

ikaros

tidskrift om människan och vetenskapen

3 | 2021 ÅNGEST

VAD HAR FILOSOFER TÄNKT OM ÅNGEST?

HUR GAMMAL ÄR KLIMATÅNGESTEN?

VARFÖR SER MAN PÅ SKRÄCKFILMER?

**FINNS DET ETT SAMBAND MELLAN MELANKOLI
OCH KONST?**

årgång 17, pris 10 €

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

- Perspektiv på ångest 3
Christoffer Steffansson
- Filosofens ångest 5
Hugo Strandberg
- Ångesten som gör kroppen främmande 6
Antony Fredriksson
- Ångest i psykoanalysen 10
Charlotta Björklind
- Stockholm+50 och den gröna vändningen 14
David Larsson Heidenblad
- Vi vill skynda oss till mognad för att sedan aldrig åldras 17
Magnus Karlsson
- Spretig civilisationskritik – tankar kring Roland Paulsens bok Tänk om 21
Mio Lindman
- Lycka – från grekerna till folkhemmet 25
Ylva Gustafsson
- Den ojämlika lyckan, om psykisk ohälsa bland unga 31
Jutta Ahlbeck
- En allestädes närvarande rädsla 36
Niclas Månsson
- När ångest tar huvudrollen – psykisk ohälsa ur ett skräckfilmsperspektiv 39
Jonas Rosenqvist
- Melankolin omvärderad – subversiv epifani eller förlamande fatalism? 43
Fred Andersson



Om Ikaros

Ikaros är en politiskt oberoende tidskrift om människan och vetenskapen. Ikaros ger utrymme för en öppen diskussion om vetenskapens roll i samhället.

Tipsa dina vetgiriga vänner om Ikaros. Du stöder oss bäst genom att prenumerera – tack! Tidskriften utkommer med fyra nummer per år.

Dessa och många andra artiklar kan också läsas på Ikaros hemsida www.tidskriftenikaros.fi

Respektive skribent ansvarar själv för artiklar publicerade i Ikaros. Åsikter framförda i signerade artiklar eller i intervjuer delas inte nödvändigtvis av redaktionen. Vi förbehåller oss rätten att redigera texter. Skribenten anses medge publicering såväl i tryck som digitalt.

UTGIVARE: Folkets Bildningsförbund (FBF)

CHEFREDAKTÖR OCH ANSVARIG UTGIVARE: Christoffer Steffansson
REDAKTIONEN: Salla Aldrin Salskov, Natan Elgabsi, Ylva Gustafsson, Eva Hertzberg, Lars Hertzberg, Marika Kivinen, Mio Lindman, Marianne Robertsson, Hugo Strandberg, Emma Strömberg och Johanna Wassholm

EPOST: ikarostidskrift@outlook.com

LAYOUT: annaway.fi COVER: iStock TRYCK: Helsinki Bofori

ANNONSPRISER: Kontakta redaktionen

ISSN 1796-1998

Perspektiv på ångest

I varje tid och varje samhälle samsas och konkurrerar olika idéer eller ideal om det goda livet. Ett av de ideal som tycks vara utbrett i moderna västerländska samhällen är idealet om ett liv fritt från oro, ångest och andra former av negativa känslor, kort sagt idealet om ett liv med sinnesfrid. Flera av texterna i detta nummer av *Ikaros* strålar samman i en kritik av detta ideal som ett *självändamål*, som något värt att sträva efter på bekostnad av andra ideal.

En annan tanke som dyker upp i många av texterna, och som fungerar som en pendang till den förra poängen, är att många negativa känslor har en given plats i det mänskliga livet. Med den utgångspunkten blir det vettigare att försöka förstå känslornas plats i människans liv än att med våld stänga ute dem. Man kunde kanske säga att det är just en sådan förståelse som många av skribenterna i detta nummer av *Ikaros* med olika infallsvinklar försökt nå. I det följande ska jag ge några exempel.

Hugo Strandberg skriver i sin text om hur olika filosofer har tänkt kring ångest genom historien. Bland annat **Søren Kierkegaard** och **Martin Heidegger** har en ganska snarlik idé om ångestens funktion – ångesten pekar på människans frihet. Det är en känsla som vi inte kan göra oss av med utan att samtidigt göra oss av med vår frihet, alltså en känsla som har en viktig plats även om den kan vara oangenäm. Eftersom ångest hänger ihop med frihet visar den på min förmåga att bryta med invanda idéer om livet och invanda handlingsätt och göra något eget, något som i bredare bemärkelse är en grundval för all moralisk och politisk förändring.

Ylva Gustafsson är inne på en mer explicit politisk poäng: att det i dagens arbetsliv finns en tendens att skjuta bort problemen från det strukturella, från den ökade arbetstakten och osäkerhet, till individen. Följden blir att fokus ofta ligger på att ordna kurser som hjälper arbetstagaren att hantera stress, till exempel kurser i emotionell intelligens och positiv psykologi, istället för att förändra arbetsförhållanden, något Gustafs-

son kallar en emotionalisering av arbetslivet. Ångest och oro skulle ur detta perspektiv, rätt förstådda, visa på behovet av förändring i samhället. **Jutta Ahlbeck** betonar i sin text på ett snarligt sätt betydelsen av att se psykiskt illamående i sin samhälleliga kontext och betydelsen av att ta i beaktande bland annat genus, klass och etnicitet när man forskar om psykiskt illamående, men även när man strävar efter politisk förändring.

Charlotta Björklind behandlar i sin text ångest ur ett psykoanalytiskt perspektiv medan **Antony Fredriksson** kunde sägas röra sig någonstans i gränslandet mellan filosofi och psykoanalys. Båda texterna visar på att ångest inte fundamentalt är riktad mot något yttre, som till exempel rädsla, utan istället är en signal från det inre, en signal om någon form av hot eller dissonans. Som Fredriksson uttrycker det: "Ångesten belyser det faktum att det som jag kallar 'jag' inte fullständigt är under min kontroll, att också jaget består av något främmande." Björklind pekar på betydelsen av en sådan upplevelse: "Vi behöver kunna erfa ångest, då inre sammanhållning och tillgången till försvar mot inifrån kommande hot är avgörande för vår psykologiska existens, men ibland blir resultatet likväl som att hamna ur askan i elden." Ångesten tycks alltså kunna bli en början till att behandla något som är obehandlat, till att faktiskt lära känna sig själv som subjekt: "Vi uppnår ny förståelse, öppnar nya perspektiv och kan länka våra (emotionella) erfarenheter till varandra så att ytterligare mening uppstår och känslor och upplevelser tas om hand. Om vi är i en situation där vi upplever ångest och på detta sätt förmår utforska den, utan att kräva att slutgiltigt förklara den eller omedelbart bli av med den, kan den paradoxalt ofta härbärgas och (för stunden) klinga av." Man kunde kanske säga att denna idé harmonierar med själva idén om liberal humanism: vår mänsklighet är inte något givet, utan ett etiskt projekt, en uppgift eller utmaning. Vi blir mänskliga genom våra reflekterande kamper kring att leva upp till utmaningarna med att vara de vi vill vara.

Christoffer Steffansson är chefredaktör för Ikaros.



Den svärmodige tänkaren har ofta blivit en symbol för filosofin. Ångest och oro skulle då inte bara vara något som filosofin gör till föremål för begrundan, som ett tema vilket som helst. Istället har många filosofer menat att dessa kännetecknar den mänskliga tillvaron som sådan och att det därför finns viktiga saker att lära genom att lyssna på ångesten och oron. Här är det värt att hålla i minnet att "ångest" inte syftar på en bestämd psykiatrisk diagnos. Psykiatrin har plockat upp ordet och definierat det för sina syften, men som historiskt och vardagligt begrepp är dess innebörd rätt obestämd. I den här texten ska jag ta upp fyra exempel på filosofer som behandlat frågor om oro och ångest, men om de verkligen avsett samma sak med dessa ord är inte självklart.

Oro som rörelse

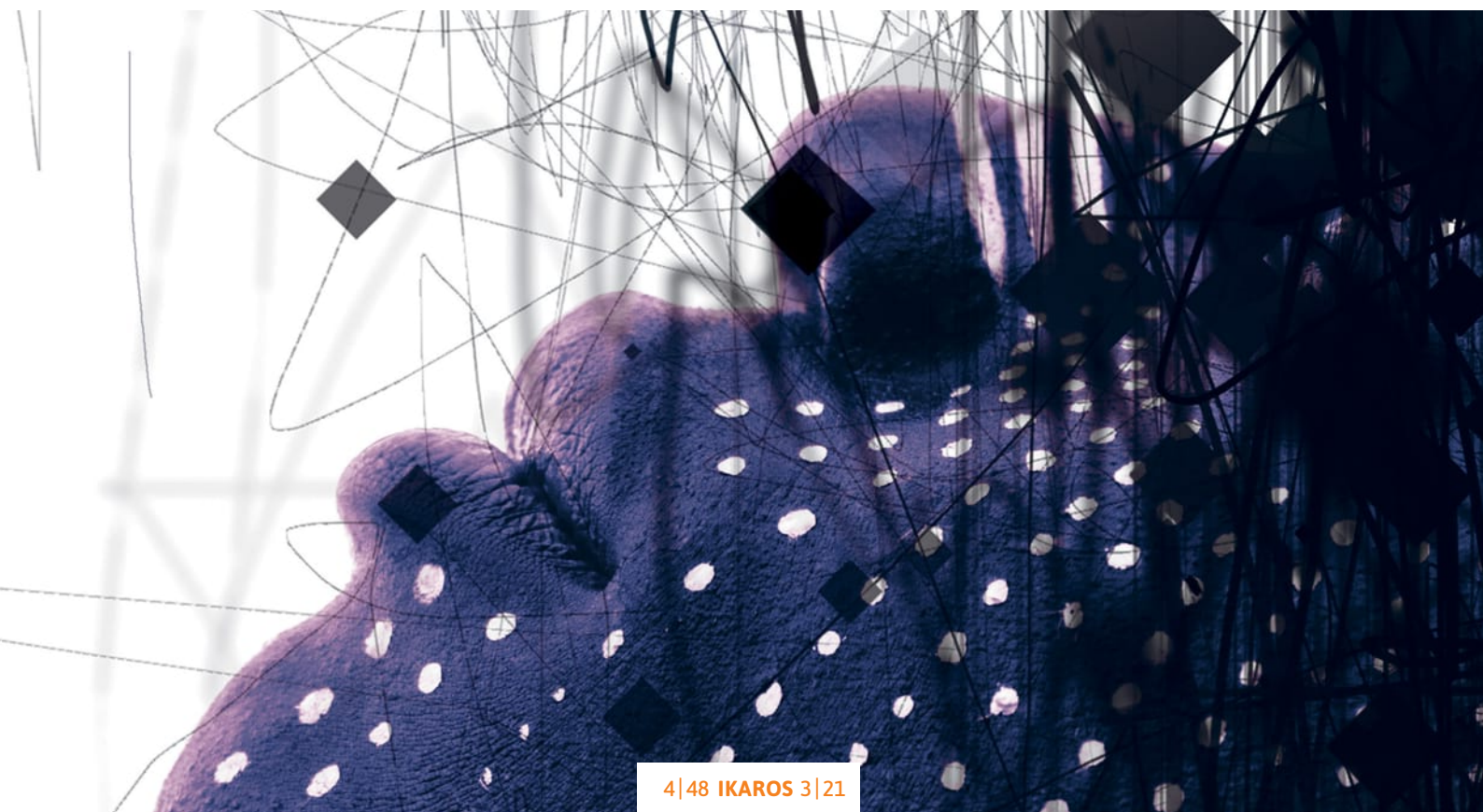
I det första stycket i sina *Bekännelser* skriver **Augustinus** (354–430): "vårt hjärta är oroligt tills det finner ro i dig." Det du som Augustinus vänder sig till är Gud, *Bekännelser* är en bön. Frågan om ro och oro inleder *Bekännelser*, men avslutar också boken. Augustinus skriver, i bokens sista stycke, återigen med Gud som adressat: "du är ett gott som inte saknar något gott, du är alltid i ro därför att din ro är du själv." Den oro som kännetecknar den mänskliga tillvaron är alltså enligt Augustinus ett resultat av att vi lever i en fallen värld, av att vi inte är hos Gud, det fullkomligt goda. Föreställningar inom antik filosofi om vad rörelse är spelar här in: alla ting söker sin rätta plats, en plats där de befinner sig i vila. Även om Augustinus uppehåller sig mycket vid orons negativa sidor är det värt att lägga märke till att den, så som han förstår den, minst lika mycket är något gott. Den är nämligen ett uttryck för omöjligheten att slå sig till ro i synden. Oron är alltså den rörelse som leder oss till Gud. Därför har också själva rörelsen en ro, för det som drar oss till Gud är

kärleken, Gud som helig ande, och den oro Augustinus känner innebär alltså att han samtidigt har del i det han saknar.

Ångest och frihet

En besläktad teologisk problematik, om arvsyndens innebörd, är central för det sätt **Søren Kierkegaard** (1813–1855) behandlar ångesten på i sin bok *Begreppet ångest*. Mer generellt formulerat: i vilken mening går det att förklara synd? Å ena sidan måste synden betraktas i sin fulla verklighet. Synden kan alltså inte ha några orsaker bortom syndaren själv, för syndaren skulle då kunna peka på dem för att frånsäga sig sitt ansvar. Varje människas första synd är alltså kvalitativt sett något unikt, och alla tidigare människors synder, ända tillbaka till Adam, förklarar såtillvida ingenting. Å andra sidan är det ett faktum att det är möjligt att synda, och den möjligheten finns där oberoende av mig. Det är just här begreppet ångest blir viktigt för Kierkegaard. Ångest, som han förstår den, är nämligen människans mer eller mindre vaga känsla av sin egen frihet. Ångest är alltså för Kierkegaard ett slags psykologiskt gränsbegrepp, eftersom ångesten har att göra med det i mig som vetenskaplig forskning inte kommer åt. Friheten, som ångesten pekar på, är det som gör synden möjlig, men friheten är inget faktum som existerar oberoende av mig. Ångesten är därför tvetydig: den är ofta något obehagligt och, som sagt, det som gör synd möjlig, men ångesten är också människan kär och ett uttryck för att hon är en enhet av kropp och själ, där det ena inte kan skiljas från det andra.

Kierkegaards analys tas sedan över av många senare filosofer som behandlat ångest, dock med viktiga modifieringar. Hos **Jean-Paul Sartre** (1905–1980) är ångest medvetenhet om frihet. Men medan friheten



Ångest är alltså för Kierkegaard ett slags psykologiskt gränsbegrepp, eftersom ångesten har att göra med det i mig som vetenskaplig forskning inte kommer åt.

hos Kierkegaard är en moralisk fråga, en fråga om gott och ont, är den inte det för Sartre. I hans *Varat och intet* är den centrala frågan istället "vem är jag?", en fråga som mina handlingar ger svar på, svar som dock hela tiden kan rivas upp, just i och med den frihet som ångesten är medvetande om.

Ångest och självförståelse

När **Martin Heidegger** (1889–1976) använder sig av Kierkegaards analys av ångesten gör han det likaså inom ramen för sitt eget filosofiska projekt. En central tanke i hans *Vara och tid* är att den primära och grundläggande förståelsen av allt det vi har runt oss uppstår i umgänge med det. En hammare förstås när man använder den, men det samma gäller naturen som sådan. Det är inte den distanserade, teoretiska blicken som i grunden uppenbarar vad ett träd är; för sin begriplighet förutsätter den vetenskapliga beskrivningen den praktiska förståelse som uppstår i det praktiska umgänget med trädet. Den hittillsvarande filosofin har mestadels gett företräde åt den teoretiska blicken, och det är grunden till filosofins misstag. En än djupare källa till dessa misstag är dock enligt Heidegger en bristande självförståelse hos filosofen själv. På denna punkt är nämligen det teoretiska och det praktiska betraktelsesättet likartat: teoretiskt

sett blir jag ett objekt, praktiskt ett bruksföremål. För att komma till rätta med den hittillsvarande filosofins misstag måste jag alltså nå fram till en djupare självförståelse, en förståelse som inte är teoretiskt distanserad utan grundar sig i ett umgänge med mig själv, ett umgänge som dock inte kan vara praktiskt. Det är just här ångesten kommer in i bilden. När jag försöker förstå mig själv skulle det vara ett misstag att försöka få överblick över det jag beskriver, som om jag vore ett objekt för teoretiskt studium. Istället för att observera en helhet utifrån, består uppgiften därför i att jag själv måste bli hel, och detta sker just i ångesten. Det sker på två sätt. För det första innebär ångesten att jag lösgör mig från det som jag annars står mitt uppe i, aktiviteter jag kan förlora mig i och kollektiva sedvanor som jag tanklöst följer. För det andra innebär ångesten att jag får syn på min egen frihet, min egen icke-avslutadhet. Även om Heidegger i andra skrifter nämner andra möjliga sätt att nå denna självförståelse utarbetar han dem aldrig mer än skissartat, och såtillvida är det riktigt att filosofi för honom alltid måste bedrivas i ångest.

Här finns det dock skäl att ställa kritiska frågor. Om Augustinus eller Kierkegaards beskrivning av ångesten är bättre än Sartres eller Heideggers vet jag inte. Men om uppgiften består i att försöka förstå tänkandets känslor är den tvetydighet de båda pekar på ett mer tänkvärt förslag än Sartres och Heideggers, hos vilka något liknande saknas. Om det är något jag skulle förknippa med ångest är det energilöshet och uppgivenhet; ångest blir då bara en möjlig tänkandets känsla om den själv är kliven eller aldrig förekommer ensam.

Hugo Strandberg är docent och universitetslärare vid Åbo Akademi samt forskare vid Centre of Ethics as Study in Human Value, Pardubice universitet, Tjeckien.



Filosofens ångest

Hugo Strandberg skriver om ångest som en tänkandets känsla och hur den genom historien har gestaltats av olika filosofer.

Ångesten som gör kroppen främmande

Antony Fredriksson skriver om ångest som ett tillstånd där kroppen inte längre är upplevd som en del av det egna jaget, utan något yttre. Ångesten pekar allra främst på en dissonans inom jaget, den pekar på att också jaget består av något främmande. Ångesten beskrivs här som en del av den struktur som formar vårt känsloliv.

”O min kropp, gör mig till en man som ständigt ställer frågor!” – **Frantz Fanon**

Den här essän är ett försök att hitta en begreppslighet för att beskriva tillståndet av panikångest.

Ångest är ett svårbegripligt tillstånd både som en personlig upplevelse, men även filosofiskt sett är begreppet svårtydigt. För mig är den springande punkten att min egen kropp börjar te sig främmande för mig i tillstånd av stark ångest. Men de till synes främmande och odefinierade känslorna härstammar fortfarande ur min kropp. Min kropp, det som konstituerar min erfarenhet, hur kan den te sig främmande för det jag kallar ”jag”? Jag kommer att närma mig den här frågan utgående från både min subjektiva erfarenhet av ångest, och från en fenomenologisk, filosofisk referensram. Jag försöker påvisa att ångesten i sig själv berättar någonting viktigt, något som vi ofta förbiser. Perspektivet som panikattacken avslöjar, visar hur våra känslor och förnimmelser är uppbyggda kring en spänning mellan det egna och det främmande.

Panik

I min erfarenhetsvärld innebär upplevelsen av panikångest den mest radikala formen av alienation från min egen kropp. Det är svårt att beskriva känslan av panik jag ibland kan upptas av, men ett kännetecken är upplevelsen av att mina sinnen blir överbelastade, medan min uppmärksamhetsförmåga och mitt fokus upplöses. Av någon anledning uppstår den här känslan oftast på upphöjda platser där det är möjligt för mig att ha en synlig översikt: höga byggnader, kullar, broar. Det finns ett tydligt samband mellan synsinnet,

platsen och panikkänslan. Två gemensamma nämnare som direkt är kopplade till synsinnet och platsen är att ovanifrån-perspektivet ger ett rikt visuellt intryck, en mångfald av synliga detaljer, samt att upphöjdheten gör att jag känner mig blottad och utlämnad. Då jag står vid broräcket eller på taket av ett hus, känner jag avsaknaden av skydd: att stå högt uppe och titta ner, gör att jag känner mig blottad, synlig, inte dold.

Men det finns något annat som formar den här känslan, utöver omgivningen och stämningen som skapas av de strukturella egenskaperna och min position i rummet. Då jag står framför en utlämnande vy, börjar min uppmärksamhet upplösas i och med att sinnesintrycken och mina kroppsliga förnimmelser utgör en mångfald som jag inte kan handskas med: ljuden blir skarpare, ljuset blandande, mina händer börjar svettas, min strupe blir torr, frekvensen av mina andetag ökar, mitt hjärta bultar snabbare och det känns som att mina kroppsliga funktioner flyr min kontroll.

Det här är egentligen märkligt eftersom många av de här funktionerna är utanför min kontroll mest hela tiden: mitt hjärta slår utan att jag är varse om det och min andning, även om jag kan styra den i någon mån, fortgår automatiskt dygnet runt utan att jag uppmärksammar den. Känslan av att förlora kontrollen över min egen kropp handlar inte nödvändigtvis om en förlust, utan är snarare en påminnelse om att min kropp till stor del fungerar utan min medvetenhet, att min kontroll över den är begränsad: paniken är en våldsam påminnelse om mina ständigt närvarande kroppsliga funktioner. Plötsligt blir jag varse flera av dessa vanligtvis för mig dolda funktioner samtidigt. Och när det här sker börjar min kropp te sig främman-

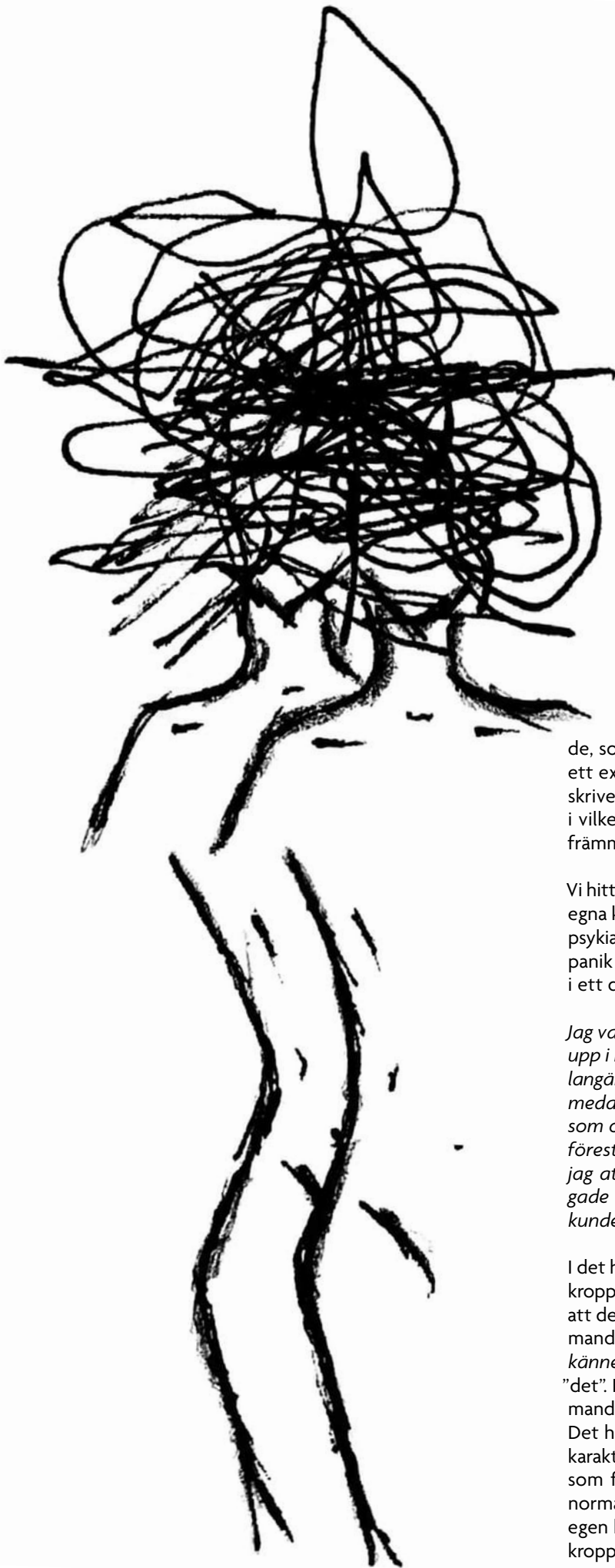


Illustration: Stella Lillieström

de, som om min egen kropp, för en kort stund, vore ett externt objekt för mig. **Bernhard Waldenfels** beskriver trötthet i liknande ordalag, som ett tillstånd i vilket "min egen kropp förvärvar egenskaper av en främmande kropp".

Vi hittar en liknande beskrivning av upplevelsen av den egna kroppen som främmande hos den nederländske psykiatern **Pieter Kuiper**. Han beskriver en besynnerlig panik som hemsökte honom då han var på promenad i ett djupt deprimerat tillstånd:

Jag var tvungen att hålla andan eftersom "det" kom upp i min kropp. Jag visste inte. Jag pressade ner mellangårdet, ångest övergick i panik. Nu kände jag "det", medan jag höll strupen i ett hopträngt läge. Det var som om självaste inälvorna gjorde sig påminda. Jag föreställde mig att om det här fortsätter kommer jag att spy ut mina tarmar. Noortje [hans fru] frågade vad som är fel. Jag svarade att jag omöjligen kunde förklara.

I det här fallet har klyftan mellan Kuipers jag och hans kroppsliga funktioner blivit betonad till en sådan grad att det är omöjligt för honom att benämna den främmande känslan som han uppenbarligen fortfarande känner, eftersom det är hans kropp som producerar "det". Den kusliga känslan i hans kropp har blivit främmande i en sådan omfattning att han kallar den "det". Det här avslöjar någonting väldigt betydelsefullt om karaktären av känslan av att relatera till sin egen kropp som främmande. Det är viktigt att påpeka att det normala i det här fallet är att jag förhåller mig till min egen kropp som en del av mig. Att tala om den egna kroppen som ett objekt, någonting yttre, eller till och

med främmande, innebär som jag beskrivit det ovan en emotionell och existentiell svårighet.

Föreställningen att kroppen är extern till medvetandet innebär också ett filosofiskt problem. Jag kan i vanliga fall förhålla mig till min egen kropp från ett objektivet tredje persons-perspektiv – ”mitt hjärta bultar snabbt”, ”min andning är långsam” – men *jag är* då samtidigt den här andningen och det här hjärtat. I vanliga fall då jag talar om min andning i objektiva termer betyder det inte att jag skulle uppleva den som något yttre eller främmande. Jag vet att min egen kropp aldrig är utanför mig. Den är enheten som utgör min erfarenhet. Och när jag hänvisar till mitt hjärta som ”det”, är det fortfarande en del av samma enhet som känner och varseblir. I själva verket är mitt hjärtas funktion en förutsättning för hela min existens, det som möjliggör att jag är en upplevande varelse. Kroppen är alltså samtidigt den som varseblir och det som är varseblivet, den som känner och det som känns. I Kuipers beskrivning och i min upplevelse av en panikattack har den här relationen blivit avskuren. Kuiper förstår inte ”det” som en del av samma enhet som utgör honom som ett erfaraende subjekt.

Kroppen som står i vägen för världen

Panikattacken kan beskrivas som en smärtsam och skrämmande återupptäckt av den egna kroppen. Men det här är inte en helt korrekt beskrivning eftersom den ökade medvetenheten och uppmärksamheten också leder till att den egna kroppen upplevs som främmande och åtskild från en själv. Här finns en diskrepans som måste undersökas närmare.

I känslor av vällust och välbefinnande känner vi oss hemma i kroppen: det är en upplevelse i vilken diskrepansen mellan jaget och kroppen är liten eller obefintlig.

Filosofen och psykiatern **Thomas Fuchs** beskriver följande distinktion som en spänning: ”Självmedvetenhet introducerar en paradox inom den mänskliga tillvaron, nämligen mellan primär kroppslig tillvaro och det reflekterade ’egot’.” Enligt Fuchs är den här spänningen alltid närvarande som en del av den vuxna mänskliga erfarenheten. Men i de fallen som jag beskrivit har den här spänningen blivit upplöst: det handlar inte längre om en spänning mellan min direkta kroppsliga känslor-erfarenhet och kognitivt reflekterande medvetenhet (tänkande), utan mellan jaget och någonting externt, någonting som är bortom mig själv.

Den här dubblingen av mig själv är internt förknippad med en aspekt av känslan av ångest: upplevelsen av att vara överväldigad – en omåttlighet. Panik är ett tillstånd i vilket mitt medvetande är tvingat att varse-

bli för mycket av det som pågår, då flera autonoma kroppsliga funktioner ger sig till känna samtidigt. Det här leder till att min uppmärksamhetsförmåga tappar fästet: jag blir oförmögen att orientera mig i min miljö, jag blir överrumplad, jag tappar greppet om min kroppsliga orientering. Den begreppsliga svårigheten handlar här om vilken roll vi ger uppmärksamheten. För mycket, eller en för vid uppmärksamhet leder till ingen uppmärksamhet – uppmärksamhetsförmågan förlorar sitt fäste och kollapsar.

Plötsligt ter det sig som om mitt synfält innehåller för många detaljer och ett för stort djup, vilket leder till att min uppmärksamhet tappar fotfästet. Men den här upplevelsen är inte som att se på en suddig tavla – det är en erfarenhet av att förlora den kroppsliga orienteringen i förhållande till den objektiva världen omkring mig, en förlust av kroppens lokalsinne. Tillståndet är inte enbart förknippat med synsinnet, utan också med min kroppsliga medvetenhet, min förmåga att känna hur min kropp är placerad i rummet, en förmåga som förutsätter att alla mina sinnen överensstämmer med varandra.

Filosofen **Drew Leder** beskriver någonting liknande i förhållande till den existentiella dimensionen av känslan av smärta: ”Rummet upphör att vara riktgivande för min orientering och världen upphör att vara en plats för betydelsefull handling”. Vanliga upplevelser av smärta har den här inverkan. En molande huvudvärk eller tandvärk försätter dig i en defensiv isolering. Den yttre världen och andra människor blir irritationsmoment. Subjektet som känner smärtan upplever det yttre som påträngande. Den här reaktionen bygger på att min förnimmelse riktas inåt. I smärta är min uppmärksamhet upptagen av en kroppslig oro: mitt bultande huvud, min ilande tand, min rubbade matsmältning eller mina krampande muskler. (Leder använder sig av begreppet *dis-ease* som syftar på både sjukdom och oro, motsatsen till ro och friskhet). Han skriver: ”Mina fjärrseende sinnens vidd ersätts av den besvärande närheten av kinestesi”. Här är det viktigt att påpeka att kinestesi – min förnimmelse av min egen kropp – ofta är förknippad med negativa känslor.

Thomas Fuchs och **Isabel Gaete** förklarar den här dynamiken: ”I känslor av välbefinnande är kroppen förmedlaren av min upplevelse av världen, medan i känslor av sjukdom och oro skjuts den omgivande världen i bakgrunden och kroppen i sig själv kommer i fokus”. De hänvisar till filosofen **William James** distinktion mellan ”det kännande jaget och det kända jaget”. I känslor av vällust och välbefinnande känner vi oss hemma i kroppen: det är en upplevelse i vilken diskrepansen mellan jaget och kroppen är liten eller obefintlig. Jaget är i det här fallet inte nedtyngt av kännningarna i kroppen. I välbefinnande är jag utåtriktad. Fuchs och Gaete beskriver det på följande vis:

Tillstånd av kroppsligt välbefinnande är paradigmatiska tillstånd för implicit kroppslig erfarenhet (de kroppsliga signalerna håller sig i bakgrunden av medvetandet), världen tillåts te sig närvarande, mer in-

tressant och tillgänglig. Medan tillstånd av oro, såsom trötthet och sjukdom, tenderar att göra omgivningen otydlig, upprätta en klyfta mellan jaget och världen.

I de här tillstånden av oro blir den egna kroppen det som drar till sig min uppmärksamhet. Det här innebär att kvaliteten av våra känslor och stämningar ger upphov till två olika riktningar för vår uppmärksamhetsförmåga: uppmärksamhet som ett distanssinne som är vänt mot den yttre världen, och uppmärksamhet som medvetenhet om den egna kroppen. Det senare kunde möjligen kallas ouppmärksamhet eftersom kroppen, så som jag beskrivit det, har blivit ett hinder för att uppmärksamma omvärlden. Men även den här inåtvändheten innebär en förhöjd och skarp medvetenhet, som härstammar från oron. När förnimmelserna i min kropp ter sig främmande för mig drar de min uppmärksamhet till sig.

Oron i känslan av ångest härstammar från det främmande, det andra, det omedvetna, i kontrast till det vanliga, det medvetna, det egna.

Perspektivet givet av panikattacken synliggör en situation i vilken plötsligt även de autonoma lagren i min kropp – svettningen, matsmältningen, blodomloppet, andningen och hjärtslagen – blir framträdande för mig. Känslan av att bli överväldigad härstammar från den här övertydligheten. Den påträngande mångfalden blir överväldigande då mina kroppsliga funktioner gör sig anmälda genom att min interoception går på högvarv.

Komplexiteten som jag beskrev som en mångfald av synliga detaljer i panikångest, den ytterst detaljerade synbilden (perception), motsvaras av en mera intensiv varseblivning inom kroppen (interoception). **Andrea Petersen** beskriver det här tydligt: "Jag kan känna den högljudda, ursinniga närvaron av varje organ – levern, inälvorna, mjälten." Kroppen med dess dolda processer blir kusligt närvarande för mig. Det här utmynnar i en känsla av överrumplande oro, en påtaglig obekvämheter av att vistas i den egna huden.

Det egna och det andra

Hur vi förhåller oss till den egna kroppen regleras av komplexa sammanhang. En framträdande aspekt i det här sammanhanget, som jag diskuterat ovan, är karaktären av det främmande. Oron i känslan av ångest härstammar från det främmande, det andra, det omedvetna, i kontrast till det vanliga, det medvetna, det egna.

Relationen i vilken den egna kroppen är främmande bygger således på att någonting inom mig är verksamt: en verkan som härstammar från mig, men som fortfarande inte uppfattas som min. **Dylan Trigg** påpekar att det kognitiva förbigås i ångesten. I ångesten finns inget tydligt kunskapsobjekt, mitt medvetande har inte en

tydlig riktning. Snarare handlar ångesten om någonting som föregår kognition, i bemärkelsen igenkännande: "Kroppen känner av en osynlig verkan som ännu inte blivit begriplig för medvetandet." Den upphöjda kroppsmedvetenheten synliggör underliggande spänningar, begripliga endast som "oartikulerade rysningar" som utmynnar i en känsla av oro. Dylan Trigg påpekar att tillståndet bottnar i "förkognitiva handlingar som kroppen förbundet sig till". På det här sättet fungerar min kropp enligt handlingsmönster som inte är tydligt definierade för mig, men fortfarande är de en del av min erfarenhet, manifesterade som spänningar mellan mig och min kropps verkningar.

Vi hittar en passande beskrivning av de här erfarenheterna av den egna kroppen som främmande i begreppet bortträngning. Det handlar om erfarenheter som vi inte vill handskas med, någonting inom oss som vi inte kan kontrollera, men som vi samtidigt inte kan göra oss av med.

Det som blir tydligt i beskrivningarna av panik ovan, är att klyftan i själva verket handlar om en smärtsam insikt om att någonting är i konflikt. Det handlar inte om en klyfta mellan mig och kroppen, inte mellan medvetandet och kroppen, utan om en dissonans inom det som jag kallar "jag". Ångesten belyser det faktum att det som jag kallar "jag" inte fullständigt är under min kontroll, att också jaget består av något främmande. Och trots att det här tillståndet är smärtsamt, någonting som vi helst vill leva utan, behöver vi den här dynamiken mellan det välbekanta och det främmande: den är en del av den struktur som formar vårt känsloliv. Vi blir inte av med ångesten genom att skjuta bort det främmande.

Vidare läsning

Fanon, Frantz. 1986. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.

Fuchs, Thomas and Gaete, Maria Isabel. 2016. "From Body Image to Emotional Bodily Experience in Eating Disorders." *Journal of Phenomenological Psychology* 47/2016, 17–40.

Fuchs, Thomas. 2017. "The Alien and the Self". I Leistle B. (red.), *Anthropology and Alterity: Responding to the Other* (148–163). New York: Routledge.

Leder, Drew. 1990. *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 2007. *The Merleau-Ponty Reader*, Toadvine, T. and Lawlor, L (red.). Evanston: Northwestern University Press.

Micali, Stefano. 2013. "The Alteration of Embodiment in Melancholia". In Jansen, T. & Moran, D. (Eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity* (203–219). Dordrecht: Springer.

Petersen, Andrea. 2017. *On Edge: A Journey Through Anxiety*. New York: Penguin Random House.

Trigg, Dylan. 2012. *The Memory of Place: A Phenomenology of the Uncanny*. Athens: Ohio University Press.

Antony Fredriksson är forskare vid the Centre of Ethics as Study in Human Value, Pardubice universitet, Tjeckien. Hans senaste forskning handlar om existentiella frågor angående uppmärksamhet.



Ångest i psykoanalysen

I samtiden definieras ångest som ett sjukdomstillstånd. Eller, det är kanske att vara polemisk i överkant. Psyket förstås idag utifrån det rådande medicinska paradigmet, och där förankras gärna förklaringar till psykiska skeenden i svepande evolutionstermer. Stiftelsen Hjärnfonden, som finansierar forskning om 'hjärnan och dess sjukdomar', sammanfattar kunskapsläget om ångest sålunda:

Ångest och rädsla är en naturlig reaktion vid hotande fara och har liksom smärta en viktig funktion för vår överlevnad. Vid ångest aktiveras försvarsreaktioner och beredskapen i kroppen höjs. Alarmreaktionen styrs av det autonoma nervsystemet som normalt inte går att kontrollera med viljan. Man kan känna sig ängslig och orolig, får hjärtklappning, svettas, må illa och få svårt att andas. Det är ofarligt, men kan kännas skrämmande.

Därefter slår man fast att orsaken 'kan' vara ärftlig – eller inlärdd genom betingning. Om ångesten växer sig så stor att den tar över livet och blir förlamande handlar det om sjuklig ångest, och denna diagnosticeras som olika typer av ångestsyndrom.

I svenska *Socialstyrelsens nationella riktlinjer för behandling av depression och ångest* definieras ångestsyndrom som 'en grupp psykiska störningar med huvudsymtomet rädsla och ångest med en viss varaktighet och intensitet', där symtomen både är fysiska och psykiska, med en intensiv känsla av rädsla och olust kopplad till en *förväntad fara*. Liksom i den psykiatriska diagnosmanualen DSM 5 särskiljer man ett antal olika ångestsyndrom: akut stressyndrom, generaliserat ångestsyndrom (GAD), tvångssyndrom (OCD), paniksyndrom, posttraumatiskt stressyndrom (PTSD), social fobi och separationsångest. Behandlingsrekommendationerna omfattar i huvudsak farmakologisk behandling och kognitiv beteendeterapi, då detta anses ha bäst evidens för att häva sjukdomstillstånden. En intressant iakttagelse är att dylik evidensbaserad behandling är mer tillgänglig och välutvecklad än någonsin tidigare, ändå peppras vi med nyheter om den ökande psykiska ohälsan – inte minst just i form av depression och ångest. *Läkemedelsverkets* experter, paret **von Knorring**, konstaterar i en artikel att livstidsrisken för att 'insjukna' i ett ångesttillstånd är 30%, och att cirka 16% av befolkningen vid varje givet tillfälle lider av ett dylikt tillstånd.

Mycket i ovanstående kan diskuteras, psykiatriseringen av själen har till exempel kritiserats från ett human-

vetenskapligt perspektiv. Psykoanalysen vill kanske inte så mycket invända mot riktigheten i beskrivningen av ångest i det medicinska paradigmet, som peka på dess torftighet och dess förmenta förklaringsvärde. Å ena sidan påstås ångest vara en naturlig reaktion vid hotande fara, å andra sidan framhåller man att vi slående ofta känner ångest utan närvaron av hotande fara. Somliga hävdar att detta är modernitetens fel; det som tidigare var evolutionärt adekvat är nu missriktade reaktioner på en omvärld vi inte är anpassade för, men detta ter sig osannolikt. Ångest har följt människan genom historien, för detta finns gott om belägg i såväl idé- som litteraturhistoria. Vi finns, vi vet att vi finns och vi lider. Som **Pär Lagerkvist** skriver: "Ångest, ångest är min arvedel". Och förvisso menar även **Sigmund Freud** att vi vantrivs i kulturen, men han hävdar att det är ofrånkomligt och inte kan förklaras med hur den specifika kulturen för tillfället är beskaffad.

Märkligt nog skiljer inte heller de förment tydliga och konkreta diagnosystemen på rädsla och ångest, trots att detta för gemene man brukar vara den väsentliga skillnaden: vi är *rädda* för något specifikt, medan ångest är rädsla inför något obestämt, om än emotionellt påtagligt. Enligt uppslagsverken är ångest just en upplevelse av *obestämda* hot, en stark känsla av obehag som väcks av till synes harmlösa situationer. Det är det som *är* ångest, när obehaget eller rädslan *inte* motsvaras av den reella, faktiska hotsituationen. Så, låt oss med psykoanalysen som hjälp bena ut begreppen en smula. Hur kan vi förstå ångest, rädsla och oro och hur förhåller sig dessa fenomen till varandra?

Ofrånkomlig konflikt

"Ångesten är inte lätt att få grepp om" menar även Freud. Han skriver att den har "förmågan att framkalla reaktioner som särskiljer sig från alla andra reaktioner genom sin abnormitet och som, genom sin ändamålslöshet, går emot livets ström". Det kan tyckas som att Freud här är i samklang med 2020-talet. Om vi utgår från att känslor och psykiska skeenden är rationella reaktioner på yttre situationer, är ångest abnormt och obegripligt. Men psykoanalysen förstår sist och slutligen inte alls psyket på det viset. Den psykiska apparaten är inte en känslö- och tankemaskin som enbart förhåller sig till yttrevärlden, likt en AI-programmerad robot. Människans medvetna psykiska upplevelse är istället ett gränssnitt mellan ett subjektivt, djupt individuellt och i huvudsak omedvetet inre – en *psykisk* realitet – och en yttre verklighet. Den inre realite-

*Charlotta Björklind
skriver om
samtidens vårdor
kring ångest. Hur
ska vi förstå att
ångestdiagnoserna
ökar trots att
'evidensbaserade'
behandlingar
erbjuds alltmer i den
offentliga vården?
Enligt psykoanalysen
döljer ångesten ett
hot som kommer
inifrån. För att
komma till rätta
med ångesten måste
man följaktligen
utforska det som
döljs, länka de
inre emotionella
erfarenheterna till
varandra.*



ten måste förstås utifrån intentionalitet. Subjektet vill hela tiden något; drivs av – i grunden kroppsligt förankrade och i huvudsak omedvetna – önsknings- och begär. Dessa önsknings- och begär är inte alls realitetsanpassade, de styrs enbart av den hämningslösa lustprincipen. Samtidigt lever vi i en yttre verklighet som aldrig tillåter fullständig önskeuppfyllelse. Realiteten är ständigt frustrerande för vårt djupaste inre. För att kunna leva i och förhålla oss till den verklighet som håller oss vid liv utvecklar vi tidigt psykiska instanser och förmågor. Vi finner kompromisser mellan den inre och den yttre realiteten – men det finns ändå alltid en konflikt. Dessa postulat kan sägas utgöra kärnan i psykoanalysen.

För att länka detta perspektiv till ångest, rädsla och oro måste vi alltså hålla i åtanke att psyket hela tiden verkar i form av kompromisser. Det finns inga andra lösningar än kompromisser på konflikterna mellan det vårt inre begär och det yttrevärlden kräver, och även om dessa etableras kommer konflikterna fortsätta att skava. Omedvetet fantiserar vi om socialt och reellt oacceptabla utfall, och detta vet vi om, någonstans inom oss. Vi bär således på ett ständigt närvarande hot, då kompromisserna kan falla ihop och vårt sköra bygge förstöras.

Vid *Wennborgsstiftelsens symposium* i Lund 2019 beskrev **Gunnar Berggren** hur ångest i grunden syftar till att vi *inte* ska uppleva något *annat*. Ångest är en manifestation av frånvaro. På den plats där vi erfar den outgrundliga känslan av ångest skulle annars ännu mer och för oss i stunden omedvetna smärtsamma saker kunna erfaras, men dessa döljs av ångesten. Ångest är på det sättet ett skydd. Samtidigt utgör den en signal och en potentiell ledtråd till vad dessa dunkla smärtsamma inre fakta kan bestå i. Även om ångest är obehag inför något icke-påtagligt, upplever vi ofta att den förekommer i samband med något specifikt och iakttagbart: vi har ångest för att tala inför folk, inför separation, inför smitta eller sjukdom – men igen motsvarar inte dessa reella hot magnituden i rädslan. Och fastän vi förstår detta, att det är inte så farligt som det känns, släpper inte obehaget. Varför inte? Här skulle vi med psykoanalysen kunna hävda en omvänd kausalitet. Ångesten finns först, och de i grunden godtyckliga yttre situationerna förknippas med ångesten först senare.

Kärlek och hat och djuret i civilisationen

För att belysa ångestens grundläggande orsak utifrån detta perspektiv, måste vi bege oss ännu längre in i metapsykologin, alltså teorin om psykets beskaffenhet och de principer som styr dess fungerande. Den banbrytande brittiska psykoanalytikern **Melanie Klein** (1882–1960) vidareutvecklade Freuds teorier om drifternas härjningar i psyket, och i hennes tänkande har fenomenet ångest en privilegierad plats. Förenklat kan vi säga att psykoanalysen utgår från att människan omöjligen kan undslippa konflikten i att vi är både djur och civiliserade. Detta är vårt predikament. Även om Freud postulerade dödsdriften 1920 sysslade han hu-

vudsakligen med konflikten mellan sexualiteten och moralen/kulturen. Klein vidareutvecklar däremot hans idé om dödsdriften till en teori om hur människan inte bara måste härbärgera och förhålla sig till en otämjbar sexuell drift, utan också till sin egen ofrånkomliga destruktivitet. Freud härleder, liksom Klein, ångestens ursprungliga källa till vår medfödda rädsla för döden, men han hävdar att döden inte kan representeras i psyket. Vi kan inte med förståndet omfatta vad det är att inte finnas – vi förskjuter istället rädslan för detta påtagliga hot till situationer vi kan erfaras och som då får symbolisera det reella hotet: som separationer, skador eller förluster av vårt anseende eller vår identitet. Klein vidhåller dock att vi föds med lika delar drift mot döden som mot livet, lika delar kärlek som hat, och att dessa impulser måste hållas isär för att vi inte omedelbart ska gå under. Skräcken i vårt djupaste inre är att dödsdriften ska besegra livsimpulsen och psykets sammanhållning kollapsa – då dör vi – eller att vi ska förstöra och förgöra den värld och de människor vi älskar och vars kärlek och omsorg vi är beroende av.

Ångest är en manifestation av frånvaro. På den plats där vi erfar den outgrundliga känslan av ångest skulle annars ännu mer och för oss i stunden omedvetna smärtsamma saker kunna erfaras, men dessa döljs av ångesten.

Av denna anledning måste den ursprungliga destruktiva driften avledas, menar Klein, varför den istället projiceras på omvärlden; känslorna och impulserna är inte mina, utan de tillskrivs dem utanför mig. Men i och med detta kastas det lilla barnet ur askan i elden: nu är det omvärlden som vill mig illa. Här har vår urångest gått ifrån att vara en skräck för förintelse till en skräck för förföljelse. Därefter visar Klein hur det mognande psyket i gynnsamma fall långsamt kan återta och erkänna sina egna impulser och integrera kärlek och hat, erfarenheterna av gott och ont. Men hur vi än gör har vi denna inre konflikt att hantera, den är psykets fundament och grunden till all framtida ångest. I bästa fall uppnår vi den utvecklingsnivå där vi kan inrymma såväl hat som kärlek, men ångest för våra impulser och deras potentiella konsekvenser kan vi aldrig undslippa.

Ångest, rädsla eller oro?

Rädsla är en affekt, ett av de känslouttryck vårt psyke har till sitt förfogande – vi kan bli förvånade, rädda för något, arga på någon, ledsna eller glada över annat – och även för psykoanalytikern kan detta ses som en del av vår genetiskt kodade repertoar och något som formats hos arten genom evolutionen. Ångest är rent

definitionsmissigt däremot inte en affekt, utan den signal från vårt inre som förmedlar närvaron av hot. Signalen kan *aktivera* affekten rädsla och somatiska reaktioner som kan vara obehagliga, men är adekvata i mötet med fara. Ångest kan alltså tyckas vara det samma som rädsla, men är egentligen en konsekvens av ångestsignalen. Eftersom faran är inre och i grunden omedveten, tenderar vi att leta i yttrevärlden efter reaktionens orsak och uppfattar således ofta att vi har ångest för separation eller sociala sammanhang. Men egentligen är potentialen för ångest således en konsekvens av att vi har ett psyke som är beskaffat just på ovan beskrivna sätt. Förmågan att erfara ångest är nödvändig och ett ofrånkomligt utfall av vår existens. Men om detta är allmänmänskligt, hur kommer det sig att somliga sällan medvetet erfar ångest och andra utvecklar handikappande ångesttillstånd? Om detta finns mycket att säga och nästan inget ryms här, men vi kan åter hänvisa till människans intentionalitet. Vi föds alla med samma psykiska grundbetingelser, som jag redan skrivit om, men hur varje individ unikt försöker hantera och förhålla sig till dem blir avgörande för hennes unika utveckling. Dels har vi olika kapacitet och medfödda möjligheter, dels lever vi i vitt skilda yttre omständigheter. Dessutom kan dessvärre ofta våra försök att hantera och försvara oss mot det grundläggande problemet av inre konflikt leda till att vi utvecklar ännu värre svårigheter. Här kan man hävda att oron kommer in. Oro, skulle vi kunna påstå, är inte en känsla, även om vi ofta uttrycker oss så; "jag känner mig orolig". Kliniskt yttrar sig oro snarare som malande *tankar*, tankar som häftar vid den gnagande och dunkla inre ångestupplevelsen. För att förstå mer om detta kan vi ta hjälp av **Wilfred Bion** (1897–1979), en annan banbrytande psykoanalytisk tänkare.

För Bion är förmågan att tänka, att genuint kunna tänka, inte en rent kognitiv färdighet, utan en emotionellt och relationellt förankrad förmåga som utvecklas i det tidiga samspelet mellan spädbarn och omvårdnads-person. Att faktiskt kunna tänka är att sträva efter att förstå sig själv som subjekt: sina känslor, reaktioner och relationer, och vidare att kunna stå ut med att självförståelse är en pågående process av lära-kännande, aldrig en fastslagen kunskap som går att bestämma en gång för alla. Denna förmåga att stå ut med ovisshet och ändå fortsätta att öppet undra och undersöka, och göra sig hypoteser om sin egen plats i (den inre och yttre) världen är mycket avancerad, den havererar ständigt för oss, under inre och yttre tryck. Bion skiljer på att *ha tankar* och att *kunna tänka* dem. När vi faktiskt tänker våra tankar, leder de någonstans. Vi uppnår ny förståelse, öppnar nya perspektiv och kan länka våra (emotionella) erfarenheter till varandra så att ytterligare mening uppstår och känslor och upplevelser tas om hand. Om vi är i en situation där vi upplever ångest och på detta sätt förmår utforska den, utan att kräva att slutgiltigt förklara den eller omedelbart bli av med den, kan den paradoxalt ofta härbärgas och (för stunden) klinga av.

Personen som oroar sig, ägnar sig således inte åt att utforska sitt okända psykiska obehag för att lära känna

det, utan vederbörande producerar ett överflöd av tankar som tvångsmässigt försöker kontrollera, ordna, ställa tillrätta och betvinga det okända obehaget – ofta genom att medelst tankekraft försöka betvinga hur något ska erfaras i framtiden. Oro är ett svar på ångest, men ett svar från en plats där vi inte förmår uthärda ovisshet och finna oss i existensens villkor. Oron är ett maniskt försök att *tänka tillrätta* det som inte går att kontrollera: det omedvetna i oss själva i mötet med omvärlden. Tänk om X händer, hur ska jag hantera Y imorgon, vad kan jag göra för att aldrig råka ut för Z? Orostanter är ett uttryck för tankens omnipotens och för vår oförmåga att tänka våra tankar i Bions mening. Eftersom orostankarna i grunden alltid misslyckas – vare sig det inre eller det yttre går att tänka tillrätta – leder dessa ångesthanteringsförsök ofta till att ångesten i slutänden stegras.

Sjukt och friskt

Att betrakta ångest som 'en naturlig reaktion vid hotande fara', som likt smärta fyller en viktig funktion för vår överlevnad, blir således bara meningsfullt om vi samtidigt tar i beaktande att psyket har att hantera både den inre och den yttre realiteten. Då kan ångest per definition inte förstås som en inadekvat eller missriktad reaktion enkom för att den yttre faran inte är lika stor som det känns. Från psykoanalytikerns horisont har ångesten istället en dubbel natur. Det är en signal från vårt inre, som förvisso kan peka på existensen av grundläggande hot – men den syftar också till att maskera det *faktiska* (intrapsykiskt genererade) hotet och förskjuta vår rädsla till fenomen i yttrevärlden, som vi sedan kan akta oss för, undvika eller stängas med. Vilka dessa yttre fenomen blir, är på en nivå godtyckligt, varför diagnossystem som kategoriserar ångesten utifrån vilka yttre faror vi tror att vi är rädda för tenderar att förvirra mer än de klargör.

I grund botten är systemet ändamålsenligt. Vi behöver kunna erfara ångest, då inre sammanhållning och tillgången till försvar mot inifrån kommande hot är avgörande för vår psykologiska existens, men ibland blir resultatet likvärdigt som att hamna ur askan i elden. Huruvida det ena är friskt och det andra är sjukt är kanske inte den centrala frågan.

Vidare läsning

Bion, W.R. (1967) *A Theory of Thinking*. I: *Second Thoughts* (1984). London: Maresfield Press.

Freud, S. (1925) Hämning, symtom och ångest. I *Samlade skrifter VII*, Stockholm: Natur och kultur.

Klein, M. (1948) A contribution to the theory of anxiety and guilt. *International Journal of Psycho-Analysis*, 29:114–123.

Charlotta Björklind är privatpraktiserande psykoanalytiker i Stockholm, legitimerad psykolog och psykoterapeut samt adjungerad lärare vid Psykologiska institutionen vid Stockholms universitet. Hon har bland annat publicerat texter i tidskriften Divan, Scandinavian Psychoanalytic Review, Svenska Psykoanalytiska Föreningens Skriftserie och i den nyutkomna antologin Vad är en kvinna? (Daidalos förlag).





Stockholm+50 och den gröna vändningen

I juni 2022 ska den svenska regeringen stå värd för ett internationellt toppmöte kring de globala miljöfrågorna. Mötet går under namnet Stockholm+50 vilket markerar att det snart har gått ett halvt sekel sedan FN:s första miljökonferens arrangerades i den svenska huvudstaden. Under två varma juniveckor 1972 samlades då för första gången politiker, vetenskapsmän och miljöaktivister från hela världen för att diskutera mänsklighetens framtid. Mötet kom att bli startskottet för ett fördjupat internationellt miljösamarbete. Bland annat ledde det till inrättandet av FN:s miljöorgan UNEP med säte i Nairobi, Kenya.

Men Stockholmskonferensen 1972 var inte enbart en början på en ny storpolitisk era. Den var också kulmen på miljöfrågornas stora samhälleliga genombrott: den gröna vändningen under sent 1960-tal och tidigt 1970-tal. Denna innebar att kunskap som tidigare endast hade cirkulerat i små elitkretsar blev allmångods. Surt regn och kvicksilvergäddor hamnade högt upp på den dagspolitiska agendan. Bland studenter, pensionärer, skolbarn och fabriksarbetare växte en ny form av miljömedvetande fram. Till en början kanaliserades det nyväckta engagemanget genom etablerade politiska partier och traditionella naturvårdsorganisationer. Ganska snart började också nya organisationer att

bildas. Däribland globala rörelser som Friends of the Earth (1969), Greenpeace (1971) och WWF (1971).

Miljöengagemang och framtidsoro

Mot slutet av 2010-talet var det också den här typen av civila organisationer som tryckte på för att den svenska regeringen skulle ta initiativ till Stockholm+50. I dag är miljörörelserna fler, större, mer etablerade och mer mångfacetterade än de var i början på 1970-talet. Det gräsrotsengagemang som vi på senare år har sett hos skolstrejkande ungdomar och i stora klimatmarscher är av en omfattning som saknar historiskt motstycke. Därutöver har teknikutvecklingen vad gäller exempelvis solceller och elbilar tagit fart ordentligt. I många länder finns i dag också gröna partier med parlamentariska plattformar. Nästa gång det hålls val i Tyskland kan Die Grüne mycket väl bli största parti.

Men mitt i allt detta engagemang för en hållbar framtid finns stor misstro mot det politiska och ekonomiska systemet samt en djupt känd oro inför vad som väntar. I Sverige har man i femton år nu talat om "klimatångest". En känsla av hopplöshet över att kurvorna pekar åt fel håll, att förändringsarbetet går för långsamt och att klimatforskarnas värsta scenarion är på



David Larsson Heidenblad skriver om det stundande toppmötet Stockholm+50 och vilken betydelse oroskänslor har för samtida och historiskt miljöengagemang. Finns det något vi kan lära av de människor som mot slutet av 1960-talet förde upp miljöfrågorna på den politiska agendan?

väg att slå in. Finns det verkligen en realistisk väg till ett fossilfritt samhälle? Kan Agenda 2030 bli mer än ord? Och hur ska en värld som drar i så olika riktningar kunna agera och ställa om tillsammans?

Frågorna är onekligen enklare att ställa än att besvara. Och det säger sig självt att de inte kan lösas genom ett enskilt toppmöte som Stockholm+50. Men det faktum att så många människor och organisationer i dag söker efter lösningar, alternativ och kompromisser inger likväl hopp. Kanske kommer det också visa sig att våra gemensamma erfarenheter av covid-19 skapat nya möjlighetsrum. För uppenbarligen kan normaltillstånd förändras och upplevda kriser leda till kraftfull handling. Kommer vi rentav under 2020-talet att bevittna en politikens återkomst på marknadens bekostnad?

Den gröna vändningen i Sverige

För mig som historiker ligger det också nära till hands att blicka bakåt. När jag funderar över de stora utmaningar som vi står inför nu på 2020-talet går tankarna till de människor som stått i liknande situationer förr. Själv har jag de senaste 7–8 åren fördjupat mig i den ovan nämnda gröna vändningen och detaljstuderat några av de aktörer som såg till att miljöfrågorna fick

sitt stora genombrott i Sverige under sent 1960-tal. Genom brev och mötesprotokoll har jag kunnat komma vissa av dem nära.

Särskilt gäller detta kemisten **Hans Palmstierna** som hösten 1967 blev Sveriges första verkligt stora miljödebattör. Hans bok *Plundring, svält, förgiftning* sålde med tiden närmare 100 000 exemplar och förde honom bort från forskningen och in i politiken. Palmstierna var nämligen organiserad socialdemokrat i en tid då den svenska arbetarrörelsens inflytande stod på topp. Genom organisationer som Folksam (landets största försäkringsbolag) och Arbetarnas bildningsförbund (ABF) samt mediekkanaler som Sveriges radio, Skol-TV och *Dagens Nyheter* nådde Palmstierna en publik som ingen annan samtida nordisk miljödebattör var i närheten av. I jämförelse med tongivande amerikanska miljödebattörer, som **Barry Commoner** och **Paul Ehrlich**, befann han sig också nära maktens centrum.

Men hur resonerade han när han tog steget från universitetsvärlden till samhällsdebatten? Hur kändes det? Ett öppenlydande brev till författaren **Sven Fagerberg** från hösten 1966 ger inblickar. Där skriver Palmstierna om hur han länge gömt sig bakom en mur av "förment oförmåga att skriva om det som angår oss mest". Av

Kanske kommer det också visa sig att våra gemensamma erfarenheter av covid-19 skapat nya möjlighetsrum. För uppenbarligen kan normaltillstånd förändras och upplevda kriser leda till kraftfull handling.

rädsla för sina depressiva tendenser hade han skjutit tankarna ifrån sig. Men efter det att Fagerberg under sommaren uppmuntrat honom att skriva en debattbok hade han ändrat sig. "Jag vet att jag måste skriva, måste tala". Ändå kände han stor vånda över den uppgift han åtagit sig. Varför var det just han som insåg att "allt gick åt helvete"? Vad tjänade det till att skriva om slutet när det ändå inte gick att göra något åt det?

Men känslostormarna hindrade inte Palmstiernas arbete. Manuset till *Plundring, svält, förgiftning* tog sakta form och parallellt med detta fortsatte han att skriva kulturartiklar i *Dagens Nyheter*. Artiklarna mötte gillande från chefredaktören **Olof Lagercrantz**, från forskarkollegor, men också från lekmän. I korrespondensen med personer i den sistnämnda kategorin vinnlade sig Palmstierna också om att vara hoppfull. Han försökte peka ut allt som gjordes och allt som kunde göras för att styra utvecklingen i en annan riktning. Samma konstruktiva förhållningssätt genomsyrade också *Plundring, svält, förgiftning*. När den gavs ut och snabbt blev en försäljningssuccé växte Palmstiernas självförtroende. Våren 1968 lämnade han forskarkarriären bakom sig och började arbeta på det nyinrättade Statens naturvårdsverk, den första myndighet i världen i sitt slag.

Statsministerns oro och förhoppningar

En annan person som gav uttryck för starka känslor i frågorna var den mångårige svenske statsministern **Tage Erlander**. I december 1967, det vill säga precis när den svenska miljödebatten tagit fart, höll han ett anförande inför den så kallade Forskningsberedningen. Det var ett organ som samlade ledande politiker, professorer, myndighetschefer och näringslivsföreträdare för att diskutera hur forskningen kunde främja samhällsutvecklingen. Erlander slog fast att det nu var uppenbart att människans livsmiljö var allvarligt hotad. Varningssignalerna kom allt tätare och blev alltmer oroväckande. "Är vi på väg att stegvis och delvis omärkligt omöjliggöra vår existens genom miljöförstöringen?" undrade han.

Han lyfte fram att miljöförstörelsen var en oönskad sidoeffekt av det moderna industrisamhället. Den snabbt stigande levnadsstandarden hade en baksida som, fram tills nu, hade varit dold. Men han ville inte för ett ögonblick tillbaka till det gamla samhällets

materiella armod. Den tekniska och ekonomiska utvecklingen hade varit av godo och för den enskilde möjliggjort "höjd konsumtion, större social trygghet, ökad frihet och en rad andra ting". Framåtskridandet var inte helt färdigt enligt Erlander, men fortsatt utveckling krävde att en helt ny hänsyn togs till miljön. Detta ålåg samhället, underströk statsministern, inte enskilda företag eller individer. Det som krävdes var politiska helhetsgrepp, stora vetenskapliga satsningar och ett utbyggt internationellt samarbete.


"Det är lätt att känna maktlöshet inför miljöproblemens storlek", sa Erlander. "Men det behöver vi inte". Han inskräppte att samhällets ekonomiska resurser var större än någonsin tidigare och att forskarnas banbrytande insatser gett oss en helt ny medvetenhet. Sist och slutligen handlade det om vår vilja att med öppna ögon ta tag i problemen. Steget från kunskap till handling måste bli så kort som möjligt. Det hela var en fråga om gemensamt ansvar. Det handlade om att "trygga en livskraftig miljö åt människorna, en miljö som vi skall kunna överlämna till efterkommande generationer."

De starka känslorna av oro och hopplöshet var inte paralyserande. Kanske rentav tvärtom. De kommande åren kanaliserades känslorna på olika sätt i praktisk handling.

Såväl Hans Palmstierna 1966 som Tage Erlander 1967 insåg miljökrisens omfattning och allvar. Detta vid en tidpunkt då frågorna ännu inte hade rests på en internationell nivå och de flesta människor aldrig hade ägnat dem en tanke. Faktum är att den första framstötten i FN skedde ett par veckor efter Erlanders anförande. En grupp svenska diplomater reste på eget initiativ ett förslag om att det borde anordnas en stor miljökonferens i början på 1970-talet för att göra omvärlden medveten om problemen. Den direkta anledningen till initiativet var den intensiva miljödebatt som blossat upp i Sverige senhösten 1967. De starka känslorna av oro och hopplöshet – som i synnerhet Hans Palmstierna gav uttryck för privat – var inte paralyserande. Kanske rentav tvärtom. De kommande åren kanaliserades känslorna på olika sätt i praktisk handling. Möjligen är detta en historisk lärdom att ta med sig. Starka känslor av vanmakt kan existera parallellt med målmedvetenhet och långsiktigt förändringsarbete. Kanske är det rentav en förutsättning?



*David Larsson Heidenblad är historiker verksam vid Lunds universitet. Han är aktuell med boken *Den gröna vändningen: En ny kunskapshistoria om miljöfrågornas genombrott under efterkrigstiden* (Nordic Academic Press, 2021).*



Vi vill skynda
oss till mognad
för att sedan
aldrig åldras

Sociologen Magnus Karlsson skriver om rädslan över att inte bli vuxen snabbt nog och ångesten över att åldras.

Den franske sociologen **Emile Durkheims** analys av samhället låter oss förstå att det finns ett samband mellan det moderna samhällets sociala organisering och människors svårigheter att finna en fast och trygg punkt i tillvaron – ett faktum som Durkheim betraktar som ett tillstånd av överflödets anomi, det vill säga ett samhällstillstånd som saknar moralisk kompass. I det moderna samhället frikopplas behov och önskningskrav från moraliska begränsningar samtidigt som det ökade välbefindandet hela tiden höjer anspråken på vad det innebär att lyckas och hur man behåller denna lycka om man når den. På många håll ser vi hur gränslösa behov skapar besvikelse och en rädsla för att inte nå de högt uppställda, och ofta diffust formulerade, målsättningarna och utvecklar en karaktärstyp som ständigt är på jakt efter något som kan göra honom eller henne delaktig i samhällslivet. Det är först i ett sådant sammanhang som fler människor har kunnat kosta på sig att bli bekymrade över sin egen existens, om frågan om vem man egentligen är och vart man är på väg i livet, och inte bara över överlevnad och reproduktion. Om det tidigare var knappheten av resurser som var hotande är problemet ett helt annat för dagens människor. Nutidens problem hänger snarare samman med ett överflöd av resurser som skapar en diffus tillvaro med osäkra mål. Det som upprätthåller meningen med livet ser ut att vara förmågan att prestera; att bidra till den ekonomiska tillväxten. Samhället har blivit ett prestationssamhälle som ”frambringa deprimerade och misslyckade människor”, som **Byuong-Chul Han** skriver. I en strävan att alltid tänka positivt, där prestationsförmågan under alla omständigheter måste upprätthållas, blir människan allt mer ångestdriven. Ångesten är prestationssamhällets ofrånkomliga skugga.

Ångest och prestationer

I det moderna samhällets lösa nätverk riskerar man hela tiden att inte känna sig hemma i den omgivning som tidigare stått för ett visst mått av trygghet och stabilitet. Tidigare har det räckt ”att vara den man är” för att omgivningen skall bekräfta ens existens, nu måste man kunna anpassa sig efter omgivningens önskemål och snarare fråga sig, ”hur vill ni att jag skall vara”. Samtidigt som vi har blivit fria att vara den vi vill vara – och därmed inte för evigt stämpade som något vi föds till – ökar pressen på föränderlighet och anpassningsbarhet. Vi blir med andra ord beroende av vad andra tycker och tänker om oss, och istället för att intressera oss för andra som de är, upplever vi varandra som varor: det är våra säljbara egenskaper vi fäster uppmärksamhet vid. I en sådan tillvaro, där vi hela tiden söker stimulans och bekräftelse, föds rastlöshet och prestations hunger. Intensiteten och vidden av detta tillstånd märks inte minst i behovet av olika typer av psykofarmaka som kan ge den moderna människan något som hon inte kan skaffa sig på egen hand, nämligen ro, avspänning och själslig harmoni. Prestationssamhället pendlar mellan ytterligheterna

överretning och apati där prestationstrycket och kravet på positivitet orsakar utmattningsdepressioner hos dess medborgare. I en intressant bok av den svenske psykiatrikern **Christian Rück** diskuteras paradoxen om varför människan är så olycklig trots att hon har det så bra. Jag delar inte analysen att vi lever i ett paradiset – boken heter *Olyckliga i paradiset* – men väl att medicineringen har fått bli lösningen för den som inte klarar prestationskraven. Vi jobbar och stressar kanske inte mer idag än för 50 år sedan, men att lyckas professionellt, i prestationssamhället, hänger inte bara på hårt arbete utan till stor del på hur man lyckas passa in i lagarbetet; den som arbetar för hårt och för isolerat är inte längre välkommen i den nya ekonomin. Det går inte att tillfredsställa samhällets krav bara genom att vara bra på sin uppgift; man måste vara bra, men även samarbetsvillig och tillgänglig. Det är med andra ord en social utmattning som drabbar nutidsmänniskan och hotar henne med leda, tomhet och ensamhet.

Mognadens paradox

Översätter man detta till barnens uppfostran måste föräldrar som vill att deras barn skall lyckas både bekymra sig för hur barnen skall passa in bland kompisarna och för hur långt betygen skall räcka i konkurrensen efter skolan. Att förlita sig på sin popularitet för att etablera sig i samhället är mer problematiskt och ångestladdat än vad det kan tyckas vid första anblicken. För det första riskerar man att framstå som en ”tönt” i sina desperata försök att passa in. Den som anstränger sig för mycket förtydligar skådespelets mekaniska uppbyggnad och måste därför hånas eller stötas bort för att man skall kunna bibehålla harmonin inom gruppen. För det andra riskerar man att bli mindre konkurrenskraftig om man förlitar sig på gruppens trygghet.

Om det tidigare var knappheten av resurser som var hotande är problemet ett helt annat för dagens människor när det snarare är ett överflöd av resurser som skapar en diffus tillvaro med osäkra mål.

Lojala vänner är visserligen bra att ha, men att själv vara lojal och ovillig att i viss mån vända kappan efter vinden kan vara ödesdigert. Därför rusar ungdomar mot vuxenlivet i hopp om att undgå osäkerheten och att få tillgång till den sanktionerade livsformen som vuxen skattebetalare. Pressen kommer från samhället som så snabbt som möjligt vill omvandla ungdomar till anställningsbara producenter. När löftet om ett meningsfullt liv kopplas till drömmen om att få ta del

Denna nya värld, där allt har ett bäst-före-datum, är en värld där vi uppmanas att "förbruka" och inte att "bevara".

av prestationssamhällets rikedomar så förblindas ungdomen och tar sig inte tid att mogna i sin egen takt; att lita på sina val. På universitetet möter vi studenter som önskar ett snabbt svar på frågan om hur de tar sig vidare i livet. Paradoxalt nog vill unga människor skynda sig till en examen för att sedan göra allt för att undvika att åldras. Men viljan att prestera kommer inte inifrån utan upplevs som en nödvändighet. I ett prestations-samhälle förtvinar den som inte upprätthåller eller ytterligare höjer sin produktions- och konsumtionsförmåga. Det framstår som viktigare att ha flera examina än att genom djupgående kritisk analys stanna vid en. På grund av hur samhället är organiserat upplever vi en negativ inställning till sådant som tar tid och som stärker den djupandliga aspekten av våra liv, som den finske filosofen **Eino Kaila** kanske skulle ha uttryckt det.

Rädslan för att åldras

Aldrig i mänsklighetens historia har människan blivit så gammal som nu, "men inte heller någonsin lika mänskligt isolerad och i alla avseenden mindervärdig", skriver den tyske psykologen **Joachim Bodamer**. Åldrandet framstår som ett problem. Det har blivit viktigt att bevara "ungdomen" och fränkänna sig varje yttring av mognad som antyder en fullbordad personlighet. Att ständigt omskapa sin personlighet efter marknadens behov är både en nödvändighet och ett mål. Den som vill stanna upp och vila i sin livserfarenhet tycks uppfattas som ett problem och att vara gammal är ett besvär som bör döljas eller glömmas bort. Det finns visserligen många äldre som har högt uppsatta positioner i samhället, eller som tillhör det politiska etablissemanget, men deras positioner försvaras inte med deras fördjupade livserfarenheter och kloka överväganden, utan snarare med deras ungdomlighet och prestationsförmåga.

I vetenskapliga sammanhang beskrivs åldrandet ofta som både ett individuellt och ett samhällsligt problem, något att hantera, inget att leva med. Det har skett en förskjutning från att se människors liv som ett egenvärde till ett värde som är liktydigt med vad man kan producera, ett prestationsvärde. Äldre människor har naturligtvis svårt att göra sig nyttiga i ett samhälle som ensidigt riktar sin framtidstro mot ekonomisk tillväxt och prestationer – trots ihärdiga försök att ge kroppen ett bedrägligt skimmer av ungdom. Det vi gör skall dessutom göras i ett allt högre tempo och i kapplöpningen efter maximala prestationer är risken stor att äldre kommer på efterkälken. Under sådana förhållanden blir vad vi gör viktigare än vad vi är. I kontrast till detta synsätt skriver den svenska filosofen och folkbildaren **Alf Ahlberg** följande: "Om de äldre kan göra en betydelsefull insats i livet, så är det inte genom vad de förmår producera utan genom vad de är". Ålderdomens betydelse bör alltså sökas i ålderns vidsyn, tolerans och sinne för proportioner, inte i vad den producerar.

Ålderdomens livssaldo

Ålderdomen har som sagt under lång tid konkurrerats ut av ungdomen som den mest betydelsefulla fasen i en människas liv, därför blir ett ungdomligt yttre en social och yrkesmässig merit som ingen vågar undandra sig. 80- och 90-åringar skall helst bevara sin ungdomlighet för att inte bli förpassade till att bara hållas vid liv i skymundan från det levande samhället. "I denna värld av ögonblicksvara och sammanhangslöshet", skriver **Max Picard**, "är åldringen ... totalt betydelselös ... I åldringen ser man endast slutprodukten, det förbrukade och expedierade, avfallet som måste bort".

Denna nya värld, där allt har ett bäst-före-datum, är en värld där vi uppmanas att "förbruka" och inte att "bevara". Det nya får ett värde i kraft av att det är nytt. Detsamma gäller för människan, och det är därför inte konstigt att även vi, när vi blir äldre, kan uppfattas som lika "värdelösa" som de ting vi konsumerar och snabbt byter till den senaste modellen.

Det ser med andra ord ut som att ålderdomen inte längre är en självklar existensform, ett respekterat livs stadium, som äldre kan överta och förhålla sig till. I vår iver att fokusera på ekonomisk tillväxt har vi förvandlat människovärde till prestationsvärde och därmed misslyckats med att upprätta en genuin relation till ålderdomens visdom. Frågan är emellertid om vårt moderna samhälle, som är så präglad av fanatism, trångsyn, hat och prestigehunger, kan undvara att utnyttja dessa egenskaper och värden? Har vi råd att låta äldre "gå omkring och känna sig mindervärdiga och överflödiga?", skriver Alf Ahlberg.

Ser vi oss om i samhället vill man nästan ge **Goethe** rätt i sin träffande beskrivning av arbetets förvandling från medel till självändamål: "Människorna tar miste både för sin egen och för andras del då de behandlar medlen som ändamål, ty då händer av idel verksamhetsiver ingenting alls eller kanske till och med det vedervärdiga". När vi fokuserar våra liv på prestationer blir värdet på vårt liv liktydigt med det pris vi betingar på marknaden, och därför kan ålderdomen beskrivas som en tid "då alla prestationer upphör och tomgången börjar".

Om vi däremot lär oss att uppskatta ålderdomen – för att den inte kan gömma sig bakom produktivitetens masker – skulle vi kanske kunna återknytta banden mellan människans olika åldrar och återta makten över vårt eget jag, och i viss mån befrias från den ensamhetens och tomhetens ångest som följer oss genom livet.

Magnus Karlsson är sociolog vid Lunds universitet. I huvudsak har han forskat om ungdomars bekymmer över att bli delaktiga i samhället och samhällets problem att skapa ett rum som kan hantera deras kreativitet.





Copyright/fotograf: Johanna Hanno

Mio Lindman kritiserar idén om att en oundviklig osäkerhet präglar livet. Oro är inte ett enhetligt fenomen utan uttrycker på ett komplext sätt människors förhållningsätt till särskilda situationer, men oro står också i relation till samhälleliga omständigheter. Utmaningen när det gäller att förstå samtidens florerande oro är att inte utgå från generaliseringar och grumliga frågor.

Rätt ofta stöter man på följande påstående: "Vår tid präglas av osäkerhet." Utsagan tycks bekräfta ett antal olikartade erfarenheter, känslor och upplevelser. Som tidsanalys verkar det ovedersägligt: snuttjobben, kvartalsekonomin, globaliseringen och, inte minst, klimatkrisen som ett allt överskuggande hot. Coronapandemin har dessutom under det senaste året på ett extremt sätt fördjupat upplevelsen av en oförutsägbar och riskfylld framtid. Att peka på samtidens osäkerhet tenderar dock att bli en allmän gest som snarare än att begripliggöra och utmana vår förståelse av särskilda fenomen, frammanar ett samförstånd kring "hur det är".

Denna utbredda upplevelse av osäkerhet står i centrum i sociologen **Roland Paulsens** bok *Tänk om – En studie i oro*, i vilken han ger sig i kast med att reda ut varför människor i allt högre utsträckning uppvisar tecken på oro. Paulsen använder sig dels av egna intervjuer med människor som kämpar med ångest och tvångstankar, dels återoppar han andras enkäter och statistik som ger vid handen att människor på bred front upplever oro. Detta bäddas in i tankar om hur historiska omständigheter och utvecklingslinjer kastar ljus på fenomenet. Textens blick sveper från jägarnas och samlarnas liv för tusentals år sedan till vårt eget, bland appar, diagnoser och arbetsrelaterad ångest för framtiden.

Historiska svep

Varför mår vi dåligt fast vi, med hänvisning till det materiella välståndet, har det bra? Paulsen svarar på frågan genom att gå i klinch med etablerade psykologiska synsätt och lägger stor vikt vid den samhälleliga situation som gör oron begriplig, också när den tar sig patologiska uttryck. Neurovetenskapliga förklaringar ger kläna svar och diagnoserna säger när det kommer till kritan rätt lite om hur det är fatt med oss, resonerar han.

Huvudtesen som framställs är att den moderna människans oro kan förstås utifrån en längre historisk utveckling. Jägarnas och samlarnas liv byggde enligt Paulsen på att man riktade sin uppmärksamhet mot stundens utmaningar. Arbetet kunde i detta samhälle

inte gå ut på att lägga på hög och planera. Sysslorna hade inte funktionen av att förbereda sig inför scenarion i framtiden. Livsformen utgick därmed från omedelbar behovstillfredsställelse. Paulsen går vidare och vill säga något mer om vad det innebar att jägarna och samlarna levde här och nu: "det fanns en tid då uppmärksamheten inte behövde frammanas, då den bara fanns, lika naturlig som hörseln och synen". Medveten om det spekulativa som ligger på lur vill Paulsen ändå, som en kontrast till vår tids ängsliga tankesvärmar, tala om ett slags förhöjd uppmärksamhet som funnits i det förflutna och som pekar ut ett sätt att relatera till tid som är främmande för oss.

För Paulsen inleds moderniseringen med att människan började odla jorden, startskottet för en allt större osäkerhet. Kommer grödorna att växa? Hur förbereda sig på eventuell missväxt? Denna bofasta livsform planterar på ett oåterkalleligt sätt oro för framtiden i människan.

Nästa stora omvälvning som nämns är den vetenskapliga revolutionen, som är förbunden med en vilja att kontrollera och gripa in i naturens skeenden. Det finns dock alltid sådant som inte låter sig kalkyleras och manipuleras, företaget är nedsänkt i osäkerhet; försöken att finna lagbundenheter ger upphov till nya former av osäkerheter. När industrialiseringen och kapitalismen sedan växte fram organiserades livet – många gånger genom våld och tvång, vilket den engelska arbetarhistorikern **E.P. Thompson** har uppmärksammat i en klassisk essä – enligt klocktiden. Detta bidrog till att tidsmedvetandet i ännu högre grad fjärmades från naturens cirkularitet.

Paulsen spårar oron till individualiseringen, förankrad i samhällets strukturer och institutioner som gjort att människor bland annat förväntas navigera i utbildning och arbetsliv genom egna initiativ. Individualiseringen är alltså inte att betrakta som en mentalitet utan finns i ett samhälle som föder ett flackande och oroligt framtidsblickande förhållningssätt där det egna jaget står i centrum. Men även jaget i sig ger upphov till åga. Frågan "vem är jag?" är inte en evig undran, hävdar Paulsen: i jägarnas och samlarnas samhälle vore den knappt meningsfull. I *Tänk om* granskas psykologins

Spretig civilisationskritik

TANKAR KRING ROLAND PAULSENS BOK

TÄNK OM – EN STUDIE I ORO

utveckling från psykoanalysen framåt: människans inre blir ett fält av gåtfulla krafter, experter anlitas för att uttolka dem. Personerna Paulsen har talat med oroar sig för att de kanske, utan att veta om det, bär på drag och tendenser som de inte själva är medvetna om. Tänk om jag är homosexuell? Tänk om jag inte egentligen älskar min partner? Tänk om jag är våldsbenaägen? Tänk om jag är pedofil? Denna diskussion om jaget blir dock lite på hälft i boken, och exemplet rätt anekdotiska.

Kontrafaktiskt tänkande

Paulsen menar inte bara att vi blivit allt oroligare eftersom vi riktar in oss på framtiden. Han utarbetar också en idé om oron som kontrafaktiskt tänkande, att oron får en att grubbla på det kunde ha varit annorlunda, att framtiden är öppen. När människor oroar sig för framtiden är det en självmedveten och ofta oändlig serie tänk om-scenarion som individen sjunker ner i.

Detta "tänk om" beskrivs som mer än patologiska tvångstankar, även om det är i dessa som boken startar och gör ständiga nedslag. Det är frågan om rationalitet, planering, kalkyl, att gardera sig för varje scenario, också de mindre sannolika. (Ni kommer väl ihåg **Donald Rumsfelds** "unknown unknowns"?). Dessa sätt att tänka slår emellertid lätt över i irrationalitet och verklighetsflykt, menar Paulsen. En kvinna som han intervjuade oroade sig för att få cancer. Ständigt noterade hon något illavarslande symtom. Fastän kvinnan fått hypokondri som diagnos ifrågasatte hon ändå vid symtomens uppdykande diagnosen: cancer *kunde* vara på riktigt denna gång. De i sig helt befogade farhågorna vetter ut mot fantasierna, markkänningen rämnar.

När Paulsen talar om kontrafaktiskt tänkande avser han dessutom ett slags "tänk om" som fjärrar oss från positiva möjligheter. Detta är ett påfallande drag i dagens säkerhetsinriktade politik, skriver han; man satsar på att skydda samhället från risker, snarare än att skapa en bättre värld. Och liksom många andra, till exempel sociologen **Frank Furedi**, påpekar han att de hotbilder som uppmärksammas inte alltid motsvarar verkligheten. På det här viset förloras ett annat slags "tänk om" ur sikte.

Oro och risker

[Framtiden] har inte alltid varit så viktig för människan som den i dag är. Vår framtidshorisont, hur långt framåt i tiden vi blickar, har av praktiska skäl inskränkt sig till några dagar under största delen av mänsklighetens historia. För den moderna människan är framtidshorisonten vidsträckt bortom allt som har med konkret erfarenhet att göra.

Paulsen har rätt i att tidsmedvetandet förändras givet historisk situation. Många sociologer har varit inne på detta, bland annat **Lisa Adkins** som skrivit om hur vardagliga ekonomiska relationer (som att betala av på ett lån) påverkar upplevelsen av tid. Paulsen berör dessutom i förbigående en mycket viktig poäng i sam-

manhanget: den mänskliga uppmärksamheten är förankrad i livsmiljön, med dess aktiviteter och teknologi, en tematik som exempelvis **Jonathan Crary** skrivit om.

Svårare att svälja är Paulsens mera drastiska tes om osäkerhet. Visserligen är det angeläget att kartlägga olika former av ångest, oro och osäkerhet. Det huvudsakliga problemet i *Tänk om* är ändå att oron tenderar att på ett outtalat sätt stöpas i en enda form, i refrängen om det kontrafaktiska tänkandet. Detta ger illusionen av att det sedan de första bofasta människorna funnits något visst som rubbats, en sorts naturlig ordning kanske, och att människorna sedan dess har en bristfällig inställning *till själva tiden*. Denna rubbning, som å ena sidan är uråldrig men å andra sidan uttrycker en särskild samhälls situation, tycks i vår tid göra sig påmind som psykologiska problem. Allt från odling och vetenskap till modern psykologi blir då ett symptom på samma sak, *oförmågan att hantera livets osäkerhet och vara närvarande i nuet*.

Den livsform Paulsen beskriver

kretsar kring ett omöjligt projekt, som genererar oro och ångest. Framför allt: osäkerheten i vårt eget samhälle landar i individens oro för sitt eget välmående.

Oförmågan att hantera osäkerhet är förvisso en träffande beskrivning av mycket som går snett idag. Det bekymmersamma är tendensen hos kulturkritiker av olika schatteringar att spåra ett samtidsfenomen till en obruten linje som tar sin början i historiens mörker, eller, i det här fallet, närvarons förtätade uppmärksamhet. Det förflutna används (på ett lite romantiserat sätt) som ett slagträ för att komma åt samtidens myllrande och gåtfulla bekymmer, som på detta sätt framstår som om de hade en gemensam rot, och kanske därigenom en gemensam lösning.

Det jag uppfattar som ett problem i Paulsens bok kan ha att göra med att jag inte får klarhet i vad det är för en *fråga* som ställs. Det handlar visserligen om att klarlägga varför dagens människor i så hög grad känner sig oroliga. Men: vilket slags förklaring är det Paulsen söker efter, och vad innebär det att ge ett svar på en sådan fråga? Med andra ord: frågan kan gesken av att vara av den vetenskapliga sorten som låter sig besvaras genom enkäter (som Paulsen tar upp). I så fall skulle man leta efter en underliggande variabel. Eller ligger frågeställningen snarare i den filosofiska sociologins trakter, så att den kulturella analysen tjänar till att begripliggöra, sätta i ett sammanhang, historisera? Det besvärliga är att bokens brokiga material existerar sida vid sida, och tyvärr blir det inte klart hur de olika formerna – antropologiska studier, psykologiska enkäter, sociologiska analyser, exempel på

tvångstankar – förhåller sig till Paulsens övergripande fråga, hur den nu ska formuleras.

Stå ut med osäkerhet?

Frestelsen är, som jag skrev i början, att tänka sig att "samhället har blivit allt mer osäkert" i en helt allmän mening. Mera fruktbart kunde vara något som Paulsen redan i och för sig antydningssvis gör genom att på ett klarsynt sätt ta avstånd från psykologi som helt bortser från situationen och samhället: utmaningen är att gestalta hur människor i olika tider har artikulerat och förstått sin oro, ett projekt som har beröringspunkter med hur **Karin Johannisson** gestaltar ångestens idéhistoria i *Melankoliska rum*. I samma anda vore det viktigt att inte betrakta oron som ett historiskt enhetligt fenomen.

I den vetenskapliga, eller förmodat vetenskapliga, avförtrollningen berövas världen den närvaro som Paulsen menar att jägarnas och samlarnas liv badade i. Denna nästan mystiskt klingande idé om närvaro kan man ifrågasätta – också samlande och jakt kräver kunskap och skicklighet, de är knappast enbart spontana uttryck – men än mera hakar jag upp mig på att han säger att *människans liv i sig är osäkert*:

Orons sanning är att världen är osäker. Även i de mest obskyra tvångstankarna bor denna sanning, och vad tvångstankarna exemplifierar är att osäkerheten är evig. Bara fantasin sätter gränser för hur många risker en människa kan haka upp sig på. [...] Det är ändå när vi närmar oss den egna rådslan som vi lär känna världens beskaffenhet på djupet.

Tanken om den eviga osäkerheten fungerar här som en utsaga om verklighetens natur. Argumentet i *Tänk om* tycks vara: ända sedan jordbruket etablerades har vi blivit allt sämre på att uthärda denna grundläggande osäkerhet, eftersom vi styrt in våra liv på att planera framtiden. Visst, att rätt och slätt vara vid liv kan sägas betyda att gå en oförutsägbar framtid till mötes. Men exakt vad betyder detta? Vad har därmed blivit sagt?

Osäkerhet är, som Paulsen samtidigt åskådliggör, förankrat i hur vi förstår vår tillvaro. Här kan man påminna sig om att ett ord som 'risk' ingår i specifika perspektiv och förhållningssätt. 'Risk' är förbundet med att något ses som farligt. Men: om jag säger att det innebär en risk för mig att stiga upp ur sängen behöver jag troligtvis förklara mig. Har jag brutit benet och vinglar fram på kryckor? Vad som helst kan inte vara en risk, och att säga att livets beskaffenhet är osäkerhet liknar dålig metafysik som lätt kan översättas till en högst tvivelaktig existensialism: att modigt kasta sig ut i tillvarons osäkerhet.

Det Paulsen skriver om den pandemi som rasat i världen det senaste året illustrerar vikten av att ge akt på hur människor förstår osäkerhet och hur samhällen bemöter dem. Det har under pandemin förekommit en trängtan efter tydliga svar. Vi vet inte hur pandemin kommer att utveckla sig, ändå vill vi gärna tänka

att det skulle finnas en enda sanning som till exempel ger stabila grunder för att en enskild stats åtgärder för att skydda befolkningen kan anses berättigade. Här har 'osäkerhet' ett sammanhang, där formulerandet av (och *oenigheterna* kring) osäkerheten och riskerna gör skillnad. Att gå på kaffe på café har fram till för ett år sedan inte inneburit någon risk – nu är det helt begripligt att inför ett cafébesök kalkylera 'riskerna'; att se besöket som en risk är förbundet med omsorg om andra, kanske oro för den egna hälsan.

Tänk om, skriver Paulsen, vi kunde överge löftet om sinnesfrid?

Noteras kan ännu att Paulsen i sin bok lyfter fram oro som en *tankeprocess*. Paulsen säger att oron är tankar frikopplade från handling och att oron uppmärksammar det som inte är, snarare än det som är. Det märkliga drag han gör är att säga att inte bara orons ettriga surr utan *alla* tankar är överkliga. Det som är verkligt är, snarare, handling. Här framstår begreppet om det verkliga som mycket enspårigt, och liknar den filosofiska bilden av tanken som fåfångt griper efter den fysiska verkligheten, som förblir onåbar. Denna bild är skev: det är i särskilda sammanhang som en eventuell skillnad mellan tanke och handling får mening ("jag tänkte inte bara att hon är odräglig, jag sa det också" eller "jag kom att tänka på att jag glömt nyckeln i lägenheten och ringde genast husets vaktmästare").

I boken paras detta med en betänklig tendens att renodla en av tankar ostörd närvaro – i slutet formuleras antydningssvis en önskan om att människan kunde erkänna osäkerheten i livet (utan att för den skull acceptera dåliga livsomständigheter) och modigt kasta sig in i handlingens sfär. Med andra ord: förändra villkoren som skapar oro, snarare än att älta sina tankar. Förvisso, men i renodlingen av tanke och handling tycks Paulsen tappa bort *förståelse*: oro är som sagt ett sätt att förhålla sig, ett sätt att förstå och gestalta sin omvärld. Jag betar mig på ett visst sätt, vaksamt, uppmärksamt på ett överdrivet sätt, rastlöst kanske, vilket föranleder frågor inte bara om vilken tankeström som ätit sig in i mitt inre, utan också om hur jag förhåller mig till en situation, och vad det skulle innebära att förhålla mig annorlunda. Med 'oro' menar man inte bara ett inre tillstånd. Om det är utgångspunkten är det inte lika frestande att, som Paulsen gör, säga att oron är "överklig" eftersom den är en tanke.

Idealet om sinnesfrid – grym optimism?

Den livsform Paulsen beskriver kretsar kring ett omöjligt projekt, som genererar oro och ångest. Framför allt: osäkerheten i vårt eget samhälle landar i individens oro för sitt eget välmående. Om målet med livet är att må bra kommer ett antal risker och hotbilder att uppstå, dessa riktar in oss på att skapa förutsättningar för att knipsa bort sådant som riskerar att få oss att må dåligt. Detta hänger, anser jag, ihop med

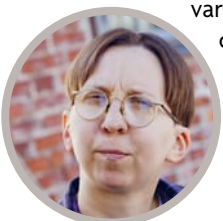
politikens upptagenhet av risker och hotbilder, som enligt Paulsen ersätter frågor om hur vi vill förändra världen tillsammans. Både det inre och det yttre blir en kamp med undanlidande demoner, som drar bort uppmärksamheten från att reflektera över vad som är gott och viktigt i livet. Tänk om, skriver Paulsen, vi kunde överge löftet om sinnesfrid?

Denna beskrivning av det destruktiva idealet om sinnesfrid, påminner om den nyss bortgångna feministiska tänkaren **Lauren Berlants** tanke om grym optimism. I boken med samma namn gör Berlant ett försök att teoretiskt beskriva de olika former av relationer som människor har till det som de förstår som "det goda livet" i ett samhälle som präglas av osäkerhet. Som ett exempel: drömmen om att få ett bra jobb. Hon skriver om anknytningen till det goda livet som något som upprätthålls trots att strävandena innebär ouppfyllda förhoppningar och besvikelser. Det rör sig inte bara om praktiska hinder på vägen, för att envetet nå ända fram dit man vill. Hon skriver om ett *omöjligt* liv som upprätthålls och uthärdas, detta är den grymma optimismen.

I sin bok bjuder Berlant explicit motstånd mot tanken om att det finns en form av grundläggande osäkerhet i den mänskliga tillvaron som föregår sätten att forma våra liv utifrån en förståelse av vad som är viktigt och eftersträvansvärt. Berlant tar fasta på de olika sätt på vilka vi förstår säkerhet utifrån ideal om det goda livet. Igen: om jag styr in livet på att försöka karva åt mig ett bra jobb gestaltar jag osäkerhet på ett visst sätt, utifrån en viss palett av känslor. Jag kanske hoppas på en stabil försörjning, längtar efter en situation där pengarna räcker till och där jag inte längre behöver planera månadens inköp. Att länga efter ett liv utan oro är en stark, ibland destruktiv, drivkraft.

Om det viktigaste i livet är att nå sinnesfrid kommer, som Paulsen skriver, allehanda meditations- och yoga-influerat tankegods att förvrängas till en ideologi om att acceptera läget som det är; problem och motgångar blir ytfaktorer att "acceptera", allt med det hägrande inre välmåendet på horisonten. Paulsen har helt rätt i att ett sådant sätt att försöka ignorera osäkerhet kommer att bli destruktiv, sinnesfriden kommer att perforeras av kontinuerlig oro. Ett påfallande stråk inom högerextremt tänkande är för övrigt att alla hot mot friden ("lugn och ro") ska avvärjas.

Att undersöka den sorts osäkerhet som seglar upp genom drömmen om att må bra innebär inte bara en form av sund ideologikritik, det kan också vara en övning i att se vilka former av känslomässigt och existentiellt färgade förståelser av hotbilder i livet som vi själva dras till. Det är i det här ljuset som Paulsen gör det för lätt när han ställer upp den okomplicerade närvaron som en motbild, ett alternativ som inte direkt öppnar upp orons komplexa dynamik, utan som snarare förenhetligar den.



Mio Lindman är filosof och redaktionssekreterare på Ny Tid.

A close-up, profile view of a classical stone sculpture head, likely made of marble or limestone. The sculpture is highly detailed, showing the texture of the stone and the contours of the face. The head is turned slightly to the left, and the lighting creates soft shadows that emphasize its features. The background is blurred, showing other parts of the sculpture or a museum setting.

Lycka

FRÅN GREKERNA TILL
FOLKHEMMET

Vad är lycka? Vad är ett gott liv? För att förstå rädsla, oro och ångest kan man behöva förstå vad de kontrasteras med. Ylva Gustafsson gör en idéhistorisk och filosofisk rundtur bland diverse tänkare som under olika tider har funderat på lycka, med början hos de gamla grekerna.

De gamla grekerna och romarna och det goda livet

I den *Nikomachiska etiken* funderar **Aristoteles** på vad vi menar med lycka. En del anser att lycka handlar om njutning och "ett liv fullt av nöjen". Det här jämför Aristoteles med att man lever som boskap. Andra anser återigen att lyckan handlar om ära. Också detta ifrågasätter Aristoteles. "Människor strävar efter uppskattning för att bli övertygade om sin egen godhet". Är då lycka en fråga om rikedom? Svaret är återigen nekande: "Ett liv som går ut på att skaffa pengar är slutligen underkastat ett slags tvång, och det är klart att rikedomen inte är det goda som vi är på jakt efter". På det här sättet benär Aristoteles metodiskt ut begreppet lycka och visar att många av de saker vi strävar efter och tror att gör oss lyckliga inte egentligen gör det.

Vad är då lycka enligt Aristoteles? Lyckan är för Aristoteles, liksom för de gamla grekerna överlag, en etisk fråga om vad det betyder att leva ett gott liv. Lycka handlar om att sträva efter att leva ett hederligt liv. Men lyckan är också samhällskonst. Det är genom att vi delar vårt liv med varandra och genom att vi aktivt tar ansvar för detta delade liv, som vi blir lyckliga. Politiskt deltagande är därför en central del av det lyckliga livet. Aristoteles har här främst i tankarna fria män som tillhör samhällseliten. Samtidigt anser Aristoteles att det inte finns något allmänt svar på vad ett lyckligt liv är. Det finns inte någon annan som kan säga vad det betyder att ta ansvar och vara hederlig, det är något av själva måste avgöra.

Ifråga om handlingar och lämpliga medel ges det ingen fast punkt, lika litet som i hälsofrågor. Då det allmänna resonemanget är av denna art, så gäller bristen på exakthet i ännu högre grad resonemanget om de enskilda fallen. Ty de bemästras varken av någon särskild teknik eller några givna direktiv, utan de handlande personerna måste varje gång själva se efter vad som lämpar sig för tillfället, i likhet med vad som är fallet inom läkekonsten och navigationskonsten.

Epikuréerna tyckte däremot att lyckan inte går att finna i samhällsliv och politik. Politiken korrumpierar människan och gör henne girig. Romaren **Lucretius** skriver:

Girighet ... och det blinda begäret efter ämbeten som tvingar människorna att överskrida lagens ramar och ibland får dem att som brottets lydiga redskap

natt och dag med utomordentlig ansträngning bemöda sig att nå ärans tinnar – dessa livets sår uppkommer till icke ringa del ur dödsskräcken.

För att inte på detta sätt förvridas av rädslan för döden bör vi enligt Lucretius vända oss bort från politiken och söka lyckan i det enkla livets ögonblick:

Vad gör det om det inte finns gyllene statyer av ynglingar i salen som håller lågande facklor i händerna för att ge ljus åt nattliga måltider, vad gör det om inte huset glänser av silver eller glimmar av guld, om inte utsirade, förgyllda takbjälkar genljuder av lyrans spel, när människor ändå tillsammans ligger utsträckta i det mjuka gräset vid en källa under ett högt trädsgrenar och utan några dyrbara anstalter behagfullt vederkvicker sig, särskilt när vädret ler mot dem och årstiden strör ut blommor i det gröna gräset?

Det goda livet handlar för de gamla grekerna och de gamla romarna om att försöka sträva efter att leva ett hederligt liv, ett liv där vi inte korrumpieras som människor.

Stoikerna skiljer sig återigen både från Aristoteles och epikuréerna i sin dysterhet och i sin kompromisslösa hållning till etik. De utgår egentligen från att livet inte är lyckligt, men att vi ändå bör försöka leva rätt. De ansåg att vi bör undvika att beröras av yttervärlden eftersom yttervärlden alltid på ett eller annat sätt korrumpierar oss. Du äger inte ditt liv eller din kropp eller din familj eller dina pengar. Detta kan låta själv-motsägande. Men det som stoikerna menar är att allt detta är sådant vi kan förlora och som kan förvrida vår person. Vi blir giriga, själviska, fega och grymma då vi fäster oss alltför mycket vid vårt eget liv, familjens liv eller vår egendom. Det enda som du egentligen äger är din egen själ. **Epiktetos** skriver:

Bevaka med alla medel det som tillhör dig; begär inte det som tillhör någon annan. Pålitligheten är din egen, anständigheten, och förmågan att skämmas.

Stoikerna talar för ett slags extrem etisk ärlighet, en förmåga att rannsaka sig själv och leva därefter. Men samtidigt anser stoikerna, i likhet med Aristoteles, att

Från att Aristoteles definierade lyckan utgående från en manlig medborgares frihet att samtala och förhålla sig till andra jämlikar, blir lyckan nu en kvinnlig stämning skapad i hemmet i relationen till man och barn.

vi bör ta del i samhällslivet. Vi bör leva hederligt, sträva efter att vara pålitliga och vi bör kunna erkänna våra egna misstag och således kunna skämmas.

Även om Aristoteles, epikuréerna och stoikerna skiljer sig i hur de ser det goda livet, så ser de alla livet som en etisk fråga. Det goda livet handlar för de gamla grekerna och de gamla romarna om att försöka sträva efter att leva ett hederligt liv, ett liv där vi inte korrumpas som människor. Lucretius lösning är att vi ska vända oss bort från politiken och istället umgås med våra vänner. Aristoteles anser det motsatta, att vi trots risken att korrumpas bör ta del i samhället eftersom det är vad det betyder att vara människa. Stoikerna talar för en sträng självdisciplin, en konstant medvetenhet om att vi kan korrumpas av makt, och att vi ska förbereda oss så att vi klarar av att bemöta livets sorger.

Rousseau och den lyckliga familjen

Så går det en massa år och lyckan står länge inte så högt i kurs. Men på 1700-talet börjar lyckan igen intressera filosoferna. Detta är också en tid då emotionerna får ett uppsving. I England betonar **David Hume** och **Adam Smith** känslornas betydelse för vår moralförståelse, men det är **Jean-Jacques Rousseaus** tankar som kommer att präglade 1700-talsamhället på djupet. En förklaring är att Rousseau skriver på ett sätt som är tillgängligt för en bredare läsekrets. Rousseau, liksom många andra tänkare under denna tid, som till exempel Voltaire, talar för ett jämlikare och rättvisare samhälle. Men han är också djupt intresserad av det goda livet i en mer romantisk anda, inklusive människans känsloliv. Litet i stil med epikuréerna tänker sig Rousseau att det goda livet består i det enkla livet och inte i rikedom. Men till skillnad från epikuréerna drar han ett likhetstecken mellan dessa. Rousseau slår

alltså fast att det enkla livet innebär att människan är god och har ett rent hjärta. Det säger inte epikuréerna. Därtill anser han att det goda livet har sin utgångspunkt i familjen. Det enkla livet i familjen är för Rousseau idealet för det lyckliga livet. Som en del av upplysningsfilosofins tankar om jämlikhet blir familjen samtidigt en symbol för alla människors naturligt lika värde. Detta innebär inte att kvinnors liv blir jämlikare. Kvinnans plats är enligt Rousseau i hemmet med barnen. Rousseau är inte ensam om dessa tankar, men han kommer att ha särskilt stort inflytande.

Rousseaus tankar om det enkla, goda livet och den lyckliga familjen avspeglar också strukturella förändringar i samhället. I artikeln "Lyckliga mödrar och andra nya idéer i det franska 1700-talsmåleriet" beskriver konsthistorikern **Carol Duncan** hur det på 1700-talet blir populärt med målningar som föreställer den lyckliga familjen i det lyckliga hemmet. Detta kan delvis förklaras med förändringar i hushållen. Från att familjelivet tidigare haft en praktisk och hierarkisk karaktär där hushållet ofta bestod av betydligt fler medlemmar än enbart familjen, krymper hushållen till att främst bestå av familjen. Enligt Duncan berodde detta på att affärlivet förändrades så att människor fick ekonomiska förutsättningar att minska på hushållen och att fokusera på mer än en enda arvinge. Nu kunde man satsa på alla sina söners uppfostran. Barnen i familjen fick alltså en ny betydelse, vilket också innebar att familjerelationerna fick betydelse på ett nytt sätt. Enligt Duncan kan man i dessa målningar också se en emotionell förändring där familjelivet och hemmet framställs som "lyckligt". Och den som i dessa målningar är lyckans kärna är kvinnan, modern omgiven av barn. Duncan påpekar att detta nya fokus på lyckliga mödrar i konsten inte avspeglar den sociala verkligheten för kvinnor eller ens samhällets allmänna ideal. Det som dessa målningar snarare avspeglar är ett nytt emotionaliserat familjebegrepp. Från att Aristoteles definierade lyckan utgående från en manlig medborgares frihet att samtala och förhålla sig till andra jämlikar, blir lyckan nu en kvinnlig stämning skapad i hemmet i relationen till man och barn.

Hjärtats sanning och franska revolutionen

Samtidigt växer de politiska spänningarna i Frankrike. Adeln får mer privilegier samtidigt som fattigdomen ökar i resten av befolkningen på grund av ökade skatter, arbetslöshet, flera års missväxt med mera. Rousseau skriver på sina filosofiska verk, där han å ena sidan betonar människors lika värde, och å andra sidan kritiserar dagens samhälle som han anser vara korrumpat

och förljuget. Den *riktiga* människan hittar vi, enligt Rousseau, om vi går tillbaka till naturen. Det enkla livet är, enligt honom, också det liv som gör oss till goda och hederliga människor:

Likt statyn av Glaucus, som tiden, havet och stormarna har format så att den påminner mindre om en gud än om ett vilt djur, har människans själ formats i samhället av tusen upprepade orsaker, av förvärvandet av mängder av kunskap och missförstånd [...] och har förändrats till sitt utseende nästan till oigenkännlighet [...]

1778 dör Rousseau, men han får ett brett inflytande både under sin samtid och efter sin död. En som inspireras av Rousseau är **Beaumarchais** som 1786, några år innan franska revolutionen bryter ut, skriver komedin *Figaros bröllop* (som **Mozart** senare omarbetar till musik). I den här underbara och roliga operan framställs tjänstefolket som goda och genuina medan överklassen framställs som korruperad och konstlad. Men Rousseau får också ett djupare inflytande i samhället och hans tankegångar upptas, på gott och ont, bland franska revolutionens idéer – den bryter ut 1789.

Den riktiga människan hittar vi, enligt Rousseau, om vi går tillbaka till naturen. Det enkla livet är, enligt honom, också det liv som gör oss till goda och hederliga människor.

Enligt historikern **William Reddy**, som skrivit boken *The Navigation of Feeling: Framework for the History of Emotions*, inspirerades franska revolutionen inte enbart av upplysningsfilosofins ideal och strävan efter jämlikhet och rättvisa. Franska revolutionen präglades också av rousseauansk sentimentalism och tro på den enkla goda människan. Detta innebar att begreppet sanning emotionaliserades på ett problematiskt sätt. Sanning sågs som detsamma som det du känner i ditt "samvete". Enligt Reddy hade denna sentimentalism allvarliga följder. Den rousseauanska synen på sanning kom att prägla vittnesmålen under franska revolutionen. Det här innebar att den som framstod som enkel, alltså den som inte tillhörde aristokratin och inte var korruperad av samhället, och därtill framstod som emotionellt "genuin" (genom att uttrycka stark rörelse), kunde göra anspråk på att säga sanningen. Emotionella vittnesmål blev ett effektivt medel i terrorn under den senare delen av franska revolutionen, ett sätt att döma vem som helst till döden.

I efterdyningarna av franska revolutionen följer en hel del desillusionerat grubblande filosofer och författare. Man är inte mera lika övertygad om hjärtats renhet. **Baudelaire** skriver 1857 en tungsint dikt i *Ondskans blommor*, där Rousseau vandrar omkring som en hemlös katt i det efterrevolutionära samhället.

Spleen

På allt och alla vredgad öser Regnets Månader

en mäktig ström av dunkel köld ur urnan som är full

över det blekta folket under kyrkogårdens mull

och sprider död bland dimmorna i förstadens kvarter.

Min katt söker en bädd nånstans, får ingen ro i huset

och rör nervöst sin skabbiga och magra gamla kropp.

En hemlös ande av en skald, med rösten hos ett fruset

och sorgset spöke, irrar trött vid vattenrännans dropp. [...]

Lyckan som emotionellt samhällsbygge

Även om människor är desillusionerade efter franska revolutionen så fortsätter man att fundera på lyckan och det goda livet. En av de intressantare figurerna är **Charles Fourier** (1772–1837) som hörde till de så kallade utopiska socialisterna.

Fourier är influerad av Rousseau och av upplysningstiden. Liksom Rousseau är han övertygad om att människan är en känslovarelse. Han talar också starkt för människors lika värde samt för fri (snarare än hård och auktoritär) uppfostran. Men till skillnad från Rousseau anser Fourier inte att kärnfamiljen är lyckans centrum. Inte anser han heller att kvinnans plats är i hemmet. Fourier är starkt kritisk mot äktenskapets förtryck av kvinnan, han förespråkar rätten till abort, han betonar att man och kvinna bör vara jämlikar på alla plan. Men det är hans systematiska idéer om känslornas roll i samhället och hans noggranna idéer om hur samhället ska byggas upp som är särskilt fascinerande. Fourier räknar matematiskt ut hur det lyckliga samhället skall se ut. Detta samhälle på cirka 1500 personer kallar han för en *falangstär*. Falangstärerna är detaljerat planerade och uppbyggda enligt människors olika passioner. Fourier anser att alla slags passioner behövs och bör tillåtas. Bara vi organiserar dessa passioner systematiskt så att människor passar ihop, kommer vi att skapa ett gott samhälle, anser Fourier. Därtill organiserar Fourier sitt samhälle enligt en socialistisk gemenskapsprincip. Falangstärerna ska byggas upp så att allt i livet delas. Äktenskapet ska avskaffas och barnen ska inte bo med sina föräldrar, istället ska de uppfostras gemensamt. Detta innebär att Fourier bryter sönder idén om kärnfamiljen.

Tillbaka till den lyckliga spisen

Men medan Fourier på sitt håll betonar passionernas frihet, kvinnans frihet, avskaffandet av äktenskapet och en systematiskt uppbyggd gemensam socialistisk livshållning, pågår motsatta förändringar på andra si-

dan kanalen. I boken *Formations of Class and Gender, Becoming Respectable* (1997) beskriver sociologen **Beverly Skeggs** en förskjutning av idén om den lyckliga kärnfamiljen från borgerskapet till arbetarklassen under 1800-talet. Efter franska revolutionen oroade man sig i England för att någonting liknande skulle kunna hända också där. I samband med denna uppskrämda stämning börjar fokus under 1800-talet i England riktas alltmer mot arbetarkvinnorna. Det är inte den utbredda fattigdomen (en konsekvens av industrialiseringen) som framstår som skrämmande, istället är det den depraverade arbetarklasskvinnan som arbetar i fabrik som är skrämmande. För att undvika en revolution ska arbetarkvinnorna lära sig att uppfostra sina barn och bli lika lyckliga i hemmet som borgerskapets kvinnor. (Senare, under 1900-talet, kommer denna skräck för fattiga och på andra sätt socialt utsatta kvinnor att mynna ut i omfattande tvångssteriliseringar i många länder). Skeggs beskriver detta som en moralisering av strukturella samhällskonflikter:

Konflikter mellan sociala klasser ses som ett moraliskt problem snarare än som en fråga om strukturell ojämlikhet, där lösningen på problemet anses ligga i en reglering av familjen, främst genom modern. Arbetarklasskvinnor, särskilt (potentiella) mödrar, ses både både som orsaken till och lösningen på nationens plågor.

I och med detta förskjuts det borgerliga idealet med kvinnan som den emotionella kärnan i hemmet till arbetarklassens kvinnor. Dessa kvinnor skolas nu till att bli "goda mödrar", samt att lära sig att jobba som hemhjälp eller inom vårdarbeten. Enligt Skeggs handlar detta centralt om en emotionell indoktrinering i lycka. Dessa kvinnor ska lära sig att se att de "är som gjorda" för vård och hemarbete. Att bli en god mor eller att arbeta med hem och vård blir ett sätt att förverkliga sig själv och att bli *respektabel*.

Du sköna nya värld

Tillbaka till det matematiska lyckokalkylerandet. 1930-talet är blomstringstiden för den sociala ingenjörskonsten, tron på att vi med en ingenjörssaktig systematik kan bygga upp ett tryggt och gott samhälle. Denna ingenjörssaktiga syn på människan sträcker ut sig över allt från eugenik med skallmätningar och steriliseringar till rationellt planerade hem, arbetsplatser, skolor med mera. Denna tid präglas också av en behavioristisk tro på att människans personlighet kan påverkas på ett sätt som formar henne till att leva ett gott liv.

Det är under den här tiden som **Aldous Huxley** skriver *Du sköna nya värld* (1932). Det sägs att Huxley skrev boken som en reaktion på Fouriers utopiska idéer om det lyckliga samhället. Det sägs också att han skrev boken efter att ha återkommit från en resa i USA, där han hade chockats av den ungdomsdyrkan och ytlighet som präglade samhället. Men Huxley riktar sig också mot eugeniken, behaviorismen och de starka totalitära tendenserna under hans tid.

Huxley beskriver en värld där människor är konstant *lyckliga*. Det är en värld där människor är uppodlade till att genetiskt passa in i sina arbetsuppgifter, där alla spelar golf på fritiden, där man inte kan vara ensam. Det är också en värld där alla slags "onödiga" mänskliga mönster som skapar lidande har avskaffats, såsom sjukdom och åldrande samt gamla böcker och religion. Det här är en värld där ingen har starka band till någon annan, och där ingen heller således har starka känslor. Ingen gråter då någon dör, ingen sörjer (för sådant är ju onödigt lidande). Vi förmår inte mera känna någonting djupt, vi kan inte bli förtvivlade, förbannade eller förälskade eftersom allt djup och allvar i livet har skalats bort. Men vi äter lyckopiller (soma) och känner oss lyckliga. Mitt i denna lyckoidyll dyker sedan Vilden upp. Vilden citerar Shakespeare, blir förkrossad av sorg då hans mor dör och sysslar med religiösa självbestraffningsriter då han skäms. Till slut blir han så förtvivlad över samhällets ytlighet att han tar livet av sig.

Välfärdssamhället

Men den sociala ingenjörskonsten är inte bara en nytighetens lyckodystopi. I boken *Att lägga livet till rätta* beskriver historikern **Yvonne Hirdman** hur dagens välfärdssamhälle har sina rötter i Fouriers och andra utopisters tänkande och i den sociala ingenjörskonsten. Hon beskriver hur **Gunnar** och **Alva Myrdal** bygger upp idén om folkhemmet under 1930-talet och hur deras idéer kommer att vara av stor betydelse för den välfärd och jämlikhet vi idag ser som självklar. Enligt Hirdman var en central strävan för myrdalarna att bygga upp bättre svenska hem. Arbetarhemmen i Sverige var i mycket dåligt skick på 1920- och 30-talet, jämfört med arbetarhemmen i Storbritannien och Tyskland. Genom att skapa bättre hem ville Alva Myrdal också lösgöra kvinnorna från hemmafrurollen som de tilldelats i och med industrialismen. Tanken var att bättre bostäder skulle underlätta kvinnors vardag och därigenom leda till ett jämlikare samhälle där kvinnor kunde delta i yrkeslivet. De nya hemmen skulle därför byggas upp som gemensamma helheter med centralkök, tvättstugor, gemensamma våningsstäderskor, gemensamt gym med mera. Barnen skulle under dagtid uppfostras gemensamt på dagisar och i skola. Hirdman visar att myrdalarnas konkreta strävan efter jämlikhet till stor del hade sina rötter i utopisternas och särskilt Fouriers tankegångar om det gemensamma livet. Rousseaus inflytande syns tydligt i Alva Myrdals starkt kritiska hållning mot auktoritär barnuppfostran. Man kan också säga att den sociala ingenjörskonsten och uppbyggnaden av välfärdssamhället avspeglar en rationalisering av begreppet lycka, på gott och ont.

Emotionell intelligens och grym optimism

Senare delen av 1900-talet är en tid då välfärdssamhället på många fronter börjar monteras ned. Det skärs ned på den offentliga sektorn, människor jobbar alltmer med visstidsanställningar, pensioner krymper, äldreården försämras med mera. Samtidigt betonas emotionerna och "lyckan" i arbetslivet allt starkare.

1983 skriver **Arlie Russell Hochschild** boken *The Managed Heart*. I boken intervjuar hon flygvärdinnor som beskriver hur deras skolning till stor del går ut på att de ska lära sig att alltid bemöta kunden med ett leende, oberoende av hur den ofta berusade kunden bemöter dem. Men det är inte bara det att flygvärdinnorna ska hålla god min medan passagerare får vara oförskämda och sexistiska. De ska också tränas i att *genuint känna att de menar sitt leende*. Flygvärdinnorna tränas alltså i att emotionellt totalt bli detta lyckliga skal av vänlighet. Här finns återigen drag av sentimentalismens betoning av att man ska visa "genuina" känslor offentligt, visserligen inte denna gång med giljotinen hängandes ovanför huvudet, men med risken att bli arbetslös om man inte är tillräckligt emotionellt "genuin".

Från 1990-talet uppstår flera nya emotionella begrepp i arbetslivet. Först kommer begreppet "emotionell intelligens" och snart därefter på 2000-talet begreppen "positiv psykologi" och "resiliens", eller tålighet på svenska. Man kan se ett mönster här: å ena sidan blir arbetslivet allt osäkrare och stressigare, å andra sidan definieras arbetslivet allt mer av emotionella psykologiska lycklighetsbegrepp. För att klara av arbete uppmanas anställda att gå på kurser i emotionell intelligens, resiliens och positiv psykologi. Samtidigt ökar utbrändheten. I boken *Cruel Optimism* beskriver **Laurent Berlant** hur många människor idag lever i hopplösa situationer där det betonas att det går att uppnå det goda liv som välfärdssamhället stod för, att det bara gäller att kämpa på och hålla humöret uppe, men där detta i praktiken inte mera är möjligt. Människor kämpar på med oändliga snuttjobb och andra prekära situationer. Detta kallar Berlant grym optimism.

Den emotionella vändningen i arbetslivet håller uppe en glattig kämpa på-anda trots att situationen för många är ohållbar.

Emotionaliseringen av arbetslivet kan beskrivas som ett förskjutande av ansvaret från samhället till den enskilda arbetstagaren. Innebär då detta ett återvändande till de gamla grekerna och romarna? Betoningen på karaktär och tålighet kan låta som en vändning tillbaka till en syn på det goda livet som en personlig etisk fråga om ansvar. Här finns ändå viktiga skillnader. En skillnad ligger i de emotionaliserade begrepp som används av forskare i emotionell intelligens och resiliens för att förklara utbrändhet. Den förklaras bland annat bero på "emotionell utmattning", "negativa emotioner" och "emotionell dissonans". Utbrändheten förklaras inte av forskarna ifråga som en etisk reaktion där vårdare inte står ut med att dagligen, på grund av tidsbrist, tvingas nonchalera sina klienter. Då vårdare blir utmattade av att låtsas ge god vård trots att den i praktiken

blivit sämre, menar alltså forskare inom emotionell intelligens att vårdarnas utmattning beror på "emotionell utmattning", "negativa emotioner" eller "emotionell dissonans". Det här sättet att tala om utbrändhet som ett emotionellt problem framställer vårdarnas trötthet och frustration som personliga problem med temperamentet snarare än som etiska reaktioner på ökande missförhållanden i ett krackelerande välfärdssamhälle. Betoningen på emotionell intelligens och resiliens riktar sig också starkt mot kvinnodominerade yrken såsom vårdsektorn. Här finns likheter med den förändring som Skeggs beskriver att skedde på 1800-talet, där strukturella samhällsproblem försköts till att bli en emotionaliserad fråga om arbetarkvinnors karaktär. Det är en upprepning av 1800-talets sentimentalism och betoning på att kvinnor ska förverkliga sig själva genom att vårda och visa omsorg, samtidigt som detta allt oftare leder till stress, brustna ryggar och dålig pension.

Medan de gamla grekernas etiska syn på lycka idag är avlägsen verkar Huxleys lyckodystopi ha förverkligats. Vi uppmanas ständigt att vara positiva och träna oss i social kompetens och emotionell intelligens för att orka med arbetet. Den emotionella vändningen i arbetslivet håller uppe en glattig *kämpa på-anda* trots att situationen för många är ohållbar. Om du inte klarar dig bra på arbetsmarknaden eller om du blir utbränd av att dagligen tvingas nonchalera patienter på grund av tidsbrist, så beror det på att du inte är emotionellt intelligent eller resiliens. Du är inte bra på att känna dig lycklig.

Vidare läsning:

Aristoteles (1967). *Den nikomachiska etiken*. Helsingfors: Schildt.
Charles Baudelaire (2014). *Det ondas blommor*. Stockholm: Natur och kultur.

Laurent Berlant (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.

Carol Duncan (1995). "Lyckliga mödrar och andra nya idéer i det franska 1700-tals måleriet" i *Konst, kön och blick, feministiska bildanalyser från renässans till postmodernism*. Red Anna Lena Lindberg. Stockholm: Norstedts.

Charles Fourier (1983). *Slaget om de små pastejerna*. Stockholm: Federativs klassiker.

Yvonne Hirdman (2000). *Att lägga livet tillrätta*. Stockholm: Carlssons.

Arlie Russell Hochschild (1983). *The Managed Heart*. Berkeley: University of California Press.

Aldous Huxley (1932) *Du sköna nya värld*. Stockholm: Wahlström och Widstrand.

Lucretius (1972). *Om tingens natur*. Forum.

William Reddy (2001) *The Navigation of Feeling: a Framework for the History of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jean Jaques Rousseau (1984). *A Discourse on Inequality*. London: Penguin Books.

Beverly Skeggs (1997). *Formations of Class and Gender, Becoming Respectable*. Los Angeles: SAGE.

Ylva Gustafsson är forskare i filosofi vid Åbo Akademi.



Den ojämlika lyckan

OM PSYKISK OHÄLSA BLAND UNGA

Jutta Ahlbeck skriver om behovet av att ta ungas psykiska illamående på allvar, något som inte görs genom att skuldbelägga dem eller att individualisera deras problem. Hon kritiserar det nyliberala samhällets krav på individens ansvar över sin egen lycka, framgång och hälsa, och pekar på behovet av kritisk samhällsforskning som tar fasta på det sociala sammanhanget. Detta innebär att man tar i beaktande sociala kategorier som genus, klass och etnicitet när man undersöker ungas problem med psykisk hälsa. Ahlbeck efterlyser samtidigt mera resurser till vården.

Nervositetens tidevarv

Kring sekelskiftet 1900 gjorde det moderna samhället sitt intåg även i det agrara Finland. Ny teknologi, inflyttning till städerna med ökat antal människor i fabriksarbete och övriga samhällsförändringar medförde att människors liv och försörjning förändrades. Trots att det sena 1800-talet kom med stora sociala förbättringar, sociala reformer, vetenskapliga framsteg och ökad välfärd, såg läkare och pedagoger en risk i att både samhället och människors nerver "överhettades". Moderniseringen kom således inte enbart med positiva följder. Medicinska experter runtom Europa befarade att den hetsiga takten var ohälsosam särskilt för känsliga individer och vissa sociala grupper. Likt **Chaplin** vid det snabbt forcerande löpande bandet, som en dystopi för det moderna samhället, skulle alltför drabbas av nervositet då nerverna inte gavs en stunds vila och ro.

Den nya sjukdomen neurasteni kom att känneteckna det sena 1800-talet och det tidiga 1900-talet, en tid som **Minna Uimonen** träffande betecknar som nervositetens tidevarv. Amerikanska och europeiska läkare befarade att allt fler skulle insjukna både fysiskt och själsligt. Neurastenin orsakade nämligen både somatiska och psykiska symptom. Det allra värsta var att inte endast vuxna drabbades. Även barn, ja till och med spädbarn, kunde uppvisa symptom på nervositet. I finska hälsotidskrifter debatterades de finska barnens allt svagare konstitution. Orsakerna och förklaringarna till barnens allt sämre hälsa söktes delvis i degenerationsteorier, men också i det moderna samhällets alltför påfrestande skolarbete, mödrar som i svallvågorna av emancipationsvågen glömde bort sin allra viktigaste uppgift, nämligen moderskapet, arbetarbarn vars hjärnor överhettades av för mycket skolning och flickor som med sin svagare fysiska konstitution insjuknade i nervösa störningar. Barnen representerade framtiden, samhällets kontinuitet, därför skulle insatser ämnade att förbättra barns livsvillkor och välfärd sättas in i god tid. Många reformer, liksom **Ellen Key**, hoppades att 1900-talet skulle bli barnets århundrade.

Depressionens tidevarv

Idag, anno 2021, i det senmoderna eller snarare nyliberala samhället, ser vi också en accelererande sjukdomstrend. Sedan 1980-talet har depression blivit den nya folksjukdomen som även drabbar barn och unga. Där neurasteni och nervositet kan ses som en metafor för det förra sekelskiftet, har det 21:a seklet betecknats som *the Prozac Era*, *the Antidepressant Era*, *the Tranquilizer Era*, eller nu på senare tider som *the Neuroscience Era*, det vill säga som en epok där medicinsk innovation och teknologi, särskilt läkemedel, utgör ledstjärnor (se till exempel *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind* av **Nikolas Rose** och **Joelle M. Abi-Rached**). Forskning och böcker som *The Prozac Nation: Young and Depressed in America* av **Elizabeth Wurtzel** och **David Healy's Let Them Eat Prozac: The Unhealthy**

Relationship between the Pharmaceutical Industry and Depression, utgjorde kritiska inlägg mot idén om psykofarmaka som det ”enda” botemedlet mot depression och ett övermedicinerat samhälle. Samtidigt visade studier och självbiografier hur läkemedel underlättade livet för många deprimerade. Den förändrade synen på depression som sjukdom hade till stora delar att göra med den medicinska upptäckten av serotoninbrist i hjärnan som en orsak till depression, vilket möjliggjorde framtagandet av nya läkemedel (så kallade SSRI-mediciner). Kritiken har till stora delar handlat om att detta ledde till att både orsaker, brister och lösningar söktes hos individen, medan den sociala kontexten negligeras. I värsta fall medicinerar man sociala problem som kan vara orsakade av till exempel arbets- och bostadslöshet eller etnisk diskriminering.

Statistiken idag visar på en stadig ökning av diagnostiserade, en ökad konsumtion av psykofarmaka, men också ökande sjukfrånvaro och sjukpensionering som en följd av depressionsepidemin. Liksom neurastenin drabbar depressionen oftare vissa grupper: kvinnor oftare än män, flickor oftare än pojkar, fattiga oftare än rika, etniska minoriteter oftare än majoritetsbefolkningen. WHO uppskattar att depression utgör den vanligaste sjukdomen globalt med 264 miljoner drabbade, med självmord som den största risken. Bland unga i åldern 15–29 är självmord den näst vanligaste dödsorsaken. Även om det idag finns kända och effektiva behandlingar för psykisk ohälsa får mellan 76% och 85% av människorna i låg- och medelinkomstländer ingen behandling för sina problem.

Barns och ungas depressioner började diskuteras i psykiatriska artiklar och undersökningar (till exempel i den finska medicinska tidskriften *Duodecim*) under 1980-talet, för att sedan uppmärksammas i högre grad av media i samband med 1990-talets recession, skolskjutningar och ungas självskaade beteende. Samhällsdebatten och oron över de ungas illamående ser ut att hållas relativt konstanta, men tilltar när nya studier pekar på en uppåtgående trend, eller när ungdomar begår allvarliga brott.

I den stora nationella studien som utfördes av Åbo universitets barnpsykiatriska forskningscentral 2019, framgår det att mentala problem utgör det största hälsoproblemet bland unga i Finland. Depression, ångest och självdestruktivitet utgör de vanligaste problemen. Studien visar att mental ohälsa ökat och att ökningen är större hos flickor än hos pojkar. Forskaren **Svetlana Filatova** menar ändå att resultaten inte nödvändigtvis speglar en ökning av deprimerade unga, utan snarare avspeglar hur samhällets attityder gentemot mentala problem har blivit öppnare och mera accepterande, vilket leder till att ungdomar, men även vuxna, har en lägre tröskel till att söka hjälp, och därmed få en diagnos. Det positiva är att hjälp kan sättas in i ett tidigt skede – förutsatt att hälsovårdssystemet fungerar.

Coronans tidevarv

Olika studier har visat att coronaåret har sett en kraftig ökning av barn och unga som mår psykiskt dåligt, och än har vi inte sett alla dess följder. Regelbundna nyhetsartiklar har behandlat ungas ensamhet och studentorganisationer har tagit upp denna problematik och även krävt åtgärder och gett förslag. I april, 2021, läser jag att ungdomar, många med självdestruktivt beteende, sover på golvet på Åbo ungdomspsykiatriska avdelning på grund av utrymmesbrist. Tidigare i februari larmade Mannerheims Barnskyddsförbund om hur barn led av ensamhet som en följd av distansskola, inställd hobbyverksamhet, att inte få träffa vänner, rädsla för att hamna utanför kompisgäng och så vidare. Även om distansundervisningen frustrerade barn och unga överlag, drabbade den i synnerhet barn med specialbehov och inlärningssvårigheter.

Globalt sett har coronapandemin resulterat i ökad fattigdom i och med arbetslöshet och försämrade arbetsvillkor, något som påverkar barn som befinner sig i en svagare socioekonomisk situation. I sin blogg lyfter barnpsykiatern **Riikka Riihonen** fram kopplingen mellan fattigdom och barns och ungas psykiska illamående. Barns mentala hälsa är starkt kopplad till familjen och det omgivande samhället. Därför, menar Riihonen, återspeglas föräldrarnas arbetslöshet, fattigdom och psykiska hälsa i barnens mående. Också Mannerheims Barnskyddsförbund påpekar att coronaårets allvarligaste situationer gällde barn och ungdomar vars familjer redan hade stora svårigheter, såsom föräldrar med problemmissbruk eller obehandlade psykiska problem. För dessa barn innebar hemisolering en konkret risk för deras välbefinnande.

Det finns omfattande forskning kring fattigdomens och utsatthetens betydelse för barns och ungas mentala hälsa, känslomässiga och beteendemässiga symptom samt missbruksproblem och självmord. Fattigdom ökar sannolikheten för övergrepp och försummelse av föräldraskap, medan övergrepp och försummelse å sin sida kan leda till psykiska problem hos barn och unga, skriver Riihonen. Det är redan från tidigare känt att recessioner och ekonomiska svårigheter oftare leder till våld mot barn i hemmet och att missbruk ökar. Tyvärr skiljer sig inte den nuvarande situationen från tidigare samhällskriser och barnskyddsanmälningarna har ökat i Finland under coronaåret, visar en utredning som publicerades i *Helsingin Sanomat* i november förra året.

Dessa siffror visar på behovet att inte betrakta barn och unga som en enhetlig grupp, deras livsvillkor och hälsa påverkas av skillnader som är relaterade till bland annat familjesituation, genus, samhällsklass, ålder och etnisk tillhörighet. Coronaåret har följaktligen påverkat barn och unga på olika sätt.

Också studerande har haft svårigheter under året som gått och många har lidit av ensamhet och depression, men också av ekonomiska svårigheter. Detta framgår ur den nationella hälso- och välfärdsundersökningen

av högskolestuderandes välbefinnande (KOTT) som Institutet för hälsa och välfärd (THL) och Folkpensionsanstalten utför vart fjärde år och vars första resultat presenterades i juni. I år låg studiens fokus på coronapandemins effekter på universitets- och yrkeshögskolestuderandes studier, vardag och livsstil (kring 6200 studerande i åldern 18–34 från yrkeshögskolor och universitet deltog i undersökningen).

Distansundervisningen har varit utmanande på olika sätt. Resultaten visar att hela 70 procent av högskolestuderandena upplever att studierna har försvärats under coronapandemin. Över hälften av dem som studerar vid högskolorna berättar att känslan av ensamhet har ökat. Ensamheten berör i synnerhet 18–22-åriga kvinnor som studerar vid universitetet, av vilka tre av fyra har upplevt mer ensamhet än tidigare. Många studerande har upplevt att distansundervisningen försvärade studierna och gjorde att känslan av ensamhet ökade. Andra säger sig ha fått större studiemotivation och mera fritid. "Vi måste utforska sambandet mellan upplevelsen av ensamhet och mental överbelastning. Det är viktigt att granska på vilket sätt förebyggande faktorer, såsom sociala nätverk, påverkar de ungas psykiska välbefinnande", säger THL:s utvecklingschef **Suvi Parikka**. Också de ungas ekonomiska situation har försämrats i och med förlusten av sommarjobb, övriga extraknäck samt permitteringar. 40 procent av studerande berättar att deras ekonomiska situation har försämrats, yrkeshögskolestuderande anser att deras ekonomiska situation har försämrats oftare än universitetsstuderande.

Lyckans tidevarv – de ungas depression, det nyliberala samhället och löftet om lycka

I en insiktsfull YLE-kolumn skriver kulturhistorikern **Mona Mannevo** om hur det finns en tendens att skuldbelägga och även ifrågasätta ungas psykiska illa-

Där neurasteni och nervositet kan ses som en metafor för det förra sekelskiftet, har det 21:a seklet betecknats som the Antidepressant Era, the Tranquilizer Era, the Prozac Era, eller nu på senare tider som the Neuroscience Era, det vill säga som en epok där medicinsk innovation och teknologi, särskilt läkemedel, utgör ledstjärnor...

mående. Många anser att de unga överdriver och att det bara gäller att ta sig själv i kragen – en diskurs organiserad kring föreställningen "så gjorde vi minsann på vår tid! Inte klagade vi över minsta lilla". Vissa har betraktat ökningen av ungas depression och ångest som ett "inlärt" identitetsspel, andra som ett bevis på ungdomars slapphet eller som något som "smittar" från en ung till en annan, eftersom det talas så mycket om de ungas illamående. Även duktig flicka-kulturen har betraktats som en orsak till att särskilt unga kvinnor pressas till att överprestera på livets alla delområden. Mannevos budskap är tydligt: istället för att kritisera och skuldbelägga de unga, bör vi fundera över *varför* de mår dåligt.

Det står klart att förväntningarna och kraven på de unga är höga i det nyliberala samhället och att takten är hård. Men de unga får inte tröttna, menar Mannevo, eftersom de förväntas uppfylla "en samhällelig uppgift": de bör älska snuttjobb, projekt och osäkerhet. Därtill skall de kunna marknadsföra sig själva, mäta och utvärdera sig själva, konkurrera på marknaden, de skall kunna hushålla med pengar och älska nya utmaningar. Allt detta i ett samhälle som inte på något sätt ger samma möjligheter till alla. Det nyliberala samhällets fokus på individen som sin egen lyckas smed vad gäller utbildning, arbete, hälsa och relationer inkluderar idén om ett lyckligt liv. I sin bok *The Promise of Happiness* problematiserar **Sarah Ahmed** begreppet lycka. Även om lycka är en mänsklig känsla, har både strävan efter lycka och definitionen av lycka förändrats över tid. Kulturella ideal och normer påverkar vad vi betraktar som lycka. Ahmed menar att vi idag bevittnar det hon kallar för en "lycklighetsvändning" (*happiness turn*) med en "lycklighetsindustri" som säljer lycka.

Ahmed studerar inte så mycket vad lycka är utan snarare vad lycka *gör* med människor. Lycka som "det socialt goda" spårar hon till den klassiska idén om *eudaimonia*, som kan översättas ungefär som ett gott, meningsfullt och dygdigt liv. Vägen till lycka kan, enligt Ahmed, inte åtskiljas från vad ett givet samhälle anser vara ett liv värt att leva. Lycka fungerar således som ett löfte som formar och riktar ett samhälle mot vissa målsättningar och beteenden som anses utgöra nödvändiga komponenter för ett gott liv. Lycka följer av vissa livsval men inte av andra. I ett samhälle med ständiga krav på prestationer, strävan efter lycka och en kultur av duktiga flickor, är det särskilt unga kvinnor som kämpar med att prestera på alla nivåer: hemma, i skolan, med studier, arbete, med vänner, partners och familjebildning. Statistiken talar sitt tydliga språk: flickor och unga kvinnor diagnostiseras oftare med depression än jämnåriga pojkar och unga män. Depression, som en motsatskänsla till lycka, ett tillstånd som innebär personligt lidande, kan förstås i relation till det västerländska samhällets sätt att upphöja lycka till norm och rentutav *kräva* att människor skall vara lyckliga för att betraktas som "normala". Då kunde man

hävda att svåruppnådda och ofta omöjliga fantasier om "det goda livet" med sina löften om social rörlighet, ekonomisk trygghet, likvärdiga karriärmöjligheter, politisk och social jämlikhet, och så vidare är delvis ansvariga för att ha skapat den västerländska depressionsepidemin.

Sammanfattning – Ojämlika strukturer och upplevelser av psykisk ohälsa

Jag inledde essän med att visa hur det moderna samhällets intåg i Finland under slutet av 1800-talet ledde till en omfattande hälsodebatt och oro över de ungas "nerver", för att sedan förflytta mig till dagens diskussioner om ungas psykiska illamående. Där neurastenidiskursen kan liknas vid Chaplin, ensam vid det löpande bandet, oförmögen att påverka maskineriets snabba takt, kan diskursen kring ungas psykiska illamående idag jämföras med ett band som rullas framåt av individen själv. Om bandet felas är det personens eget fel, inte systemets.

Mentala problem är komplexa, de drabbar personer individuellt, men samtidigt är de kopplade till tid och rum, samhällets normer och förväntningar.

Depressionsdiagnosens allt starkare etablering har sedan 1980-talet inbegripit barn och unga. De samhälleliga följderna av diagnoserna neurasteni och depression kan sägas ha vissa likheter, såsom oron över barn och unga, trots att kontexten och kunskapsdiskurserna har förändrats. Både neurasteni och depression kan sägas vara tidstypiska sjukdomar, men detta innebär inte att man sätter likhetstecken mellan diagnoserna, något som skulle vara anakronistiskt. Däremot kan man visa hur de bägge illustrerar ett särskilt samhälles sätt att handskas med problem som framställs i medicinska och vetenskapliga termer. Inom hälsosociologin har man talat om medikalisering och biomedikalisering, det vill säga tanken om att sociala fenomen och "normala" känslor ges medicinska förklaringar, och att människors liv i allt större utsträckning förstås och upplevs genom medicinska diskurser och praktiker. Till biomedikaliseringen räknas idag det som kallas farmakologisering, det vill säga den kapitalistiska läkemedelsbranschens vinstbehov som också är med om att skapa ett behov av medicinska förklaringar – och därmed behov för medicinering. Sociologer har pekat på riskerna med ett samhälle där normala känslotillstånd såsom sorg, ångest och oro patologiseras, även om de kan orsakas av normala kriser människor genomgår. Socioekonomisk marginalisering kan också medikaliseras – och individualiseras – eftersom det är

mycket svårare att lösa sociala problem än att medicinera en individs psykiska illamående.

I min essä har jag försökt visa hur psykisk ohälsa, såsom depression, drabbar barn och unga på ett ojämnt sätt. Den klass- och genusrelaterade snedvridningen gällande barn och ungas depression pekar på behovet av kritisk kultur- och samhällsforskning, eftersom skolmedicinen inte ensam kan förklara den stadigt uppgående depressionstrenden. Följaktligen har det även i Finland gjorts omfattande studier av depression som ett socialt och historiskt fenomen, till exempel av **Ilpo Helén**, **Lotta Hautamäki**, **Sanna Rikala** och **Annastiina Mäkilä**. Forskning har också studerat erfarenheter av depression och psykisk ohälsa för att bättre kunna förstå hur sjukdom påverkar människors liv och vardag, såsom av **Kirsi Tuohela** och **Mervi Issakainen**. Jag vill framhålla att det behövs ytterligare studier dels av maktrelationer i de ojämlika medicinska och samhälleliga strukturer som formar våra liv, kroppar och hälsa, dels studier av hur vi påverkas av det diagnostiska samhället och hur vi upplever psykiskt lidande. Det behövs också kritisk granskning av de (omöjliga) krav som ställs på unga gällande studier, prestationer, hälsa, arbete, utseende och relationer för att undvika att unga skuldbeläggs för sitt psykiska illamående. *Men*. I allra högsta grad efterlyser jag konkreta politiska åtgärder och resurser, särskilt när det gäller unga i utsatta situationer.

Mentala problem är komplexa, de drabbar personer individuellt, men samtidigt är de kopplade till tid och rum, samhällets normer och förväntningar. Mentala problem är således svåra att greppa och studera. Statistiska uppgifter är viktiga för att skapa en uppfattning om omfattningen av sjukdom, men kan även leda till förenklingar. Utan en analys av kontexten finns det en risk att man individualiserar problem, det vill säga riktar fingret ensamt mot individen, individens ansvar och "brister", med följden att det sociala sammanhanget (inklusive fattigdom, genus, klass, etnicitet) underskattas eller rentutav negligeras. Där psykiatri och psykologin kan spåra individuella orsaker bakom ungas psykiska illamående, kan sociologen och historikern spåra samhälleliga mönster.

Idag finns omfattande studier av ungas psykiska illamående och debatter förs regelbundet i media, men åtgärderna låter vänta på sig. Vårdköerna är långa och avdelningar överfulla. I bästa fall kan forskningen leda till samhällsdebatt och ökad medvetenhet om problematiken. I allra bästa fall når forskningen ut till beslutsfattarna.

Jutta Ahlbeck är politices doktor i sociologi och docent i vetenskapshistoria. I sin forskning har hon behandlat hälsa och sjukdom, vetenskapliga diskurser (särskilt psykiatrisk diagnostik), barndomshistoria, genus och klass, rörlig handel och minoriteter.



Niclas Månsson skriver om Zygmunt Baumans sätt att tänka kring rädslans karaktär i våra moderna samhällen, det han kallar flytande rädsla, och om den mer reella rädslan som ofrivilliga migranter känner.

En allestädes närvarande rädsla

När den polske sociologen **Zygmunt Bauman** (1925–2017) tecknar en karta över människors oro och rädsla i en tid han kallar flytande modernitet finns det mycket att vara rädd för, såsom naturkatastrofer, miljöförstöring, pandemier, våldsbrott, terrorattacker, börskrascher, arbetslöshet, sjukdomar, förgiftning, ensamhet och att bli exkluderad ur den sociala gemenskapen. Det mest hotfulla är ändå att rädslan är allestädes närvarande. Enligt Bauman lurar faran ständigt i vår närhet och vardag, i våra hem, på våra gator, i våra möten med andra människor och genom TV-skärmen eller iPaden. De faror som vi är rädda för kan rikta sig mot våra fysiska kroppar, vår känsla av tillhörighet eller den sociala ordningen. Rädslan, säger Bauman, är den mänskliga reaktion som får oss att vara på vår vakt mot faran även om "den är diffus, utspridd, otydlig och flyter fritt från alla håll, utan anknytning, ankare, hem eller orsak". Mänsklig rädsla överskrider tid och rum, den förblir i vår föreställningsvärld och reglerar våra beteenden gentemot varandra även när det inte finns

några direkta hot mot våra kroppar, mot vår känsla av tillhörighet eller mot samhällets stabilitet.

Rädslan är en demon som har nästlat sig in i det moderna samhället och är här för att stanna. Enligt Bauman har det moderna projektet misslyckats med att skydda både människan och mänskligheten från såväl externa som interna hot eller faror. Moderniteten var tänkt att vara den period i mänsklighetens historia då vi äntligen kunde ta kontroll över våra liv och tämja de okontrollerade krafterna i både den samhälleliga och den naturliga världen, men rädslan finns kvar även i en värld där det fasta har förflyktigats. I vår individualiserade, avreglerade och privatiserade modernitet, där staten har dragit sig tillbaka, möter vi oftast hoten på egen hand. Vi vänder oss då oftare mot privata intressenter i förhoppning om att de kan skänka oss en känsla av säkerhet eller skydd. Sist och slutligen kommer det här dock inte i längden att minska vår rädsla, eftersom det enligt Bauman är frånvaron av solidari-



tet – det vill säga avsaknaden av en självklar uppfattning om människors ömsesidiga beroende – som är den flytande rädslans främsta orsak.

Hotet mot mig själv, min familj eller samhället är, som sagt, ständigt närvarande, och minsta störning kan få ödesdigra konsekvenser för såväl samhället som miljön. Det här benämner Bauman "Titanic-syndromet" – själva skeppet utgör civilisationen eller den sociala ordningen och isberget hotet eller faran. Titanic-syndromet är en metafor för panikens paradox i ett flytande och individualiserat samhälle. Det handlar med andra ord inte enbart om mina egna rädslor eller min egen oro för de hot som påverkar mig individuellt och hur jag ska hantera dessa, det handlar snarare om hur rädslan påverkar hela den samhälleliga kroppen och vår livsstil.

"Rädslor som härstammar från Titanic-syndromet är rädslan inför ett sammanbrott eller en katastrof som kan drabba oss alla, den slår blint och urskillningslöst, slumpmässigt och utan rim och reson, inför vilken vi alla står oförberedda och försvarslösa."

Titanic-syndromet är alltså en metafor för hur vi plötsligt inser hur bräcklig den väster-

ländska civilisationen är, att den står inför ett ständigt hot. Hotet behöver inte vara reellt, det kan vara uppdiaktat eller framställt som en verklig fara, men det kan också vara verkligt, som terrorattacken 11 september 2001. Ett annat mindre direkt exempel på Titanic-syndromet kunde vara när ett ökande antal oönskade immigranter flyter över ett lands gränser, exempelvis den flyktingström som startade i Europa under mitten av 00-talet och kulminerade 2015.

Det migrerande hotet

Flyktingströmmen framstod inte som ett hot mot civilisationen förrän den nådde västra Europa. Det tidigare kritiserade populistiska synsätt som gjorde gällande att flyktingar urholkar nationell kultur, social välfärd och nationell sammanhållning ansågs inte längre vara populistiskt, och Sverige utgjorde inget undantag: flyktingar uppfattades som ett hot mot den nationella kollektiva identiteten och därmed också

mot den sociala ordningen och måste därför stoppas. Den politik som föreskrevs och realiserades mot detta hot var skärpta gränskontroller och en allt striktare asylpolitik. Det här kallas inom forskningen för *securitization*, vilket innebär att man gör något säkert igen. Genom att vissa kulturella och religiösa särdrag eller unga mäns kriminalitet överbetonas, bland annat i media och av flertalet politiska partier, förstärker säkerhetsmentaliteten ett nationellt "vi" satt i relation till ett "dom". Den sistnämnda gruppen framstår som ett hot mot det svenska välfärdssystemet och dess värderingar: jämställdhet, demokrati och ansvar. Jakten på säkerhet är en politik som, enligt Bauman, stammar från vår eviga rädsla för främlingar. När vi jagar iväg dem vi uppfattar som annorlunda gör vi oss samtidigt av med den rädsla de väcker, nämligen rädslan för det okända, osäkra och oförsebara. Den rädsla och oro som flyktingarna känner för det okända, osäkra och oförutsebara är emellertid något annat än vad majoritetsbefolkningen känner för flyktingarna. Till skillnad från majoritetssamhällets medlemmar som bemöter farorna och hoten på egen hand bestämmer inte flykting över sitt eget öde, det gör alltid någon annan.

När en flykting söker asyl i ett land placeras hon eller han oftast i ett läger, eller det som i Sverige kallas flyktingförläggning, i väntan på besked. Dessa läger, som ska fungera som en säker plats, är ofta placerade vid samhällets marginaler. Lägrer är tänkt som en tillfällig lösning för dem som befinner sig där. Det tillfälliga placerar flyktingen i ett varken/eller-tillstånd. Flyktingarna befinner sig, med Baumans ord, på en plats som inte är deras: "De tillhör inte värdlandet, de är inte längre en del av det land de lämnat, de som befolkar territoriet är 'i det, men inte från det'". De tillhör varken platsen de kom ifrån eller den plats de vistas på – det befinner sig på en *plats-icke-plats* där de är satta på undantag. Det är en plats för väntan, oro och osäkerhet och därmed också en plats för rädsla, ett tillstånd flertalet ensamkommande flyktingbarn och -ungdomar erfarit.

Gélas resa

Géla (som egentligen heter något annat) var 17 år när jag och min kollega intervjuade henne i en studie om nyanlända ungdomars samhälleliga integrering. Intervjun ägde rum på det hem för vård och boende hon placerats i 2016. Hon hade då vistats i Sverige i nästan två år och hade inget uppehållstillstånd. Eftersom hon skulle fylla 18 år tre månader senare var hon väldigt stressad över att Migrationsverket inte hört av sig i ärendet. Hon sökte asyl direkt när hon anlände till Sverige och var mycket oroad över att bli utvisad när hon fyllt 18, då hon inte längre räknades som ett barn. Gélas tillstånd var undantagets tillstånd. Hon befann sig på en plats som inte var hennes egen och hon hade heller ingen annan plats hon kunde återvända till.

Géla är kurd, född och uppvuxen i Kirkuk i Irak. I Kirkuk bodde hon hos sin farbror, men när han avled 2013 fick hon inte bo kvar i huset för de övriga familjemedlemmarna, då de tyckte att det var dags för henne

att gifta sig. Beslutet att fly från Irak fattades dels för att ingen av hennes föräldrar kunde ta emot henne och dels på grund av det ökande hotet mot kurder i regionen. Utan att meddela någon, inte ens sina föräldrar, tog hon sig på en riskfylld resa först till Turkiet och sedan vidare till Europa. I Sverige anlände Gêla först till Malmö, där hon ansökte om asyl. Därefter placerades hon i ett familjehem i en stad i Sörmland där hon vistades i cirka 18 månader. Eftersom det var mycket konflikter i hemmet kring regler, tider, ekonomi och inköp samt hennes religiösa tro lämnade hon hemmet. Efter att Socialförvaltningen blivit inkopplade placerades hon i det hem där intervjun ägde rum (i en annan stad i Sörmland).

Rädslan är en demon som har nästlat sig in i det moderna samhället och är här för att stanna.

Gêla säger att hon verkligen tycker om att gå i skolan och att hon ska börja i årskurs nio till hösten. I skolan kan hon vara den hon är oavsett släktskap, etnicitet och social bakgrund, "allt sådant är underordnat kunskapen", säger hon. Gêla har vänner, men ingen av dem är från Sverige. Hon har inget emot att få svenska vänner, men hon tycker att det verkar som att de är "rädda för oss" eller att "dom inte gillar oss". Gêla vågar inte heller gå fram och prata med någon svensk eftersom hon är rädd att bli avvisad, vilket skulle göra henne ledsen. De vänner hon umgås med är ensamkommande flyktingar från Irak, Afghanistan och Syrien, de delar erfarenheterna, utsattheten, oron och rädslan för att bli deporterade.

Den långa väntan på asylbesked är påfrestande för Gêla. Det är svårt att se en möjlig framtid i Sverige, säger hon, och hon tycker att det är svårt att motivera sig att lära sig svenska och satsa på skolarbetet. Gêla ser ibland ingen mening med tillvaron eller en framtid i Sverige, vilket beror på den ständiga rädslan för att bli tillbakaskickad: "Jag bor i Sverige ... men jag har inget uppehållstillstånd. Jag är orolig och rädd ... jag vill bo här. När jag tänker på det blir jag orolig och ledsen". Så länge Gêla befinner sig på en *plats-icke-plats* blir hon inte en del av det nya samhället. Det svenska samhället är fortfarande inte hennes eget. Gêlas berättelse är emellertid inget undantag. Det finns visserligen många ungdomar som kom till Sverige 2015 som har fått uppehållstillstånd och blivit en del av det svenska samhället. Men det finns också många som delar Gêlas historia, som blivit utvisade (utan att någon vet vad som hänt) eller gått under jorden och lever gömda i Sverige eller något annat land, rädda för att bli utvisade.



Solidaritetsens objekt är med andra ord inte oss själva, utan andra människor som inte är som "vi".

Tillsammans igen?

Det finns en stor skillnad mellan å ena sidan den flytande rädsla vi upplever för eventuella faror och hot som riktas mot våra fysiska kroppar, mot vår känsla av tillhörighet och mot den sociala ordningen i en flytande modernitet, och å andra sidan den rädsla som Gêla, och många ofrivilliga migranter med henne, upplever. För den vanliga medborgaren handlar det oftast om en skenbar rädsla för något tänkt hot som kan drabba oss individuellt eller kollektivt. För Gêla handlar det om en reell eller upplevd rädsla och en allestädes närvarande oro för den osäkerhet som väntar henne efter utvisningen. Majoritetssamhällets rädsla för främlingar och hur dessa kan påverka hela den samhälleliga kroppen gör att vi inte ser Gêlas rädsla. Titanic-syndromet resulterar med andra ord i att ett nationellt "vi" relateras till ett "dom", där den sistnämnda gruppen framstår som ett hot mot det svenska samhällets levnadsvillkor. Här gör sig källan till den flytande rädslan påmind, nämligen avsaknaden av solidaritet. Vi känner inte ett ömsesidigt beroende med människor som är annorlunda än "vi", och i stället för att hjälpa de här människorna motar vi ut dem. I Titanic-syndromets bakvatten har vi förväxlat solidaritet med andra med lojalitet mot varandra och glömt att solidaritet vänder sig utåt. Solidaritetens objekt är med andra ord inte oss själva, utan andra människor som inte är som "vi". Häri ligger också främlingens chans, men i sådana fall måste vi överge ett förhållningssätt som leder till en mer uppdelad värld. Att dela främlingens värld är en fråga om närhet, genom vilken det finns en möjlighet att möta flyktingen som en människa bland människor, oavsett nationalitet, religion, ideologi och kultur.

Vidare läsning

- Bauman, Z. (2016). *Strangers at Our Door*. Cambridge: Polity Press
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2002). *Society Under Siege*. Cambridge: Polity Press
- Darvishpour, M. & Månsson, N. (2019). *Ensamkommandes upplevelser och professionellas erfarenheter*. Stockholm: Liber.
- Månsson, N. (2018). "Refugees, statelessness and education". I Paul Smeyers (red.). *Springer International Handbook of Philosophy of Education* (s. 787–800). Dordrecht: Springer

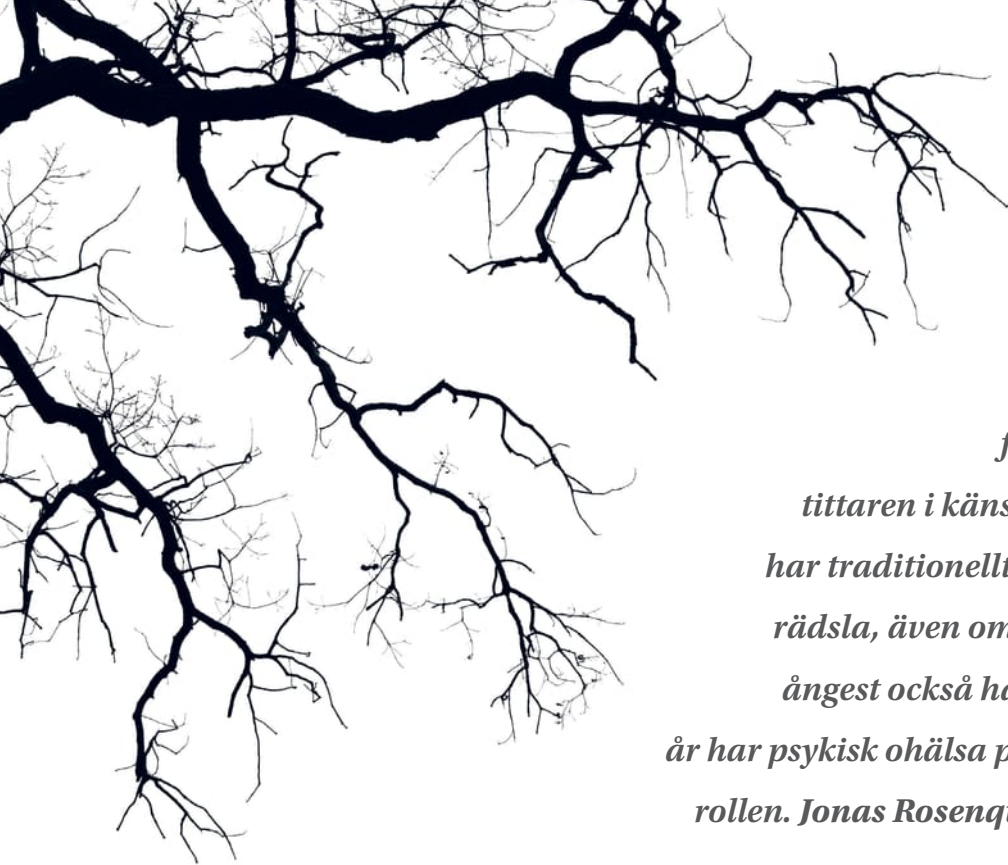
Niclas Månsson är professor i allmän pedagogik vid Södertörns högskola. Hans forskningsintresse riktar sig mot frågor om social rättvisa och migration i olika utbildningssammanhang.



När ångest

tar huvudrollen

PSYKISK OHÄLSA UR ETT SKRÄCKFILMS-
PERSPEKTIV



En av skräckfilmens grundläggande funktioner är att engagera tittaren i känslor av olust. Skräckfilmen har traditionellt allra främst kretsat kring rädsla, även om känslor av äckel, oro och ångest också har varit typiska. På senare år har psykisk ohälsa på många sätt tagit huvudrollen. Jonas Rosenqvist skriver om detta skifte.

Skräckfilmen leker ofta med emotioner som hamnar inom det negativa spektrumet, ganska långt ifrån positiva känslor av exempelvis lycka och hopp. Visst handlar en del av upplevelsen av att se på en skräckfilm om känslor av lättnad när onskan besegras, eller när ett synnerligen spänningsfyllt moment går över. Skrattet hör till exempel till en av de vanligaste reaktionerna hos publiken efter en scen med högt emotionellt påslag. Ändå kan man nästan säga att skräckfilmens mål är att utforska negativa emotioner.

Psykisk ohälsa och ångest har starka kopplingar till skräckgenren. Man finner skildringar av psykisk ohälsa i olika former av galenskap, megalomani och psykoser i filmer som *Dr. Caligaris kabinett* (1919), *Frankenstein* (1931) och *Dr. Jekyll och Mr. Hyde* (1941). Monstren från den här tiden kan sägas representera undertryckta mänskliga känslor. Det blir kanske allra tydligast i *Dr. Jekyll och Mr. Hyde*, där de dubbla personligheterna bär kusliga kopplingar till **Sigmund Freuds** tankar om överjaget, jaget och detet, där det senare med sina begär endast kan hållas i schack av ett civiliserat yttre. Det är just den här fernissan som Dr. Jekyll skalar av sig, i sin förvandlade form blottlägger han vad samhällsliga normer och kulturella överenskommelser döljer: den sanna människan – det begärande djuret.

Ångestfilmer

Den klassiska skräckfilmen har en dramaturgisk struktur som återställer ordningen i slutet av filmen. Monstret eller det övergripande hotet besegras och de fundament som tillvaron vilar på visar sig vara stabila, pålitliga. Efter filmer som **Alfred Hitchcocks** *Psycho* (1960) eller **Michael Powels** *Peeping Tom* (1960) och efterföljande ambivalenta filmer har det klassiskt tydliga slutet förändrats. Dessa verk som skildrar en betydligt mer osäker tillvaro kan också ses som arkety-

per för filmer som medvetet transporterar onskans väsen från Transsylvaniens vampyrer eller symboliska monster till människans eget inre.

De djupt rotade teman som funnits kring galna vetenskapsmän samt undertryckta sexuella eller våldsamma begär blir efter *Psycho* ännu tydligare. I filmen förklarar Norman Bates moderns (spoiler: sitt) beteende med den klassiska repliken ”alla blir vi lite galna ibland, blir inte du det?” (min översättning). Repliken skulle med intertextuell briljans senare återkomma i **Wes Cravens** slashersuccé *Scream* (2000) och kopplas till att nutida våldsverkare inte ens behöver någon anledning för sitt våld.

Den ambivalenta skräckfilmen har förändrat spelreglerna på andra sätt än att förflytta onskan till människan själv; den har också gjort världen betydligt mer osäker genom att vägra att återställa den ursprungliga ordningen. Kvar finns vansinnet, onskan som lever vidare inom oss själva i symboliska karaktärer som Jason Voorhees från *Fredagen den trettonde* (1980), Freddy Krueger från *Terror på Elm Street* (1984) eller Ghostface från *Scream*, som återkommer i otaliga uppföljare, teveserier eller nyinspelningar. De visar att ondska består oavsett om vi för stunden besegrar den. Vändningen var, som vi sett, inte helt nydanande, men ändå väldigt tydlig: efter vändningen skulle den mesta slags våldsverkan förklaras med barndomstrauman, schizofreni eller dåliga gener.

Skräckfilmsskildringar byggda på psykisk ohälsa ökar kraftigt från och med 1970-talet, och kopplingen till det fysiska filmvåldet, som samtidigt eskalerar, blir då också uppenbar. Vansinne och dolda trauman får sitt utlopp i brutala våldshandlingar. Det här skildras kanske allra mest sofistikerat i **Roman Polanskis** *Repulsion* (1965) och **Dario Argentos** *Deep Red* (1975). Även

i våldsklassiker som *Motorsågsmassakern* (1974) och *Ögon i natten* (1977) blir psykisk ohälsa som tema tydligt, mitt bland sociala kommentarer om landsbygdens avfolkning och attacker mot det civiliserade medelklasslivet. Situationen bland den befolkning som lämnats kvar har inte bara skapat ett ursinne utan också psykopater med liten eller ingen respekt för liv. Den här tendensen har också med fog kritiserats i och med att den framställer psykisk ohälsa som någonting farligt. Eftersom i stort sett varje våldshandling springer ur ett trauma eller dåligt mående blir bilden av psykisk ohälsa självklart starkt stigmatiserad. Michael Myers från *Alla helgons blodiga natt* (1978) är urtypen för slasherfilmens mördare. Han har sedan sitt våldsamma barndomstrauma hållits inspärrad på mentalsjukhus. Filmerna bygger på att hans rätta plats är bakom sjukhusets murar, men helst på kyrkogården.

Samtidigt går det att skönja en dialektisk bild av psykisk sjukdom där utövaren också är offret. Det kan vid första anblick se ut som att de är monster, men de är samtidigt formade av stark psykologisk press. Jack Torrance i *The Shining* (1980) är, som sina likar Carol Ledoux i *Repulsion* och Jacob Singer i *Jacobs inferno* (1990), inte ond. Deras historier kan snarare ses som studier av psykologiska sammanbrott.

Den ambivalenta skräckfilmen har förändrat spelreglerna på andra sätt än att förflytta ondskan till människan själv; den har också gjort världen betydligt mer osäker genom att vägra att återställa den ursprungliga ordningen.

Vad som hänt på senare år är att den psykiska ohälsan tagit huvudrollen. Där trauman tidigare varit en orsak är det nu själva traumat som avhandlas. På det sättet har skräckfilmen ännu tydligare närmat sig tragedin eller dramafilmen och börjat hantera djupt problematiska känslor, om än med en skrämmande polityr. Det tydligaste exemplet är **Jennifer Kents** *The Babadook* (2014) där den förmodat övernaturliga närvaron kan ses som en manifestation av svårartad ångest. Detsamma gäller också **Remi Weekes** *His House* (2020) där trauman efter flykten från det konflikthärjade Sydsudan är berättelsens själva skrämme. Här har sorg och skuld tagit fysisk form och blivit en egen karaktär som åskådliggör skräckgenrens inneboende teman kring känslors inverkan på vårt vardagliga liv.



Ökad eller minskad ångest

På samma sätt som ångest i sig kan vara en diffus, obestämd och irrationell känsla tar sig de ångestfyllda filmerna olika uttryck. De kan också användas olika. Mycket av den senare tidens neuropsykologiska forskning tycks stödja **Aristoteles** teori om katharsis. Enligt tesen kan vi med hjälp av tragedin få utlopp för traumatiska känslor och därigenom också minska eller bli av med dem. Det handlar alltså om en slags själslig rening som kommer sig av att emotioner görs hanterbara. Detsamma gäller ångestrelaterade känslor när vi tittar på skräckfilm. Det visar sig att fiktiva, alltså av film skapade, ångestkänslor har positiva effekter på vissa delar av hjärnan. Men det finns också indikationer på en helt motsatt reaktion.

På senare har den psykiska ohälsan tagit huvudrollen. Där trauman tidigare varit en orsak är det nu själva traumat som avhandlas.

Där vissa människor finner någon slags förlösning i ångestfylld fiktion får andra en kroppslig reaktion som snarare ökar ångest. Det här var något som pockade på uppmärksamhet i efterarbetet med min bok *Skräckskönt*, där jag kort diskuterade "fiktionsblindhet". Med det begreppet försökte jag komma närmare en upplevelse av populärkultur där brukarens skyddande filter inte är lika tydligt: att man alltså inte lyckas upprätthålla den tydliga avgränsningen till vad man upplever via exempelvis teverutan. Det handlar alltså inte om att brukaren skulle tro att det som sker "är" verklighet, men att själva den kroppsliga upplevelsen blir för påträngande på ett obehagligt sätt. Därmed finner man inte heller den njutning som krävs för att uppskatta skräckfiktionen som underhållning.

Det kan vara så att påslag av ångest är en av anledningarna till att vissa människor undviker skrämmande filmer. Filmerna påminner helt enkelt då för mycket om verklighetens ångest. Här skulle det krävas vidare forskning med fokus på brukarna själva för att närmare förstå varför vissa undviker, medan andra faktiskt väljer att utsätta sig för fiktiva känslöpåslag vi annars gör allt för att slippa.

*Jonas Rosenqvist är etnolog. Han disputerade 2006 på Umeå universitet med avhandlingen *Skräckskönt*. Om kärleken till groteska filmer – en etnologisk studie, då under namnet Jonas Danielsson. Rosenqvist är i skrivande stund lektor i medie- och kommunikationsvetenskap vid Umeå universitet, men även redaktör och kulturjournalist med särskild expertis inom film, bräd- och tevespel.*



Albrecht Dürer (1471 - 1528), *Melencolia I*, 1514. Kopparsstick, 23,8 x 18,5 cm. Minneapolis Institute of Art, accessionsnummer 2012.16. Bildkälla: Wikimedia Commons / Google Cultural Institute.

Fred Andersson skriver om parallellerna mellan Albrecht Dürers kopparsstick Melencolia I och Lars von Triers film Melancholia.

Melankolin omvärderad

SUBVERSIV EPIFANI ELLER FÖRLAMANDE FATALISM?

Detta nummer av tidskriften *Ikaros* behandlar olika aspekter av rädsla, oro och ångest. Det är ett tema som har stor aktualitet i vår tids kunskaps- och konsumtionsintensiva samhällen, inte minst i norra Europa och inte minst i akademiska yrken. Att inte våga satsa i karriären på grund av rädsla, att inte sova på grund av oro och inte orka på grund av ångest är ett hot inte bara mot vårt välmående utan också mot vår anställningsbarhet. Det är alltså inte konstigt att dessa känslor mest beskrivs och upplevs som negativa. Det är lätt att glömma bort att de har haft en annan innebörd i andra sammanhang än de som präglas av det moderna samhällets teknik och rationalitet. Rädslan har en gång varit en nödvändig skyddsmekanism i en natur där människan ännu var ett bytesdjur bland andra. Ångesten gav upphov till myter som förklarade det oförklarliga.

Idag lever vi i en kollektiv föreställning om vår tids stora ångestproblem, förstärkt av klimatkrisens apokalyptiska tecken. Men kanske vilar allt detta på ett missförstånd? Kanske är det inte ångesten och sjukdomen som är problemet, utan snarare att sjukdom ses som något som alltid skall undvikas, att dödens realitet förnekas och att samhällets effektivitet gör att vi inte längre tar oss rätten att vara sjuka? (Och att denna stress i sin tur, *mutatis mutandis*, ger upphov till sjukdom.) Idéhistorien lär oss att symptom som idag medicineras bort ofta har setts som tecken på särskild begåvning.

Sedan mindre än hundra år tillbaka använder vi den medicinska termen depression i samband med de mest synliga symptomen på förlamande oro och ångest. Termen har sitt ursprung i den tyske läkaren **Emil Kraepelins** (1856–1926) kliniska arbete och hans distinktion mellan ”maniskt depressiv sjukdom” och *dementia praecox*. Kraepelin menade att det gick att dra en klar linje mellan de fall där sjukdomen yttrade sig i obotlig intellektuell funktionsnedsättning eller ”demens” (*dementia praecox*) och de fall som mera kännetecknades av häftiga humörsvingningar, olika

typer av tvångsföreställningar, och de psykosomatiska symptom som under 1800-talet ofta betecknades som ”neurasteni”. Vi vet idag att Kraepelins och hans efterföljares definitioner har utvecklats till en alltmer differentierad flora av diagnoser som läkare avläser enligt standardmanualen DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). Var och en av dessa är förknippade med alltmer precist designade droger: våra olika neuroleptika och psykofarmaka, botemedel som gör oss kapabla att fortsätta producera och konsumera, trots eventuell insikt om att den ordning vi därmed underkastar oss är sjuk.

Före samtidens många mentala sjukdomsdiagnoser fanns melankolin. Termen kommer, som så många kulturhistoriskt viktiga begrepp, från grekiskan. Där stod *mélas* (μέλας) för svart och *cholī* (χολή) för galla. *Melancholia* är alltså svart galla. Läran om de fyra viktiga kroppsvätskorna (rött blod, gul galla, svart galla och grön flegma) utbildades i den hippokratiska läkartraditionen och dess efterlämnade texter mellan 500-talet och 200-talet före Kristus. Hos naturfilosofen **Empedokles** (400-talet f. Kr) och senare hos **Aristoteles** (384–322 f. Kr) fick kroppsvätskorna och deras reglering en tydligare koppling till de fyra fysiska elementen (luft, eld, jord och vatten), de fyra årstiderna, människans fyra åldrar och de fyra temperamenten (sangvinisk, kolerisk, melankolisk, flegmatisk). Det melankoliska temperamentet, kopplat till jorden, hösten och den svarta gallan, ansågs allmänt vara det mest problematiska. Men i den aristoteliska skriften *Problemata* (traditionellt tillskriven Aristoteles själv men troligen en produkt av efterföljare på 200-talet f. Kr.) ställs i det berömda problemet nummer XXX:I frågan hur det kommer sig att ”alla” som varit framstående inom filosofi, politik, poesi och andra ”lärdskonster” har varit melankoliker.

Förklaringen, menar författaren, ligger i att en viss ”temperering” av den svarta gallan ger upphov till inspirerad glädje och handlingskraft, medan alltför mycket av samma vätska leder till galenskap och självmord.

μέλας

Som stöd för antagandet hänvisas till att det mörka/svarta vinet (som vi kallar "rött") har samma effekt. Det är besläktat med den svarta gallan. När de aristoteliska, platoniska och nyplatoniska texterna traderades och kommenterades i den muslimska kulturen, för att senare återintroduceras i Europa under medeltiden, kopplades melankolin allt starkare till planeten och guden Saturnus inflytande. I den grekisk-romerska mytologin är Saturnus både en skapare och en förstörare. Han är ingenjören bakom kosmos, men samtidigt en ond fader som äter sina barn, förvisad från Olympen till underjorden där han satts att sköta en trist syssla: kontrollen av världens materiella resurser och räkenskaper. Under senmedeltiden kom han ofta att avbildas i enlighet med den melankoliska kropps- och människotypen: som en representant för ålderdomen, kopplad till hösten eller vintern och därmed till jordens element, med visdomens men också resignationens attribut. Som skapande gud kom han också att representera framväxande idéer om sambandet mellan melankoli, visuell "konst" och kreativt "geni". Den mest fullständiga utredningen av hur detta filosofiska och ikonografiska tankemönster utvecklades är fortfarande det 400-sidiga verket *Saturn and Melancholy*, skrivet av konsthistorikerna **Erwin Panofsky** och **Fritz Saxl** i samarbete med idéhistorikern **Raymond Klibansky**. Arbetet påbörjades i slutet av 1920-talet och publicerades först 1964.

Klibansky, Panofsky och Saxl redovisar ingående den idéhistoriska bakgrunden och de konsthistoriska effekterna av den bild som mer än någon annan uttrycker kopplingen mellan melankoli, geni, filosofi och Saturnus: kopparsticket *Melancholia I* (1514) av **Albrecht Dürer** (1471–1528). Författarna visar också hur temperamentsläran och astrologin ännu i högsta grad var relevanta för en 1600-talslärd som engelsmannen **Robert Burton** (1577–1640). Burtons verk *Anatomy of Melancholy* (1628) var den sista stora manifestationen av den antika läkartraditionens auktoritet innan den moderna medicinens mekanistiska förklaringsmodeller tog över. Under 1800-talet återupptäcktes Burton av romantikens esteter och naturmystiker, som i sin tur gav avgörande impulser till teosofin, antroposofin och många av vår tids inriktningar inom alternativmedicinen.

Lars von Triers *Melancholia* och dess tolkningar

Begreppet melankoli och dess fortsatta relevans i samtiden aktualiserades på ett spektakulärt sätt med **Lars von Triers** film *Melancholia* från 2011, en dansk-

svensk-fransk-tysk samproduktion och andra delen av von Triers så kallade "depressionstrilogi". Den första är *Antichrist* från 2009 och den andra *Nymphomaniac del I och II* från 2013, alla med vissa återkommande skådespelare. Reaktionerna på *Melancholia* hos kritiker och publik har varit skiftande, men sällan likgiltiga eller neutrala. Tendensen att antingen höja filmen till skyarna som ett psykologiskt inträngande mästerverk, eller att avfärda den som reaktionär och misogyn kitsch, tycks i sig tyda på att den vidrör något ruttet i vår tid och i oss själva. Den innebörd som begreppet melankoli får hos Lars von Trier är djupt provocerande, och när en provokation väcker så starka reaktioner är det inte osannolikt att även den som tar avstånd från verket någon gång har tänkt de tankar som framförs. Samtidigt kan ingen ifrågasätta provokationens djupa och personliga allvar, med tanke på regissörens egna plågsamma erfarenheter av långvarig depression och alkoholism.

Att von Trier har gett filmen nästan samma titel som Albrecht Dürers kopparstick *Melancholia I* är ingen tillfällighet. För varje gång man tittar på von Triers *Melancholia* och "läser" den mot konsthistorien och den idétradition som utreds i verket *Saturn and Melancholy*, desto tydligare blir det att regissören måste vara införstådd med Dürers, renässansens och romantikens syn på melankoli, astrologi och talmystik. Förutom titeln är den mest uppenbara kopplingen mellan Dürers *Melancholia I* och von Triers *Melancholia* av planetarisk art. Himlen i Dürers bild är upplyst av ett onaturligt ljusfenomen – en komet? I filmen nalkas världens undergång i form av den blå planeten *Melancholia*, underförstått besläktad med Saturnus.

Filmen slutar rent konkret med att planeten Tellus krossas av *Melancholia*, vilket visas redan i introduktionsscenerna. (*Spoilern* är alltså inskriven redan i filmens början.) Att detta slut och sättet det framställs på inte uttrycker något som helst hopp om världens eller mänsklighetens framtid är ett svårsmält faktum. Själv måste jag erkänna att jag betraktat och ännu betraktar *Melancholia* som den svagaste delen av depressionstrilogin. Filmen har ingett mig ett intensivt äckel. När ett subjektivt värdeomdöme förnims så starkt, närmast fysiskt, är det klokt att läsa vad andra har skrivit om saken.

Melankolikern som metafysiker

Det finns redan en betydande mängd vetenskapliga artiklar och examensarbeten om von Triers *Melancholia*.

xoλm

lia. Melankolins idéhistoria är temat för ett planerat nummer av tidskriften *History of European Ideas*, och för detta har den nederländska forskaren **Sajda van der Leeuw** skrivit en artikel där hon sammanfattar och diskuterar delar av den tidigare forskningen om filmen, särskilt i relation till Albrecht Dürers *Melancholia I*. Artikelns finns redan nu (i juni 2021) tillgänglig online. Van der Leeuws huvudargument är att en film som denna blir begriplig bara om den tolkas som en uppvärdering av melankolin, sedd som ett subversivt och frigörande gränstillstånd. Hon framhåller hur melankolin redan före den moderna psykiatrien beskrevs som ett "endogent" symptom utan yttre orsak, och anknyter till **Sigmund Freuds** (1856–1939) antagande att melankoli är "sorg" (*Trauer*) över en förlust vars omfattning och karaktär är förträngd eller omedveten. Den melankoliske eller deprimerade minns inte vad den sörjer. Frånvaron av en begriplig anledning till sorgen ger upphov till en känsla av överklighet och död, att minnas sitt eget liv som om det levts av någon annan, ett tillstånd välkänt för alla som lidit av verklig depression.

För "individualpsykologer" som Freud var melankolin främst relaterad till den enskilde individens erfarenheter. Idag har den enligt van der Leeuw generaliserats till en kulturellt och socialt bestämd "nostalg"; grundad i det sekulära och postideologiska samhällets förlust av mening. Hon betecknar denna nostalgi som "nostalgia for Being". Då kan melankolikern Justine i von Triers *Melancholia* ses som den som tack vare sin depression genomskådar omgivningens falska statusjakt och sociopatiska beteendemönster. I sitt gränstillstånd är hon den första som anar det annalkande slutet och genomskådar vardagsvärldens illusioner. Med den tolkningen blir Justine en sorts motsvarighet till den upplyste filosofen i Platons grottlignelse. I sin argumentation för denna tolkning bortser van der Leeuw, medvetet eller omedvetet, från mycket av komplexiteten i den tradition som redovisas i verket *Saturn and Melancholia*. Inte heller temanumrets redaktörer **Dominic E. Delarue** och **John Raimo** verkar beredda att diskutera helheten av de slutsatser som Klibansky, Panofsky och Saxl för fram i sitt arbete, trots att de ändå vågar sig på att kalla det "föräldrat".

Symboliken i Dürers *Melancholia I*

Vad ser vi i Albrecht Dürers kopparstick? Det märkliga himlafenomenet har redan nämnts. Mot himlen syns en skrikande fladdermus som håller upp ett skriftband med verkets titel. Den sittande, bekransade kvinnofiguren med änglavingar till höger är en typisk

personifikation i ikonografisk mening, det vill säga en konkretisering av ett begrepp eller en idé i mänsklig form. I detta fall begreppet melankoli. Enligt Erwin Panofskys analys i *Saturn and Melancholy* (och i hans tidigare stora biografi om Albrecht Dürer från 1955) utgör bilden en ny kombination av två tidigare bildtraditioner eller ikonografiska typer. Dels den som framställer geometrin som en av de sju "fria" eller lärda konsterna (*artes liberales*), detta under en tid då "konst" (*ars*) ännu motsvarade det vi idag skulle kalla vetenskap, och inte förknippades specifikt med fantasi eller visuell "konst". Dels traditionen att beteckna melankolin via en av dess negativa effekter, nämligen dödssynden lättja (*acedia*).

I bilden är lättjans och överksamhetens yttre tecken lätta att identifiera i form av de övergivna verktygen på marken, stegen som står lutad mot den till synes ofullbordade byggnaden, och den kvinnliga personifikationens hopsjunkna attityd. Samtidigt är hennes ansikte och blick i högsta grad vakna och grubblande. Bildens mest synliga tecken för geometriens konst är passaren i personifikationens högerhand, det perfekta klotet i förgrunden och det märkliga stenblocket som bildar ett trunkerat parallelogram. Att geometrin som lärd konst (*ars*) kan kopplas till Saturnus och därmed till jordens element och jordiska intressen är rimligt redan med tanke på den ursprungliga betydelsen av ordet geometri: markuppmätning (*geo-metria*).

En slående kontrast finns mellan melankolin/geometrin och hennes lille knubbiga följeslagare, som sitter uppflugen på en kvarnsten och obekymrat sysslar med att skriva eller klottra. Denna kontrast mellan passivitet och aktivitet tolkar Panofsky som en underförstådd utsaga om teoretiska kunskaper/konster (*ars*) i relation till praktiska hantverk och färdigheter (*usus*). Mera än de flesta bidrog Dürer själv i sina skrifter till uppfattningen att geometrin är en nödvändig teoretisk konst för såväl arkitekter som skulptörer och målare. Men han framhöll att lärd konst är utan nytta så länge den inte omsätts i aktiv praktik, och omvänt att praktiska färdigheter bara är tomma uppvisningar så länge de praktiseras utan tanke. I enlighet med detta verkar den sorglöse småttingen representera en situation där handen fortsätter arbeta fastän tanken är överksam: en påminnelse om faran med en teoretisk spekulering som drivs för långt och leder till melankolisk mental passivitet. Till Klibanskys, Panofskys och Saxls slutsatser i *Saturn and Melancholy* hör att bilden som helhet är den första tydliga visuella framställningen av "konstens"

villkor i mera modern mening, det vill säga specifikt den konstruktiva (arkitektoniska) och "bildande" (bildskapande) konstens villkor.

En annan viktig diskussion i *Saturn and Melancholy* gäller bildtiteln *Melancholia I*, det vill säga "Melankolin nummer ett". Varför en siffra, och varför just "ett"? Bilden är fristående, ingår alltså inte i någon serie. I Florens hade **Marcilio Ficino** (1433–1499) formulerat sitt filosofiska system, det tongivande bidraget till renässansens nyplatonism, och delat in den mänskliga själen i tre nivåer eller förmågor. Den första och lägsta är enligt Ficino den visuella fantasin och föreställningsförmågan (*imaginatio*). Mellannivån är det rationella förnuftet (*ratio*). Den tredje och högsta nivån är förmågan att förstå metafysiken och kontemplerera högre ting (*mens contemplatrix*). Melankolin är för Ficino inte i första hand ett sjukdomstillstånd, utan ett tecken på intelligens av högsta rang. Men han förknippar den endast med den tredje och högsta nivån. Eftersom han placerar den visuella föreställningsförmågan och därmed geometrin på den första och lägsta skulle Dürers kombination av geometri och melankoli ha varit helt främmande för honom.

På 1200-talet hade däremot skolastikern **Henricus de Gandavo** (Henrik från Gent) förklarat att melankolikerna är just de människor som är "de bästa matematikerna men de sämsta metafysikerna". De kan enligt Henricus bara förstå det som de kan föreställa sig konkret och geometriskt, och de har inte tillgång till de högre nivåer som hör till filosofin och teologin. I *motsats* till Ficino definierar alltså Henricus melankolin som en begränsning eller brist: melankolikernas fokus på det synliga och matematiska hindrar dem att förstå det osynliga. Man skulle då kunna tänka sig att Henricus skolastiska uppfattning kunde förklara siffran "I" hos Dürer. Den innebär att förståelsen av det synliga är själens lägsta eller första nivå, och att melankolin endast är förknippad med denna nivå (och inte den tredje och högsta, som hos Ficino), det vill säga endast "nivå nr. I". Men om det i så fall finns endast en variant av melankoli, hos en viss typ av människor vilkas själsförmågor endast befinner sig på nivå I, varför då kalla verket *Melancholia I* och därmed antyda att det finns fler varianter?

Panofsky hittar en lösning på detta problem hos mystikern och astrologen **Heinrich Agrippa av Nettesheim** (1486–1535), som var samtida med Dürer och eventuellt kan ha påverkat denne. Hos Agrippa finns en mera nyanserad teori om melankolin eller den "svarta gallan". Enligt denna teori utgör melankolin en impuls som först frigör inbillningen eller *inbildningen* (*imaginatio*), men som därefter finns kvar som en genomgripande aspekt i utvecklingen av de två följande, högre själsförmågorna (*ratio* och *mens*). Detta måste vara innebörden av bildtiteln *Melancholia I*, enligt Panofsky i *Saturn and Melancholy*. Melankolin är primär, och hos den både skapande och tänkande människan är den första nivån nödvändig för de följande.

Handling och symbolik i von Triers *Melancholia*

Geometri, symmetri och betydelsefulla samband mellan tal strukturerar såväl handling som komposition och bildspråk i von Triers *Melancholia*. Justine (**Kirsten Dunst**) har en syster, Claire (**Charlotte Gainsbourg**). De är varandras motsatser, som ljuset (*claire*) och skuggsidan i en och samma person. Handlingens första halva ägnas Justine och den andra ägnas Claire. Halvorna är exakt lika långa: 58 minuter. Själva handlingen föregås av en åtta minuter lång introduktion där olika aspekter av filmens miljöer och skeenden visas som scener i en associativ, drömliknande sekvens. Hela handlingen sker på samma avskilda plats: en aristokratisk egendom vid havet, med park, golfbana och stall (Tjolöholms slott, söder om Göteborg). Särskilt vid övergångar mellan avgörande scener visas parkens strikta geometri, ofta i dubbel nattbelysning av både månen och planeten Melancholia, till musik ur **Wagners** *Tristan och Isolde*. Claire är gift med egendomens ägare, John (**Kiefer Sutherland**). De har en son, Leo, som kallar Justine sin "aunt steelbreaker".

Om melankolikern Justine, med Sajda van der Leeuws ord, är en "vägvisare för mänskligheten, en visionär som har sett sanningen om våra existentiella villkor" (min översättning), så innebär det att hon under sin halva av filmen bejaktar förlusten av nästan alla känslor och ambitioner som tidigare betytt något för henne. I handlingens början sitter hon i en vit limousin tillsammans med Michael (**Alexander Skarsgård**) som hon just gift sig med. Justine och Michael är på väg till slottet, där Claire arrangerat en stor bröllopsfest med många gäster, motvilligt bekostad av den lika stenrike som snåle John. Brudparet är flera timmar försenade. På festen väntar bland andra Jack (**Stellan Skarsgård**), direktör för en internationell reklambyrå och Justines arbetsgivare. Jack liknar mest en inkarnation av djävulen eller en kombination av alla sju dödssynder, särskilt högmodet och girigheten. Bröllopsfesten börjar illa och slutar med katastrof. Justine kan inte längre dölja sin totala likgiltighet för Michael och bröllopet, eller sitt förakt för Jack och hans yrke.

När gästerna gått har Justine inte längre någon man och inte heller något arbete. Justines del av filmen slutar med att hon och Claire tar en ridtur följande morgon. Men Justines svarta häst, Abraham, ryggar när de når bron över bäcken som skiljer egendomen från den mörka skogen utanför. Justine piskar Abraham, ursinnigt men utan resultat. Egentligen är hästens reaktion Justines egen. Om vi i linje med skolastikern Henricus tolkar henne som en typisk melankoliker på "nivå I" betyder detta att hon inte kan passera över gränsen till det okända. Hon är därmed knappast den typ av platonisk eller nyplatonisk visionär som Sajda van der Leeuw tycks vilja göra henne till. Däremot är hennes synsinne överlägset de andras, helt enligt Henricus beskrivning av melankolikerna. Justine tittar upp mot himlen och ser, mitt på dagen, att den röda stjärnan i Skyttens konstellation inte längre finns där.

Den är dold av Melancholia, som nu närmar sig därute. Justine, i nära symbios med djuret Abraham (svart som den svarta gallan), ser redan tecknen men är ännu inte medveten om objektet för sin sorg.

När Claires del av filmen börjar är hon Justines vårdare. Ett ospecificerat antal dagar har gått. Planeten Melancholia och dess bana har blivit känd. Justine har nått botten av sin depression. Hon fraktas till slottet i taxi och måste hjälpas i säng. Hon kan inte ens lyfta benet och kliva ner i badkaret. Hon säger att all mat smakar som aska. Leo (lejonet) vill att "aunt steelbreaker" skall bygga magiska grottor med honom. Han bär in sin dator till Justines sjuksäng och visar Melancholias väg. Varken han eller Justine visar rädsla för planeten. Rädd är däremot Claire. Maken John förbjuder henne till slut att läsa mera om Melancholia på internet. Han företräder vetenskapen. Hans käraste ägodel är en avancerad stjärnkikare. Ändå är det lille Leos enkla uppfinning, en ögla av ståltråd att reglera efter Melancholias storlek på himlen, som till slut bevisar att allt hopp är ute. John tar giftabletter, som Claire köpt tidigare, och dör fradgande i stallet. Claire försöker dölja hans död men lyckas dåligt. Leo ser och förstår allt. Justine är sedan några dagar på benen, lugn och samlad. Hon minns vad hon sört (världens undergång och sin egen död), har hittat sitt okända objekt (Melancholia, för vars ljus hon exponerar sin nakna kropp i en erotiskt laddad scen) och bestämmer att det nu är dags för den magiska kojan. Justine och Leo bygger den av pinnar som Leo täljer. När de tre sitter i kojan, sekunden innan de upplöses till aska, är Justine och Leo stilla med slutna ögon medan Claire skriker.

Melankolikern som materialist

Tretalet eller treenigheten visas redan i en av scenerna i filmens introduktion. Där står Leo flankerad av Justine och Claire på den stora gräsmattan framför slottet. Över Justine lyser den blå Melancholia, Saturnus släkting eller negativa aspekt. Över Leo finns den bleka månen och över Claire den gula solen, fastän det är natt. Leo (lejonet, som ikonografiskt kan symbolisera både djävulen och Kristus) är son till två mödrar/systrar. Tolkad enligt Ficinos mall kan han, fastän ett barn, sägas representera den högsta visdomen (*mens contemplatrix*), högre än fadern Johns rationalitet (*ratio*). Claire känner intuitivt hur allt ligger till och står närmare sanningen än John, men hon klamrar sig fast vid livet i i det sista. Justines lugna resignation beror mest på att hon aldrig trott på någon annan värld än den som snart skall förintas. Liksom Henricus typiske melankoliker och Dürers "melankoliker nummer ett" erkänner hon bara det hon ser framför sig – hon befinner sig på Ficinos lägsta nivå. Hennes existentiella insikt är att det inte finns något annat än det som är. Den som tror att det finns något annat, och kanske erkänner den förmoderna åtskillnaden mellan själens tre nivåer, måste tolka Justine helt annorlunda än vad Sajda van der Leeuw gör. Med bibehållen distinktion mellan nivåerna är Justine knappast någon "visionär

som har sett sanningen" eller som överskridit gränsen till en verkligare värld. Med sin svarta häst når hon inte bortom den synliga och geometriskt avgränsade världen. Poängen med *Melancholia* verkar vara att Justines rent materialistiska melankoli, och hennes frånvaro av hopp, är typisk för filmens tilltänkta nutidspublik.

Detta kan vara anledningen till kontroverserna och reaktionerna: filmen ger oss en obehaglig påminnelse om de lögnen vi villigt sväljer tillsammans med läkemedelsföretagens depressionshämmande produkter. Att vi sväljer dem innebär att vi till det yttre accepterat att vi ingenting annat är än materia, och att vårt varande och väsen kan kontrolleras kemiskt eller elektro-kemiskt. Vi har svårt att ens förstå den världsbild som fick Henricus, Ficino och Agrippa att strikt skilja själens föreställningar om det materiella från de rationella och andliga föreställningarna. Vi kan som Justine kasta medicinerna och bejaka sjukdomen/melankolin. Men vi vet också att genomskådandet av de illusioner vi lever i innebär en förhöjd medvetenhet om att världen sådan vi känner den (materialistisk och kapitalistisk) är dömd till undergång, för vi saknar begrepp om en annan värld eller ett meningsfullt liv bortom vinst- och njutningsmaximeringen. Jag ställde inledningsvis den drastiska frågan om det möjligtvis är botemedlen som är problemet, inte sjukdomen. Det kan synas vara en både antivetenskaplig och cynisk fråga. Ändå anser jag att den nödvändigtvis måste ställas, eftersom den utmanar den gängse uppfattningen om melankolin som ett biologiskt betingat och irreversibelt tillstånd: ett lidande som inte kan utvecklas till något annat, som inte kan botas utan endast dämpas. Sajda van der Leeuw hävdar att vår tids dominerande känsla är en "nostalgia for Being". Detta kan specificeras som att det rör sig om en längtan efter något vi inte ens kan minnas, eftersom det inte är ett varande utan ett blivande. Kanske har vi alla blivit melankoliker på "nivå I" som bara erkänner det mätbara som det som är, och knappast kan föreställa oss vad ett "blivande" skulle innebära.

Litteratur

"Aristoteles" (traditionellt tillskriven): Problem XXX:1 ur *Problemata*, i Klibansky, Panofsky och Saxl 1964, 18–29 (på grekiska med engelsk parallellöversättning).

Delarue, Dominic E. och John Raimo: "Melancholy and its sisters: transformations of a concept from Homer to Lars von Trier." I *History of European Ideas*, förhandspublicerad online 10 februari 2021 (www.tandfonline.com/loi/rhei20).

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky och Fritz Saxl: *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London 1964. (Nytryck 1979 från Kraus Reprint, tillgängligt via <https://monoskop.org/>).

Van der Leeuw, Sajda, "The wings of melancholy, or: a life on the border: on the relevance of melancholy and apocalypse in art and contemporary society." I *History of European Ideas*, förhandspublicerad online 21 december 2020 (www.tandfonline.com/loi/rhei20).



Fred Andersson är docent i konstvetenskap och universitetslärare i visuella studier vid Åbo Akademi. Verksam som kulturskribent sedan början av 1990-talet.



• *prenumerera på*
ikaros

Helår 33 € | Fortlöpande 29,90 €
(studerande och arbetslösa 24 €)

Teckna en prenumeration genom
en inbetalning på Ikaros konto

FI6680001671135946

BIC/SWIFT DABAFIHH

Ange adress och e-postadress
i meddelandefältet på bankgiro-
blanketten.

annonsera

Kontakta redaktionen
för priser.



i nästa nummer: *upp-
märksamhet*