menar att mitt och många andras engagemang exempelvis i tanken om en ombudsman för framtida generationer är meningslöst? Kan-ske vill han att vi i stället gör andra saker, som exempelvis sådant han själv ägnar sig åt? Men vad är det i så fall? Det skulle jag vilja veta mer om!