

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

Siri Sylvan

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

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

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

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

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

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

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

## Viljan: Spontanitetens källa och Arendts påstådda decisionism

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Frihetens avgrund och *Novus Ordo Saeculorum*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Omdömet: Att betala frihetens pris

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

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

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

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

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

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

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

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

## Slutord

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

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

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

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

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

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

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

## Noter

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

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

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

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

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

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

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

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

## Referenser

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

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