



**Ressentiment**  
**– socialpsykologiska aspekter på ojämlikhet**  
**Örjan Nyström**



**Ressentiment**  
**- socialpsykologiska aspekter på ojämlikhet**

**Örjan Nyström**

**Tankeverksamheten inom Arbetarrörelsen i Göteborg**

### **Om författaren**

Örjan Nyström (f. 1949) är författare och tidigare utredare vid LO Göteborg. Tillsammans med Hans och Lars Nyström har han skrivit lärobokspaketet *Perspektiv på historien* för gymnasieskolan. Under pseudonymen Per Forsman skrev han flera uppmärksammade essäsamlingar på 1980- och 90-talen, bl.a. *Arbetets arv* (1989), samt under eget namn *Mellan anpassning och motstånd* (2001). Tillsammans med Anders Nilsson har han skrivit *Den sociala demokratins andra århundrade?* (2005), *Reformismens möjligheter* (2008), *Globaliseringen och jämlikhetens grunder* (2011) och *Jämlikhetsnormen* (2012) samt ett antal rapporter för Tankeverksamheten. Utkommer på Celanders förlag i september 2016 med *Flyktingkrisen och den svenska modellen* (tillsammans med Anders Nilsson). Örjan Nyström är hedersdoktor vid samhällsvetenskapliga fakulteten, Göteborgs universitet

.....

*Författaren tackar Ingvar Johansson och Håkan Andersson för värdefulla synpunkter på manuskriptet, men tar helt och hållet själv ansvar för den slutliga versionen.*

.....

Författarna svarar själva för framlagda uppfattningar och slutsatser i Tankeverksamhetens skrifter.

Ansvarig utgivare: Anders Nilsson  
[www.tankeverksamheten.se](http://www.tankeverksamheten.se)  
[redaktion@tankeverksamheten.se](mailto:redaktion@tankeverksamheten.se)

ISBN 978-91-87077-54-8

Göteborg 2016

# Ressentiment

## - socialpsykologiska aspekter på ojämlikhet

### 1. Några inledande perspektiv

#### *Klasssamhällets socialpsykologi*

Nätet har öppnat portarna för människor att mer eller mindre spontant uttrycka för och kommunicera tankar och upplevelser. I anslutningen till denna nya, halvofficiella offentlighet har det så kallade *näthatet* blivit en av tidens diskussionsfrågor. På olika sajter och kommentarsfält, liksom i offentliga personers mailboxar, har en flod av våldshot, människoförakt, brutaliteter och cynismer brutit fram. Man kan förstås hävda att detta är något som alltid funnits "därute" och först nu fått möjlighet att göra sig hört. Men jag tror att det är något mer än så. Näthatet speglar en stämningsförskjutning i samhället.

Intryck från näthatet är en av inspirationskällorna till denna skrift.

En annan impuls fick jag av en skrift Ingvar Johansson publicerade i Tankeverksamhetens *Sommarläsning* år 2015 med rubriken "Gör missunnsjukan synlig". Där skriver han om hur privilegierade människor försöker diskreditera människors upprördhet över samhällets orättvisor genom att kalla det avundsjuka. Han tar i sammanhanget upp en annan, besläktad attityd, denna gång i samhällets övervåning, som det inte talas lika mycket om, och som han döpte till missunnsjuka. Hans reflexioner kring dessa begrepp öppnade för mig en ny, *socialpsykologisk* infalls-

vinkel på klassamhälle och jämlikhetsdebatt som jag tycker det finns anledning att gräva djupare i.<sup>1</sup>

Ett sådant perspektiv på ojämlikheten i samhället fanns också i Richard Wilkinson och Kate Picketts bok *Jämlikhetsanden*, som kom ut här om året. Där påvisade de hur ojämlikhet inte bara påverkar folkhälsan, utan också sådant som tilliten och välbefinnande, och detta också för de mer välbeställda grupperna i samhället. Men de sökte inte närmare reda ut orsakssammanhangen bakom de reaktioner de beskrev och belade. Varför gör ojämlikhet människor olyckliga?

I en tio år gammal bok gjorde Anders Nilsson och jag en analys av den växande ojämlikhetens politik och ekonomi där vi avslutningsvis snuddade vid frågan: "Sist och slutligen tror vi att ökad jämlikhet medför ett samhälle med mindre misstro, missaktning, agg och bitterhet mellan människor. Det är en nödvändig förutsättning för ett gott liv i ett gott samhälle".

Misstro, missaktning, agg och bitterhet... Med de korta orden lämnade vi ämnet – klassamhällets socialpsykologi.

Denna skrift är ett försök att återvända till det i syfte att gräva lite djupare.

### *På osäker mark*

Ingvar Johansson konstaterade i sin text att gränsen där avundsjuka och missunnsamhet förvandlas från något friskt och normalt till något sjukt är suddig och svårgripbar. Så är det verkligen: vi rör oss här in på osäker mark. Att så är fallet har vi ju ett ofta använt uttryck för: vi talar om att

---

<sup>1</sup> I största korthet menar Ingvar att reaktioner som avund och missunnsamhet är naturliga. Vi avundas någon som har något vi gärna vill ha, och vi missunnar någon det som vi inte tycker hen har gjort sig förtjänt av. Men när exempelvis en sjuk person blir avundsjuk på en frisk perverteras den naturliga avunden till något annat. Samma sak händer när en frisk person är missunnsam i den meningen att hen önskar att en mindre lyckligt lottad medmänniska ska bli/förbli sjuk och inte släppas upp i de friskas skara. Sådana reaktioner är ett uttryck för *missunnsjuka*: de privilegierades föreställning att deras privilegier är "förtjänta" och att underklassens krav på en jämnare fördelning av samhällets goda är oberättigade. Det finns alltså en normal, "frisk" avund och missunnsamhet. En "sjuka" blir det när dessa känslor perverteras, och här är klassamhällets ojämlikheter en mäktig smittokälla. När "sjukan" handlar om reaktioner nedifrån och upp har vi ett begrepp för detta - avundsjuka. Att vi inte har ett begrepp som beskriver motsvarande reaktioner uppifrån och ner är i sig ett uttryck för hur vi ända in i språket präglas av samhällets klassuppdelning.

det ena eller andra väcker "blandade känslor". (Vi har ju en rad ord för detta – vi talar om hatkärlek, skräckblandad förtjusning, bitterljuva stämningar osv). Det är lätt att måla en bild av klassamhällets yttre – inkomstfördelning, arbetsvillkor, utbildningsklyftor osv. Men så snart vi vill komma åt hur vi reagerar på sådant hamnar vi i en undflyende värld av just "blandade känslor".

Detta är ett område som vänsterdebatten mestadels tvekat att beträda. Det verkar finnas en viss beröringsrädsla. Delvis går den nog tillbaka ända till 1960-talets debatt om den så kallade Mentalhälsokampanjen.<sup>2</sup> Den var en produkt av en längre tids debatt kring människors anpassningsproblem i förhållande till efterkrigstidens strukturrationaliseringar och tayloristiska omvandling av arbetslivet. Vänsterkritiken, samlad i boken "Konsten att dressera människor" från år 1969, hävdade att vad kampanjmakarna gjorde var att förvandla ett samhälligt problem, såsom arbetets degradering vid de löpande banden eller strukturomvandlingens underminering av den sociala tryggheten, till en fråga om individuella anpassningssvårigheter. Detta sätt att "psykologisera", menade man, skapade en *diagnostisk kultur* där man letar efter orsakerna till samhällliga missförhållanden i individernas personlighet och barnomsupplevelser. Konflikter i arbetslivet och samhället betraktas som produkter av psykiska störningar som kan botas genom terapi och skicklig personalpolitik.<sup>3</sup>

Alltsedan dess finns i alla fall detta motstånd i vänstern mot att beträda de mer socialpsykologiska dimensionerna av klassamhället.

På andra, mer akademiska områden, har detta motstånd inte funnits i lika hög grad. På 1980-talet växte den så kallade *kulturmarxismen* fram. Inspirationen kom framförallt från en del studier av klassrelationerna under kapitalismens genombrottsperiod, som betraktades i perspektivet av kollisioner mellan olika "kulturer". En central källa var den brittiske historikern EP Thompsons bok *The Making of the English Working Class* med dess klassiska formulering, riktad mot dem som betraktar klassamhället som en automatisk produkt av ekonomiska förändringar:

---

<sup>2</sup> Kampanjen var ett initiativ från "Personaladministrativa rådet", ett dåtida korporativt organ där fack och företag samverkade kring personalfrågor.

<sup>3</sup> Nog kan man känna igen en del utslag av denna diagnostiska kultur idag, inte minst i det sätt man söker långtidsarbetslöshetens orsaker i de arbetslösas bristande anpassningsvilja och "inlärda hjälplöshet", och dess bot i "coaching" och "en förändrad incitamentsstruktur".

“Klass definieras av människor när de lever sin egen historia, och detta är till slut den enda definitionen”. Det är inte den sneda fördelningen, förtrycket, orättvisorna och exploateringen *i sig* som formar klassamhället. Det avgörande momentet i klassamhällets tillblivelse och utveckling sker beroende på hur dessa företeelser uppfattas, förstås och artikuleras av människorna.

Där kan man inte bortse från att det är ”blandade känslor” klasskillnaderna väcker hos såväl hög som låg.

Kulturmarxismens företrädare formulerade flera begrepp som syftade att bryta ner den gamla historiematerialistiska tankefiguren om bas och överbyggnad och ett lineärt orsakssamband dem emellan. Ett sådant begrepp myntades av en annan av dess tidiga föregångare, Raymond Williams, som talade om något han kallade *“the structure of feelings”*.<sup>4</sup> Med det försökte han fånga vad som hände i skärningspunkten mellan en rad samhälleliga förändringsprocesser: de materiella förändringar i livsvillkoren; hur de artikulerades i den officiella politikens diskurser; hur dessa i sin tur omsattes i folkliga reaktioner; hur de speglades i olika kulturella uttryck såsom film, litteratur, massmedia etc. Sammantaget formades ur detta en gemensam uppsättning förnimmelser och värden som utgjorde *den levda erfarenheten av en historisk epok*. Det var detta som formade vad Williams kallade *“the structure of feelings”*.

Detta kan låta vagt och undanflugande. Men Williams ville med ordet *struktur* framhålla att detta forskningsområde utgjorde en lika fast och definitiv kraft i samhället som de materiella eller politiska sammanhang som vi brukar beskriva som *“strukturella”* – och då komplicerade han ändå forskningsföremålet ytterligare genom att framhålla att han talade om *känslstruktur*, inte *tankestruktur*. Dvs det handlade om något som inte artikulerades varken utåt, i de politiska eller kulturella diskurserna, eller inåt, i människors uttalade självförståelse.

Gemensamt för dessa huvudsakligen anglosaxiska texter är att de talar om *“känslor”* på ett sätt som kanske inte helt fångas in av det svenska ordet. I engelskan finns en skillnad mellan känsla=*emotion* och känsla=*mood*, där *“emotion”* handlar om stundens svängningar mellan glädje, ilska eller sorg, medan *“mood”* handlar om mer beständiga sinnestillstånd. (*“Mood”* brukar ju översättas med *“stämning”*, men även

---

<sup>4</sup> Se Raymond Williams: *“Marx och kulturen”*, Bonniers 1977



detta ord används i svenskan mestadels i sammanhang som leder fel i vårt tema, typ "julistämning", att något är "stämningsfullt" osv). Det är utan tvivel "mood" det handlar om när Raymond Williams talar om "structure of feelings".

Ett annat problem i ämnet är att vi nästan alltid betraktar känslor som väsentligen reaktioner hos individen. Samma tendens har engelskans "emotion". "Mood" däremot är något som kan gripa större grupper, ja rent av ett helt samhälle, och i den meningen något som utspelar inte bara *inom* utan kanske mer *mellan* individerna. När det sker i större skala – hela samhällen, hela epoker - talar vi ju ibland om "tidsanda".

När Raymond Williams talar om "the structure of feelings" undviker han emellertid det gängse ordförråd vi har när vi talar om känslolivet. Han ville istället från "emotions", via "mood" röra sig mot det bredare begreppet *kultur*. Hans studieobjekt var hur "the structure of feelings" präglade de olika samhällsklasserna och relationerna dem emellan, och det ur detta växte fram en *politisk kultur i samhället som helhet*. Näthatet, som vi var inne på inledningsvis, skulle han säkert betrakta som inslag i en framväxande ny politisk kultur.

Egentligen är det ju också som karaktäristik av en politisk kultur som exempelvis begreppet avundsjuka används av folkpartiledaren Jan Björklund i det citat som Ingvar Johansson anförde i sin sommarbetraktelse: "avundsjukan i det socialdemokratiska samhället är större än sexualdriften". Avundsjukan är i borgerlighetens värld en del av det större syndrom som Maud Olofsson på sin tid beskrevs som "sossefieringen av Sverige" – ett begrepp som väl illustrerar den koppling mellan en slags socialpsykologisk nivå och en politisk kultur som vi är ute efter i denna text.

\*

Visst, det är en äventyrlig terräng vi ger oss in på här. Men näthatet är bara en av de företeelser i den nutida samhällsutvecklingen som gör det helt oavvisligt att ta det steget. I ett bredare perspektiv handlar det om hur det politiska landskapet i stort påverkats av de senaste decenniernas växande ojämlikhet, ekonomiska turbulens, politiska handlingsförlamning och svårhanterliga migrationsrörelser. Det har ju väckt en hel del

frågor att inte utvecklingen givit upphov till en förstärkning av vänsterkrafterna i politiken, exempelvis i form av ökad facklig mobilisering eller valframgångar för socialdemokratin eller andra vänsterpartier. Vad vi istället sett är en spektakulär uppmarsch av olika former av populism, framförallt då högerpopulism förstås, men även vänsterpopulism.

Orsakssammanhangen bakom detta är förstås komplex. På det materiella, klassmässiga området handlar det utan tvivel om hur en del av arbetarklassen, som i kraft av sin industriella tyngd och sammanhållning utgjort den traditionella sociala basen för organiserat motstånd, har försvagats och splittrats. Skingrade delar av den har istället i inte obetydlig utsträckning kommit att utgöra stödtrupper för högerpopulismen. En politisk grund för att perverterade reaktioner på krisen är också avsaknaden av ett trovärdigt socialdemokratiskt reformalternativ.<sup>5</sup>

Frågan är hur ska man förstå människors reaktioner på växande sociala klyftor i avsaknaden av ett sådant alternativ? Det blir en alltmer brännande fråga i och med att den reformistiska vänsterns ideologiska kris förefaller bli varaktig.

Det är i stor utsträckning ett slags "anti-politiskt" landskap vi ser växa fram, i den meningen att det utvecklas i ett spelrum mellan ökad misstro och direkt avståndstagande från de etablerade politiska partierna och de etablerade formerna för politisk påverkan. Det är därmed ett politiskt landskap som i stor utsträckning faller tillbaka på och hämtar energi från rent känslomässiga, socialpsykologiska reaktionsmönster.

I tidigare sammanhang har Anders Nilsson och jag försökt ringa in denna nya politiska sensibilitet genom begreppet "kommunitära reaktioner". I vår bok *Reformismens möjligheter* från år 2007 skriver vi under kapitelrubriken "Den kommunitära dimensionen – mot ett nytt politiskt landskap":

---

<sup>5</sup> Osökt kommer man apropå känslor och politik och betydelsen av trovärdiga politiska alternativ att tänka på Keynes analys av 30-talets kriser: "Vi har kollektivt drabbats av låga 'animal spirits': "Det mesta av våra beslut att göra något positivt, vars konsekvenser varar under lång tid framåt, kan bara fattas som ett resultat av animal spirits – en spontan drift att handla istället för att förbli passiv, och inte som resultat av en avvägning mellan beräkningsbara fördelar multiplicerat med kvantitativa förmodanden." (*The General Theory* sid 161-162). Frågan är om det inte var detta – förmågan att höja samhällets animal spirits - snarare än de vanligen framhållna multiplikatoreffekterna av den mycket blygsamma efterfrågestimulansen i krisprogrammet 1932, som var den nya socialdemokratiska regeringens främsta bidrag för att mildra 30-talskrisen i Sverige.

De komunitära reaktionerna "handlar om hur man i olika klasser och skikt i samhället söker hävda, etablera och ta skydd i en verklig eller föreställd social gemenskap, som förmår överbrygga den otrygghet och sociala upplösning som oreglerade marknadskrafter ger upphov till i tider av snabb samhällsomvandling. /.../ man vill bli delaktig i 'något större'."

De komunitära reaktionerna är "också ett rop på politisk handling och politisk makt – på ett aktivt ingripande från ett politiskt subjekt i det väldiga ekonomiska maskineri som skakar världen".<sup>6</sup>

Så beskriven är de komunitära strömningarna ett utmärkt exempel på vad vi ovan talar om som "blandade känslor". En sådan *structure of feelings* kan ligga till grund såväl för en progressiv reformpolitik (som i Sverige på 30-talet) som en reaktionär (såsom i mellankrigstidens fascism). De ovan citerade raderna skrevs ju för 7-8 år sedan då det nya politiska landskapet bara kunde anas. Sedan dess har ännu en djup ekonomisk kris med fortfarande pågående följdverkningar inträffat. De komunitära strömningarna konturer har klarnat i konturerna, tyvärr i en mörknande färgton. Någon progressiv reformpolitiken som fångat upp de komunitära stämningarna har vi inte sett röken av. Huvudsakligen har scenen behärskats av en växande reaktionär högerpopulism.

Detta reser uppgiften att utveckla den ansats till "socialpsykologisk" analys som vi påbörjade med begreppet komunitära reaktioner. Det finns ett begrepp som kan ge oss ingångar till en både bredare och djupare förståelse: *ressentiment*. De följande sidorna är en undersökning av detta begrepp – hur det använts, vilka betydelser det givits och vilka nya betydelser det kan ges i ljuset av historiska och dagsaktuella erfarenheter.

\*

---

<sup>6</sup> För en vidareutveckling av vår analys av den komunitära dimensionen – se också vår bok *Jämlikhetsnormen* sid 294 ff

## 2. Ressentiment – vad är det?

### *Ett mångtydigt begrepp*

En given ingång till vad det är för en företeelse jag är ute efter är förstås att gå till ordbokens definitioner. Där får vi veta att ordet *ressentiment* har sitt ursprung i franskans verb *resentir* med helt neutrala betydelser som känna, märka, förnimma, uppleva, utstå, erfara. Också substantivet *resentiment* är franska i botten, och här blir betydelsen mer precis: vad man känner är harm, upprördhet eller avsky. Går man sedan till den vidare definitionen ordet fått i mer allmänskulturella sammanhang så preciseras betydelsen ytterligare till att handla om en rad ”negativa” känslor såsom avund, agg, bitterhet, hat, illvilja, skadeglädje, rivalitet, hämndbegär osv.

Uppslagsböckernas definitioner av det vidare begreppet, exempelvis i Nationalencyklopedin och Wikipedia, har ett genomgående individualpsykologiskt fokus. De talar således om att vissa människor är särskilt disponerade för *ressentiment*. När de utsätts för motgångar och misslyckanden i livet förvandlas detta till en öm punkt, ett varaktigt komplex som leder till överstarka reaktioner på likartade upplevelser i framtiden – ungefär som torg- eller cellskräck. I den meningen finns det ”*ressentiment-personer*” ungefär i samma mening som det finns *paranoiker*.

Brittiska Wikipedia skriver i samma individualpsykologiska anda att *ressentiment* är ”en känsla av fientlighet riktad mot det som man identifierar som orsaken till ens frustration”. Mer precist är det ”ett sätt att legitimera ens egna svagheter genom att identifiera orsaken som förknippat med något objektivt underlägset”. Det är ”en försvarsmekanism som hindrar den berörde att ta itu med och komma över osäkerheter och skavanker”.

”*Ressentiment-personen*” kan alltså beskrivas sålunda: hen grips av illvilja och frustrationer till följd av en oförrätt hen anser sig utsatt för av omgivningen. Man söker skuld och orsak till den i yttre faktorer och aktörer i omgivningen, som utsätts för förakt och agg. Man undandrar sig på så sätt ett eget ansvar för sin situation, både när det gäller missförhållandenas upphov och deras avhjälpande. *Ressentiment* hindrar på så sätt individen att ta itu med sina problem. Man drömmer om att få se

världens onda brinna, men man vill inte tända på själv. Samtidigt kan ressentiment ibland trigga handlingskraft. Men handlingen blir bara ett sätt att leva ut sin frustration och aggressivitet ur en slags självrättfärdig position som det goda eller sanna i en ond eller falsk värld. Eller också leder vanmakten över att inte förmå hämnas oförrätter till att man tar ut den hämnden på mer lättåtkomliga offer istället för att konfrontera en svåråtkomlig övermakt.

Vi ställs alltså inför något av en rundmålning av en bestämd typ av personlighetsstörning; ett mindervärdighetskomplex som kompenseras med förakt mot omgivningen; en sinnets självförgiftning; ett syndabockstänkande där den egna oförmågan att handskas med sin situation vänds mot omgivningen; en dov vanmaktskänsla inför oförrätter man utsätts för, som omvandlas till hämndlystnad mot ett föregivet fientlig omvärld eller utmynnarn i ett upprört moraliserande över ondskan och girigheten i världen; man avvisar förtryck och orättvisor utan att ha makt/möjlighet/insikter nog att bekämpa dem, och rättskänslan vänds i offermentalitet inåt och aggressivitet utåt.

En av begreppets pionjärer, Nietzsche (vi ska återkomma till honom), definierade in ressentiment i ett hierarkiskt maktspel som den svages och underlägsnes bitterhet mot den starkare och överlägsne. Men samtidigt kan det syndabockstänkande som ryms i begreppet vändas mot den svagare – dvs den välkända företeelsen då man reagerar på förtryck, känkningar och övergrepp ovanifrån genom att sparka nedåt, där det alltid finns möjliga offer att rikta sin sårade rättskänsla emot. Inte sällan utvecklas ressentiment i en trång nisch mellan hierarkiernas betongblock där man bara förmår blicka åt sidorna, helt och fullt upptagen av andras oförtjänta förmåner – och ständigt förbittrad över hur man själv aldrig löns efter förtjänst. Ens sociala horisonter krymper tills de bara rymmer de närmaste trappstegen. De verkligt rikas och framgångsrikas värld ligger utom räckhåll, och kan rentav väcka beundran. Desto synligare är trappstegen under, vars föraktliga losers man betraktar med en blandning av avsky och rädsla.

Det sistnämnda sammanhanget sätter strålkastarljuset på det faktum att *ressentiment alltid växer ur jämförelser*. Man mäter sig mot en existerande hierarki där man tycker sig ha hamnat på fel plats. Man ser en överlägsenhet man inte kan nå men finner sig inte tillrätta med den underlägsna position man därmed förpassats till. Istället för att resig-

nerat acceptera sin lott gräver man ner sig allt djupare i en förgrämd bitterhet över hur ens liv gestaltat sig.

Sådana känslor kan väl gripa oss alla i en given situation av misslyckanden, orättvisor eller kränkningar. Det är reaktionsmönster som vi alla stött på och kanske rentav varit offer för själva, om än kanske mer tillfälligtvis, i mörka stunder. Ressentiment blir det när reaktionsmönstret permanentas och blir en del av hela ens personlighet – eller uppträder i större skala som "mood", ett stämningsläge i samhället som helhet.

Men då lämnar vi det sätt att behandla begreppet som ordböckerna stannar vid, där ressentiment betraktas som reaktioner på personliga missöden och enskildas tillkortakommanden, som en följd av individuell svaghet. Så har begreppet sällan använts i de filosofiska eller kulturkritiska sammanhang där det ursprungligen formulerades. Som vi ska se i följande avsnitt om olika "ressentimentsfilosofer" handlade det där inte om individualpsykologi utan om *socialpsykologi* - om kollektiva reaktioner och breda strömningar inom ett samhälle, för att inte tala om en hel kulturkrets. Här återfinner vi skildringar och analyser av ressentiment utifrån hur människor som utsätts för orättvisor och maktövertag grepp i *samhällelig skala* förstår och reagerar på detta. Här blir ressentiment ett *socialt* fenomen med *sociala* rötter på ett sätt som ingalunda kan förstås i perspektivet av känslostormar och fobier hos enskilda individer.

Det är i detta bredare perspektiv jag funnit det intressant att närmare granska begreppet: som en lettråd i analysen av ojämlikhetens socialpsykologi.

Ingvar Johanssons text om avundsjuka och missunnssjuka påminde oss om att det i människors reaktioner på orättvisor och ojämlikhet kan finnas en "frisk" och en "sjuk" sida som det kan vara svårt att hålla isär. Det finns naturliga och berättigade reaktioner inför tillkortakommanden, misslyckanden, orättvisor och övergrepp. Men när vi kommer till ressentiment närmar vi oss något mer unket och sjukt, något som förgiftar såväl det egna sinnet som atmosfären i samhället. Det finns en slags ressentimentets onda logik som från bitterhet och frustration över att åsamkats orätt, över sökandet efter syndabockar utvecklas till famlande drömmar om en hämd som återställer ordningen i världen. Det finns många exempel på sådant i skönlitteraturen, inte minst då i

arbetarlitteraturen.<sup>7</sup> Förutom det redan nämnda området, ressentiment som kraftkällan till olika former av politisk populism, kan man spåra ett samband i många andra aktuella sammanhang, exempelvis i jihadism bland invandrarungdomar i förorter eller i olika former av aggressiv antifeminism – på nätet finns, som sagt, texter som formligen ångar av ressentiment. Vi kommer i det följande även att komma in på inslag av ressentiment på både nya och klassiska vänsterpolitiska områden, såsom i identitetspolitik och klasspolitik.

Ämnet är lika brett som svärfångat. Det handlar, som sagt, om blandade känslor.

### *Ressentiment i historien*

Ressentiment som jag behandlar begreppet handlar alltså om ett socialt fenomen med sociala rötter. Det uppträder därmed i historiskt specifika former. En kort exposé över detta kan tjäna som kompletterande introduktion till begreppet.

#### *A. Kring förra sekelskiftet*

När begreppet ressentiment myntades skedde det i skuggan av klassamhällets omstrukturering under det kapitalistiska industrisamhällets genombrottskede, mellan 1800-talets mitt och första världskrigets utbrott. Under denna period färgades det starkt av en i samhällets ledande kretsar upplevd situation av socialt hot underifrån. Alltsedan franska revolutionen jagades överklassen av en rädsla för "faran från samhällsdjupet", för det framväxande "massamhället", för de demokratiserande krafternas uppmarsch och hela det perspektiv av ett kommande "pöbelsvälde" som de representerade. Sådana känslor utvecklades till något av en social fobi när borgerligheten i de svällande industristädernas närmiljö konfronterades med mängden av fattiga, som utan husbondeväl-

---

<sup>7</sup> Ett uppenbart exempel är Sandemoses Jantelag, varvid man nog ska besinna att det inte bara är Janteborna som ger uttryck för ressentiment utan också Sandemose själv, i sin litterära hämnd på den stad där han växte upp. Även Dostojevskijs källarmänniska har drag av ressentiment, även om han förutom hat mot omgivningen och självförakt också är rovt för övermänniskodrämmor. Detta är ett reaktionsmönster som går igen exempelvis i den anarkistiska svenska arbetarbohemerna under decennierna före första världskriget, med inspiration från Stirner och proletärpoeten Leon Larsson som exempel – en strömning inte utan inflytande på det tidiga 1900-talets arbetarlitteratur. Ressentiment och anti-ressentiment i svensk arbetarlitteratur är emellertid ett tema som går utöver ramen för denna skrift och fordrar sin egen utredning.

dets ordnande hand flockades kring den oreglerade lönearbetsmarknadens vilt fluktuerande utkomstmöjligheter. Överallt i blickarna från gatornas lämmeltåg av trashankar såg de goda borgarna hat, avsky och illa dold hämndlystnad.

Det var i denna historiska miljö som begreppet ressentiment formulerades som en beskrivning av hur den nya sociala verkligheten såg ut i överhetens ögon. I det hotande "pöbelväldet" såg de hur den samhällsliga omgivningen alltmer präglades av de svagas, mindervärdigas, och okunnigas känslostyrda bitterhet och hämndbegär gentemot de starka, förnuftiga och civiliserade samhällsbärarna vid makten. Mer specifikt politiskt kom förstas arbetarrörelsen att inkarnera denna bild av urspårade reaktionsmönster i arbetarkvarteren. Hela dess lära om socialism och jämlikhet uppfattades och utmålades som ett uttryck för underklassernas ressentiment.

På det mer oreflekterade planet var föreställningar om ett hotfullt folk drivet av ressentiment naturligtvis framförallt starka i samhällets konservativa kretsar. Där såg man inget annat motmedel mot massamhällets demoner än att till varje pris, inklusive våldsamt undertryckande, upprätthålla de rådande hierarkierna. Men begreppet fann också sin klangbotten bland liberalerna, där det drev på en iver att "fostra massan till självbehärskning". Liberalismens troslära predikade ju den enskildes ansvar för att ta itu med sin situation i en anda av nykerhet, rationalitet och förtänksamhet. I det perspektivet framstod underklassens "ressentiment" som det stora socialpsykologiska hindret att övervinna. Det var just ressentiment som förledde arbetarna att bara tänka på samhällets orättvisor istället för att vinnlägga sig om sin egen moraliska och sociala förkovran.

Anlägger man på så sätt ett historiskt och klassmässigt perspektiv framstår sålunda begreppet ressentiment i sitt ursprung som ett sätt för överheten att förstå och beskriva underklassens reaktioner på nöd, orättvisor och förtryck.



### B. Under välfärds kapitalismens skördetid

I ett senare skede i samhällsutvecklingen, under demokratiseringens och välfärds kapitalismens skördetid efter andra världskriget, försvinner begreppet *ressentiment* praktiskt taget helt ur den bildade vokabulären. Det hindrar inte att det kan användas för att förklara centrala socialpsykologiska reaktionsmönster under denna period. Men nu blir det klassmässiga perspektivet närmast omvänt. Detta är ju en epok då borgerligheten befinner sig på reträtt och motvilligt involveras i långtgående sociala kompromisser. De kulturella värden och positioner i hierarkin som den skaffat sig under kapitalismens första hundra år hade skakats i grunden under mellankrigstidens kriser och världskrigets katastrofer. Efter detta hade den traditionella överheten förlorat en god del av sin legitimitet som "samhällsbärare".<sup>8</sup>

Sedan, under välfärds kapitalismens genombrottsdecennier, slickade överklassen sina sår och brottades med att finns sig tillrätta i de sociala kompromissernas växande jämlikhet mellan hög och låg. Vad vi på ett socialpsykologiskt plan möter i denna periodens borgerlighet är något som skulle kunna betecknas som en slags "*ressentiment von oben*" - en undertryckt social revanschism från en stukad överklass som i känd stil söker sina syndabockar och ältar sin upplevelse av att vara utsatt för övergrepp av en orättmätig, maktberusad underklass på uppgång. Det omvända klassperspektiv som nu gör sig gällande i sättet att reagera på klassamhället visar att man inte kan betrakta begreppet *ressentiment* i ett statiskt perspektiv där det närmast definitionsmässigt bara finns en form - "*ressentiment von unten*". I ett dynamiskt perspektiv, i spåren på förändrade maktrelationer mellan över- och underklasser, kan *ressentiment* också uppkomma hos de högre samhällsskikt som ser sin makt och sin status minska. De må fortsatt befinna sig i en överordnad och privilegierad position, men känner den vackla inunder sig och reagerar på känt sätt: avund, hat, hämd, förakt och syndabockstänkande riktat *nedåt*.

---

<sup>8</sup> Som en slags symbolisk vändpunkt härvidlag kan man utnämna den brittiske Labour-politikern Clement Attlees jordskredseger över Winston Churchill i valet år 1946: den storordige och storvulne krigshjälten med mildsjupa anor i den brittiska imperiearistokratin besegrades av en grå, blysam och lite luggsliten socialdemokrat - "Little Clemmie" kallad. Tydligare kunde det inte visas att en ny tid var inne där "dom däruppe" inte längre kunde vara säkra på sina positioner.

Om man på svensk mark ska peka ut ett ovanligt påtagligt och särskilt perverterat uttryck för denna borgerlighetens ressentiment kommer man osökt att tänka på det Palme-hat som växte fram i samband med att den svenska jämlikheten nådde zenit kring år 1980. I grunden var detta bara ett ovanligt extremt uttryck för ett bredare förankrat sossehat, eller kanske man ska säga sosseförakt, som legat som en underström i borgerligheten alltsedan arbetarrörelsen intog en legitim plats vid maktens bord i det svenska klassamhället (man kan nog inte blunda för att det fanns återklanger av detta sossehat/förakt även i den vänster som revolterade på universiteten i slutet av 60-talet).

Eftersom dessa ressentimentsartade reaktioner utvecklades i samhällets elit fick de så småningom rikliga genomslag i kulturlivet, samhällsdebatten och forskningen. De låg som en underström i mycket av det sena 1900-talets kritik av förmynderi och byråkratisering i välfärdssystemen, av bilderna av myglande fack- och kommunalpampar och lamentationerna över ett samhälle som inte belönade kompetens, entreprenörskap och kreativitet och därför var dömt att stelna och stagnera i spåren av förkvävande jämlikhetstänkande.

Det visar sig alltså att ressentiment inte bara handlar om känslor i samhällets undervåning. Det finns också ett *ressentiment von oben* som handlar om de starkares reaktion mot de svagare i ett skede då de förra känner sig hotade av en förändring av styrkeförhållandena i samhället, av en smygande emancipation underifrån.

### *C. Ressentiment idag*

När begreppet ressentiment börjar dyka upp igen sker det i USA i slutet av 1970-talet. 1960-talets ras- och studentrevolter, förlusten i Vietnamkriget, Johnson-regimens reformistiska Great Society, Watergate – mycket hade hänt som rubbat den amerikanska högerens självförtroende. Men nu började baksmällan efter dessa olyckliga år ge vika. De så kallade *neokonservativa*<sup>9</sup> börjar formulera en genomgripande kritik såväl mot amerikansk defaitism på utrikespolitikens område, som det socialistiska

---

<sup>9</sup> Neokonservatismen skulle kunna karaktäriseras som den akademiska flygeln av de krafter som burit upp amerikansk höger de senaste decennierna, med ett första genombrott med Reaganregeringen år 1980, men framförallt som idégivare till George W Bush. En tidig inspiratör var filosofen Leo Strauss. Framträdande företrädare i den US-amerikanska offentligheten har förutom den i texten nämnde Moynihan varit Irving Kristol, Richard Perle och Donald Kagan, och i W Bush-administrationen Paul Wolfowitz.

förfall som brett ut sig i det amerikanska samhället alltsedan 60-talet. När de i detta sammanhanget fiskade upp ressentiments-begreppet ur de filosofiska arkiven sker det uttryckligen i polemik mot jämlikhetstanken. En ledande företrädare, Patrick Moynihan, framhöll att eftersom jämlikhet är ett tillstånd som aldrig kan tillfredsställas framkallar det oavbrutet ressentiment – avund, besvikelse, bitterhet och hat - hos alla dem som upplever sig som förfördelade. Och inte nog med det: ju mer jämlikhetssträvanden gör sig gällande i samhället, desto mer ökar känsligheten också för mindre skillnader människor emellan. Genom att på så sätt underblåsa ressentiment i befolkningen undergräver på så sätt jämlikhetspolitik sammanhållning och tillit i samhället.<sup>10</sup>

Under inflytande av maktförskjutningarna i den kapitalistiska världen efter 1970-talet har det mesta av det ressentiment von oben som härjat i överklassen alltsedan krigsslutet försvunnit. Vi möter återigen en självmedveten, segerviss och triumferande samhällsklass, som nu upplever sig vara befriad från politiska och kulturella hot underifrån. Men samtidigt har den i spåren av arbetslöshet och växande klyftor börjat uppleva samma socialt hotfulla situation underifrån som på det gamla klass-samhällets tid kring förra sekelskiftet. Begreppet ressentiment får därmed tillbaka lite av samma underton av hot underifrån som det hade i början av 1900-talet.

Vi är alltså tillbaka i den klassiska bilden av ojämlikhetens socialpsykologi: ressentiment som vanmaktens reaktion mot makten, underklassens mot överklassen, den svagares mot den starkare. Det är inte svårt att förnimma ekon av den 1800-talsborgerlighet som en gång myntade begreppet i det sätt man i borgerliga kretsar idag talar om de arbetslösas inlärd hjälplöshet och bristande sociala kompetens eller om olika uttryck för utanförskapet i förortererna.

---

<sup>10</sup> Moynihans analys av ressentiment som en följd av ökad jämlikhet förtjänar några kommentarer, mot bakgrund till att hans synsätt är omvänt jämfört med vad som genomsyrar denna text. Rent empiriskt torde han ha svårt att finna belägg för sin åsikt. Ett flertal undersökningar, varav vilka R. Wilkinson & K. Pickets *Jämlikhetsanden* bara är en, visar att ökad jämlikhet inte undergräver utan *ökar* tillit och sammanhållning i samhället. Genom att etikettera ökad känslighet för ekonomiska, sociala och kulturella hierarkier i samhället som ressentiment tar Moynihan på ett för sin position typiskt sätt det för givet att detta måste vara "negativa" känslor. Vad de empiriska undersökningarna tyder på är ju istället att ökad jämlikhet befordrar en mer förfinad, nyanserad och uppmärksam moralisk ordning som ökat motståndskraften mot de ojämlikheter som oundvikligen formas i alla samhällen och det sätt varpå de legitimeras och upprätthålls.

\*

Så mycket kan vi lära oss av vår korta etymologiska och historiska exposé som att det är ett mycket komplext fenomen vi studerar. Inte minst erfarenheten av välfärdssamhällets reaktioner av "ressentiment von oben" inom borgerligheten visar att ressentiment kan brukas som ett allmänbegrepp för en mångfald former av perverterade och perverterande reaktionsmönster som formas i ett ojämlikt samhälle –något som man kan befara frodas *såväl* när jämlikheten ökar som när den minskar, beroende på vartåt i samhället man riktar blicken.

För att komma vidare ska vi retirera till ett mer handfast idéhistoriskt landskap och titta lite närmare på några av de filosofer som direkt eller indirekt handskats med ressentimentsbegreppet och hur det använts i moralfilosofiskt syfte.

\*

### 3. Ressentimentsfilosofer

#### Friedrich Nietzsche och moralens genealogi

Den filosof som satte ressentimentsbegreppet på den moralfilosofiska agendan var Friedrich Nietzsche. Han introducerade det i boken "Om moralens genealogi". Där kontrasterade han en "härskarmoral" som ställer "bra mot dåligt" mot en "slavmoral" som ställer "ont mot gott". Det som är "bra" är styrka, makt, framgång och ära, medan det "dåliga" är svaghet, fattigdom och ärelöshet. Nietzsche menar att härskarmoralen är den ursprungliga och i någon mening "egentliga" moral som gäller i världen. Detta mot bakgrund av hans grundläggande människosyn, där "viljan till makt" är människans grundläggande drivkraft. Slavmoralen däremot, som vill ställa mellanmänsklig "godhet" mot den nakna maktkampen, kan inte bli annat än sken, förställning och hyckleri. Men slavmoralen har likväl segrat som samhälleligt *ideal*, menade Nietzsche. Mot

den bakgrunden utvecklade han en civilisationskritik där den falska och hycklande slavmoralen blivit ett sätt för de svaga att ta hämd på de mäktiga. Detta har tjänat som en nedbrytande kraft i historien, en hämsko på de starkas fria maktutveckling.

Det är i det sistnämnda sammanhanget som Nietzsche etablerade begreppet *ressentiment*: det är de svagas sätt att ta revansch på de starka. Han exemplifierar bland annat med romarrikets erövring av det judiska Palestina. Där intog de skriftlärdade rabbinerna den högsta positionen på samhällsstegen. Det som upphöjde dem och legitimerade den vördnad de mötte bland det judiska folket var de "svaga" dygder och egenskaper de representerade i form av lärdom och vishet. När så de romerska erövrarna kom, som hyllade härskarmoralen - äran, makten och styrkan - betydde det inte bara ett rent fysiskt maktskifte. Också de samhällseliga värdehierarkierna kastades om. Rabbinernas lärdom och hemtamhet i skrifterna var inte längre något värt. Såväl deras samhällseliga ställning som deras värden och värderingar drogs i smutsen. Istället var det de romerska fältherrarnas krigiska dygder och ståthållarnas fysiska maktattribut som hyllades. "Härskarmoralen" triumferade.

När rabbinerna (och än mer senare, de kristna) svarade på detta genom att predika slavmoral - medmänsklighet, solidaritet, blygsamhet, Bibelns bud om att vända andra kinden till och räcka varandra handen - så representerade det den svages bitterhet mot den starkare, den maktunderlägsnes hat mot den maktöverlägsne: kort sagt *ressentiment*. Judar och kristna sökte förädla sin underlägsenhet till något moraliskt prisvärt. De ville ersätta en verklig underlägsenhet i världen med en föreställd moralisk överlägsenhet. De vanmäktigas hämndlystnad mot övermakten upphöjdes till rättvisa.

Prästerna exploaterade de underlägsnas eländan genom att moralisera över ondskan och girigheten i världen. De predikade offermentalitet och underblåste aggressivitet och hämndlystnad mot mänsklighetens verkliga aristokrati, tidens härskarnaturer och övermänniskor. De genomförde vad Nietzsche kallade en "moralens slavrevolt". Denna pekade han ut som den kristna etikens urkälla, vars kärna är att den vill förgylla den förtrycktes världsliga svaghet genom att transponera den till andlig överlägsenhet. De lovade de svaga att de på så sätt, på ett kollektivt plan,

skulle kunna besegra de starka och slå ut den "naturliga" härskarmoralen.<sup>11</sup>

Men så kunde ändå bara ske på ytan eller tillfälligt, menade Nietzsche. Slavmoralen är till sist dömd att stanna på middagstalarnivån. I verkligheten gör sig individens vilja till makt och den härskarmoral den föder sig gällande. Också kristendomen byggde ju småningom sin egen makt- och förtryckarapparat. Liksom socialismen, kan man tillägga, för också socialismen med sin solidaritetstanke är ju en form av slavmoral i Nietzsches mening – än mer uttryckligt i och med dess samhällliga jämlikhetsideal. Men som sagt: härskarmoralen gör sig gällande, och därmed de återkommande former av ressentiment som dess maktutövning ger upphov till hos undersåtarna.<sup>12</sup>

Nietzsches filosoferande ägde rum på behörigt avstånd från de samhällliga realiteterna. Där är det ju så att den binära kraftmätning han utgår ifrån - å ena sidan övermänniskorna och å den andra de svaga och mindervärdiga - i själva verket utspelar sig inom ramen för en mer eller mindre finmaskig hierarki av positioner där var och en på sitt pinnhål har en övermakt att se upp till och mindervärdiga att se ner på. Som vi tidigare varit inne på innebär detta bland annat att ressentiment inte bara frodas bland de svaga – "von unten" - utan också längre upp på samhällsstegen. När de svaga därtill sluter sig samman och förverkligar en samhällsutveckling av ökad jämlikhet, såsom under arbetarrörelsens genombrottsperiod i Sverige, såg vi hur reaktioner av ressentiment frodas också i samhällets elitskikt. På samma sätt kan övermänniskofasoner också få fotfäste nedtill i hierarkierna – det finns ju alltid någon på trappsteget under att brösta sig emot.

---

<sup>11</sup> Nietzsche sparar inte på de lika giftiga som målande formuleringarna när han utmålar "slavmoralens" ressentiment: "Alla lidande är alltid förfärligt beredvilliga och påhittiga när det gäller att hitta på förevändningar för smärtsamma affekter; de njuter av att vara misstänksamma och grubbla över orättvisor och förmenta övergrepp; de bökar igenom inälvorna till sitt förflutna och sin nutid efter dunkla tvelaktiga historier, vilket ger dem en möjlighet att frossa i plågsam misstänksamhet och berusa sig på sin egen ondska gift – de river upp sina äldsta sår, de förblöder från ärr som har läkts för längesedan." ("Till moralens genealogi" sid 288).

<sup>12</sup> Samtidigt kan man i sammanhanget inte undgå att lägga märke till att det på ett djupare plan faktiskt finns en släktskap mellan den nietzscheanska övermänniskofilosofin och härskarmoralen å ena sidan, och kristendomens och (än mer) socialismens "slavmoral" å den andra. Medan Nietzsches hela tankevärld på ett djuppsykologiskt plan bottnar i en människosyn där individen drivs av viljan till makt finns hos kristendomen och socialismen en lika endimensionell syn på människan som "i grunden" kollektivistisk och solidarisk. Det synes mig som detta handlar om en återkommande idémessig mekanism där en felaktig och missriktad uppfattning underblåser en annan i en till synes oändlig dialog mellan döva. Detta är det centrala temat i en annan skrift Ingvar Johansson givit ut på Tankeverksamheten, ("Välfärds kapitalism med jämlikhetsnorm")

Återigen: för oss här idag handlar ressentiment om en härva av "blandade känslor". Begreppet återspeglar ett ojämlikhetens landskap, där känslointensiteten hos såväl de svaga som de starka växlar i takt med att jämlikheten minskar eller ökar.

Nietzsches användning av begreppet framstår, alldeles bortsett från det tvivelaktiga i hans människosyn, i det ljuset som smått nattståndet. Han befann sig ju i mångt och mycket i en förkapitalistisk värld, en värld av aristokratiska ideal och feodalt folkförakt. Man skulle rentav kunna vända den "misstankens hermeneutik" som han brukar utnämnas till talesman för mot honom själv, och hävda att mycket av det han skrev egentligen var ett uttryck för just ressentiment, närmare bestämt *ressentiment von oben* – ett agg och en bitterhet mot hur borgerlig krämarmentalitet i tiden var på väg att relativisera den sanna andliga aristokratin.

Samma agg, bitterhet och förakt mot "borgarbrackan" möter vi hos de många efterföljare Nietzsche fick i förra sekelskiftets intelligenta och konstnärsbohemkretsar. Den formen av ressentiment saknar inte efterklang i mycket av kulturutvecklingen alltsedan dess.<sup>13</sup>

### ***Max Scheler och hotet från masshället***

Nästa ressentimentsfilosof vi ska möta, Max Scheler (1874-1928), verkade däremot i en segrande kapitalism där borgarna styr och konfronteras med arbetarklassen. Medan Nietzsche från sin alptopp överblickar 2000 år av kulturutveckling är Schelers perspektiv mer eller mindre samtida, tydligt socialt och knutet till ojämlikheten i det omgivande samhället under 1900-talets första årtionden. När han tog upp ressentimentstemat gav han det också en annan innebörd, i direkt polemik mot den nietzscheanska tankevärld där ressentiment representerades av det kristna kärleksbudskapet. För Scheler är det tvärtom: detta budskap, inpassat i en speciell kristen värdehierarki, är motkraften och utvägen ur ressentimentets "självförgiftning" av människors sinnen.

---

<sup>13</sup> Detta är ett tema jag snuddar vid i den exposé över kulturradikalismens rötter jag gör i "Två Essäer", Tankeverksamheten hösten 2014.

Men låt oss först kort orientera oss i den allmänna filosofiska ram där begreppet fogas in i Schelers tänkande.

I de filosofiska handböckerna brukar Scheler betecknas som fenomenologisk etiker. Fenomenologin som filosofisk riktning kan mycket kort karaktäriseras som ett synsätt som utgår från världen inte som den "är i sig" utan som "fenomen", dvs hur den ter sig och uppfattas av oss genom våra sinnesintryck, begrepp och föreställningar, vilka i sin tur formas av våra intentioner och erfarenheter då vi aktivt ingriper i världen. Med den utgångspunkten formade Scheler en kritik av Kants rationalistiska princip- och pliktetik. Han ville mot den ställa en icke-formell etik vars värden inte är några abstrakta principer utan något emotionellt upplevt, något vi förnimmer känslomässigt, något som formas utifrån våra erfarenheter av att leva i världen.

Med den utgångspunkten utformade Scheler en hierarki av värden. På den lägsta nivån styrs vi bara av vad vi upplever som behagligt och obehagligt. Högre upp på skalan spelar värden som väcker glädje eller livsmod större roll. När vi når ytterligare "högre" upp på skalan blir det som handlar om rätt och fel, sant och falskt gradvis mer avgörande för oss, tills vi till slut närmar oss till det som är "heligt". Vi kan som moraliska varelser stiga i denna värdehierarki, men vi kan också sjunka. Här kommer ressentimentsbegreppet in: det är den kraft som drar oss nedåt.

I detta sammanhang skiljer Scheler mellan proaktiva och reaktiva värde. Kärlek är den högsta formen av proaktivt värde. Det är en spontan, inneboende känsla som gör människan mottaglig och förmögen att stiga mot de högre värdena på hans skala. Reaktiva är däremot känslor av begär, hämd eller hat – ressentiment som blockerar kärlekens moraliska kraft. Ressentiment är alltså något av kärlekens motpol i Schelers fenomenologiska uppfattning om moralens grunder – motpol, men också *motkraft*: ressentiment blockerar all strävan att avancera mot högre former av moral på Schelers skala. Det får oss att tvärtom regrediera ner i en livsvärld som regeras av människans lägsta instinkter.

När Scheler utvecklar sina tankar kring ressentiment handlar det mer eller mindre uttryckligen om olika reaktioner på ojämlikheter i det omgivande klassamhället – om hur *jämförelser* står i centrum för vår uppmärksamhet, våra uppfattningar och värderingar. Vi kan aldrig undgå att jämföra oss med andra, menar han. Vi definierar alltid vem och vad vi är i relation till andra. Men de skillnader vi då upplever kan orsaka reaktio-



ner som är sunda eller osunda, "ädla" eller "gemena". Det "ädla" sättet att reagera bottnar i att man har en mer eller mindre stark känsla av man besitter ett *egenvärde* – av att man har ett värde *före och bortom* alla jämförelser istället för *i och genom* sådana jämförelser. Känslan för ett sådant egenvärde gör att det slag av jämförelser som klassamhällets ekonomiska och statusmässiga ojämlikheter inbjuder till framstår som fundamentalt irrelevanta. Genom att sätta oss över det yttre, samhällets orättvisor och förtryck, kan vi ge fritt spelrum åt den kärlek som bär oss uppåt på värdenas skala.

Ressentimentstemat kommer naturligt nog in då Scheler skriver om de "osunda" sätten att reagera på ojämlikhet. Här urskiljer Scheler två olika slag. Den ena personifieras av uppkomlingen. Denne drivs av begäret att avancera i samhället, hela tiden känslig för omgivningens reaktioner, ständigt driven av ett behov av att säkra sina vunna positioner, hisnande inför risken att "falla", samtidigt som man har blicken fästad uppåt mot den överhet man samtidigt föraktar och avundas – allt reaktionsmönster som oavbrutet producerar ressentiment.

Den andra typen av osunda reaktioner på ojämlikhet saknar uppkomlingens styrka och energi. Istället upplever man sin svaghet och underlägsenhet som ett permanent livsvillkor och är fundamentalt alienerad från "dom däruppe" och deras värdesystem. I denna position frodas också ressentimentet, men av delvis annat slag - mer passivt molande, präglad av undertryckt hat och bitterhet. Men samtidigt, återigen: hela tiden handlar det om blandade känslor. Såväl uppkomlingens sociala osäkerhet som undersåtens vanmäktiga underlägsenhetskänsla kan också tjäna som bränsle för personkult och vettlös hjältedyrkan – och exploateras som sådan.

Scheler skisserar en mångfaldig dynamik i ressentimentets utveckling i ett ojämlikt samhälle. I ett första steg fångas individen av ett socialt uppåtriktat begär efter attribut som styrka, hälsa, skönhet, vishet och rikedom. Inför oförmåga att tillfredsställa detta begär kan man resignera, vilket Scheler verkar mena kan leda den enskilde in på rätta vägar förutsatt att det landar i den känsla av egenvärde som bryter jämförelsernas förhållande inverkan på sinnet. Eller så leder det till hat, bitterhet, hämndlystenhet, revanschism, dvs uttryck för ressentiment som vi vid det här laget är väl bekant med.

Scheler skriver också om hur den svage, fattige och oförmögne grips av en upplevelse av att den framgång i världen hen misslyckats med att uppnå är oförtjänt: " varför dom och inte jag/vi? - jag/vi har rätt till detta!" Här anar man i förlängningen den konservative Schelers misstro och motvilja mot tidens socialistiska reformsträvanden. Att ökad jämlikhet skulle kunna vara ett motmedel mot ressentiment verkar aldrig ha fallit honom in – tvärtom. I sin bok *Ressentiment* avvisade han "all slags 'socialism', 'social känsla', 'altruism' och andra subalternna moderniteter" ("Ressentiment" sid 93). Han betraktade ojämlikhet som ett evigt och ofrånkomligt inslag i alla samhällen, något som man måste leva med. För honom var kärlek och egenvärde boten, inte sociala reformer, och samtidens arbetarrörelse och dess ideologiska värden var för honom bara ännu ett uttryck för ressentiment.

I ett utvecklat stadium blir ressentimentet "patologiskt", skrev Scheler, dvs det blir permanent och formar individens/gruppens hela sociala universum. Då kan det också komma att genomsyra samhället som helhet som en destruktiv politisk och moralisk kraft. I detta patologiska stadium utmynnar ressentiment ofta i att man avvisar *varje* värdegrundad hållning till världen *överhuvudtaget* - i en drift att förminska, degradera och punktera *alla* genuina högre värden. Den svages/underlägsnes bitterhet spirar ju ur en upplevelse av att den starkares överlägsenhet är omöjlig att uppnå. Den måste alltså "plockas ner", genomskådas och smutsas så att man äntligen kan "se ner på dom däruppe". Det förlöjligande och cyniska sätt som vissa högerkrafter idag talar om "politiskt korrekthet" är ett sätt att knyta an till och exploatera denna form av moralisk cynism.<sup>14</sup> Här möts ofta ressentiment "von unten" och "von oben" och underblåser varandra i ett ovanligt destruktivt samspel där föremålen för hat, förakt och bitterhet förlorar all mänsklighet och förvandlas till en enda fientlig massa, där allt som i någon mening upplevs som orsak till underlägsenhet, tillkortakommanden och misslyckanden blir en enda diffus källa till hat mot allt och alla. Längs denna helvetesvandring genom ojämlikhetens underjordiska rum bereds marken för hatbrott, förföljelse och pogromer.

---

<sup>14</sup> Jämför här också de danska högerpopulisternas gycklande med "de goda" i flyktingdebatten.

Det finns en motsägelse i Schelers moralfilosofi då han å ena sidan manar oss att söka vår moraliska vägledning i vårt egenvärde före och bortom alla jämförelser, å den andra hans uppmaning till oss att avancera i en värdehierarki som inbjuder just till det slaget av jämförelser. Den förra uppfattningen gränsar till den lutherska tanke där vi alla i lika mån är prisgivna åt Guds nåd och i den meningen jämlika, och där man manas att genomskåda de samhällseliga värdehierarkierna och begärslös överlämna sig åt denna nåd. Den senare låter påskina att högre värden i livet är något vi måste kvalificera oss för i en ständigt strävan mot "det heliga", något som öppnar för att en del blir mer värda än andra. I botten på detta ligger en klassisk konflikt mellan katolicism och protestatism, och kanske är det faktum att Scheler var katolik var en orsak till att han aldrig redde ut motsägelserna mellan den moralens värdehierarki han ägnade så stor möda att brodera ut, och hans idé om ett egenvärde före och bortom alla jämförelser.

Den lutherska jämlikhetstanken har inte minst fångats upp hos den svenske arbetarförfattaren Lars Ahlin – för att citera hans debutroman från 1943, *Tåbb med manifestet*: "För den som inget paradiset har är alla människor lika goda och alla tillstånd lika bra. Han oroas inte av något vare sig utifrån eller inifrån ... Men annorlunda blir det när man fått ett mål eller ett paradiset ... man kliver in i åkern och försöker skilja ogräset från vetet" ... "Felet med er är inte att ni är vinglös. Felet är att ni inte bor i er själva och är er egen lag. Ni har förgapat er i värdesystem som inte har det ringaste med er att göra ... Ni är som ett lamm som är olyckligt för att det inte har ett lejons tänder". Även andra bland mellankrigstidens arbetarförfattare trevade i samma riktning, exempelvis den sene Rudolf Värnlund, som knöt an till det antika begreppet "amor fati", ett begrepp som går tillbaka till romerska filosofer som Epiktetus och Marcus Aurelius, och betyder ungefär kärlek till ödet - att inte bara finna sig i utan rentav *bekänna sig* till sin lott.<sup>15</sup>

Hela detta tema om ett jämlikhetsideal bortom alla jämförelser och samhällseliga värdehierarkier är överhuvudtaget en ofta närvarande un-

---

<sup>15</sup> Om Värnlunds väg till detta livsideal – se P-O Mattssons "Amor Fati – Rudolf Värnlund som prosaförfattare" som tecknar en bild av ett författarskap som på många sätt speglar ressentimentets roll i det tidiga 1900-talets svenska arbetarrörelse.

derström i svensk arbetarlitteratur. Men till skillnad från Scheler brottades både Ahlin och Värnlund, som var sprungna ur och engagerade i arbetarrörelsen, med det dilemma som denna resignationens i grunden religiöst betingade jämlikhetstanke väckte. Man kan inte blunda för att den rymmer en slags brist på världsliga anspråk som knappast befördrar samhällsreformer. Istället vetter den mot en passivitet och undergivenhet under en orättfärdig samhällsordning. Är det inte i själva verket så att det är denna ojämlika samhällsordning som är boven i dramat? Det är den som väcker det begär och det ressentiment som håller människors sinnen fångna i jämförelsernas tyranni? Visst måste vi för egen del eftersträva en självkänsla och värdighet *på trots av* samhällssystemets värdehierarkier. Men borde vi inte ta fasta på den logik som denna insikt rymmer? Där måste den individuella, mer existensiella dimensionen av en jämlikhet bortom alla jämförelser leda över till en brist på acceptans och *erkännande* av de existerande ojämlikheterna och dess olika uttryck i samhället omkring oss. Något som i nästa steg inte kan annat än utmynna i politisk handling?<sup>16</sup>

Men sådana tankar var som sagt främmande för Scheler. Han såg resentment inte bara i hotet från "masssamhället" i allmänhet. Också den framväxande arbetarrörelsens krav på demokrati, rättvisa och ökad jämlikhet uppfattade han som uttryck för samma reaktionsmönster av avund, hämnd och hat. Till inte ringa grad måste man uppfatta detta som en i grunden känslomässig reaktion framvuxen ur hans livsvärld i en privilegierad överklass – under denna tid ytterligare förstärkt av en stark trend i den intellektuella värld han levde i, som var utpräglad elitistisk och genomsyrad av föreställningar om att vissa människor, samhällsklasser, nationer och "raser" var undervärdiga. De "känslomässiga erfarenhetsformer" som han framhöll som etikens kraftkälla, i polemik mot Kants rationalistiska principetik – de moraliska normerna som *för-*

---

<sup>16</sup> Den fromma lutherska kallelseetikens anspråkslöshet torde ha föga resonans i den moderna individualistiska kulturen. Här frodas istället ett radikalt annat sätt att erövra den känsla av egenvärde som Scheler pekade ut som ressentimentets motgift. Jag tänker på den empowermentsfilosofi som söker förvandla konsekvenser av samhälleliga missförhållanden till individuella brister som kan övervinnas med hjälp av professionell "coaching" och "positivt tänkande". Den sekulariserade inramningen till trots blir den apolitiska slutsatsen densamma som i den lutherska kallelseetiken: det är inte samhällets orättvisor utan din inställning till dem som du ska bry dig om. Ett radikalt annat slag av empowermentsfilosofi finner vi hos Amartya Sen's "Capability Approach" som förespråkar en politik som ger människor reella möjligheter att handskas med en vanmäktig och sluten social situation genom insatser som kan vidga deras möjlighetshorisonter – för en närmare presentation av dessa idéer se Nilsson-Nyström: Jämlikhetsnormen sid 286ff.

*nimmade* värden – framstår i det ljuset mest som vad vi idag skulle kalla rena klassfördomar.

Hur känslorna kunde löpa amok med moralen gav han också själv exempel på när han sällade sig till den mest aktivistiska flygeln i den tyska intelligentsian inför 1:a världskrigets utbrott år 1914. Han anmälde sig som frivillig men ratades och satte sig istället vid skrivbordet där han i rasande takt bara på två månader efter krigsutbrottet författade boken *Genius des Krieges unter der Deutsche Krieg*. Där lade han ut texten om kriget som ett befrielsekrig för den tyska kulturen mot den brittiska kapitalistiska krämaranda som var på väg att erövra världen. Vad var detta om inte ett urtypiskt uttryck för tyskt ressentiment som uppkomling i rivaliteten mellan tidens stormakter. (Tilläggas ska emellertid att Schelers krigsentusiasm ganska snart ebbade ut. När mörkret skockades över Tyskland i slutet av 20-talet intog han en antinazistisk position, och hans böcker förbjöds omedelbart efter Hitlers maktövertagande.)

### ***Ressentiment i globaliseringens tid: Wendy Brown***

De båda filosofer vi stiftat bekantskap med hittills har talat om ressentiment och ojämlikhet som något relativt statiskt - det har handlat om svag mot stark, härskare mot behärskade. Anlägger man ett mer dynamiskt, historiserande perspektiv kan man inte blunda för att ett genomgående drag i ressentimentets olika framträdelseformer under 1800 och 1900-talen varit att det handlat om olika former av "anti-modernism" – om reaktioner på den fortgående kapitalistiska omvandling som, med Marx ord, tar sig uttryck i att "allt som är fast förflyktigas".<sup>17</sup> Ett genomgående drag i den moderna historien har varit hur människor i olika sociala positioner reagerat på ett snabb samhällsutveckling som hotat deras sociala, kulturella, ekonomiska och politiska trygghet, och förvandlat samhället till en främmande värld där de inte längre kan förlita

---

<sup>17</sup> Uttrycket baserar sig på några rader i Kommunistiska Manifestet, som blivit bevingade. De förtjänar att citeras i sitt sammanhang: "Den fortgående omvälvningen av produktionen, det oavbrutna skakandet av alla samhälleliga förhållanden, den eviga osäkerheten och rörelsen kännetecknar bourgeoisins epok gentemot alla andra. Alla fasta inrotade föreställningar och åskådningar upplöses, alla nybildade föråldras innan de hinner bli förbenade. Allt fast och beständigt förflyktigas, allt heligt profaneras, och människorna blir slutligen tvungna att betrakta sin levnadsställning och sina ömsesidiga förbindelser med nyktra ögon". Mer än något annat i Marx' verk är detta oavbrutet levande sanningar om våra villkor i det moderna samhället. Den sista meningen om hur detta kommer att påverka människor torde väl emellertid vara ett önsketänkande från Marx' sida i den optimistiska epok han levde – hela temat i denna text berättar ju om något annat.

sig på att ha en plats och ett värde. Så var det när det kapitalistiska lönearbetet slog sönder det patriarkaliska bysamhället på 1800-talet. Så var det när gamla seder och trosföreställningar maldes till grus av sekularisering, vetenskap och liberalism. Så var det när demokratisering och välfärdspolitik hotade borgerlighetens positioner, och så är det i högsta grad idag, i skuggan av globalisering och digitalisering av det fordristiska klassamhället.

Detta för oss till en nutida resentimentsfilosof, Wendy Brown.<sup>18</sup> Hon skiljer sig från de båda andra tänkare vi stiftat bekantskap med på så sätt att hon använder begreppet ur ett uttalat vänsterpolitiskt perspektiv.

Utgångspunkten för Wendy Browns syn på ressentiment är att i skuggan av globalisering och digitalisering går samhällets omvandling idag oerhört mycket snabbare än förr. Därigenom förlorar människor sin förankring i en historia som knyter samman deras förflutna med framtiden. Hon formulerar i det sammanhanget vad som kallas ”Browns paradox”, som hon lade fram i en bok från 2001 med den talande titeln *Politics out of History*. Så här presenterar hon den där:

*”Om allt som var fast förflyktigas under förra århundradet så sker dagens ekonomiska, sociala och teknologiska omvandlingar så snabbt att de knappt hinner stelna förrän de förvandlas till något annat. Detta vet vi mycket väl, och vi upprepar det ständigt och jämt för oss själva. Men vi vet inte så mycket om hur denna snabba förändringstakt förhåller sig till de historiska krafter som skapar och begränsar den, inte heller vilken framtid den förebådar oss /.../ När vi rör oss så hastigt utan att ha någon kontroll över och förutsägbarhet i det som sker, så framkallar mötet med såväl historia som framtid förvirring och oro. Till följd av detta upplever vi, arvtagare till ett radikalt avförtrollat universum, en starkare maktlöshet än människor gjort förr, detta trots att vi sitter på en global ordning som är mer genomsyrad av mänsklig makt än någonsin förr. (sid 138-39, min översättning)*

---

<sup>18</sup> Wendy Brown är förstås strängt taget ingen filosof. Hon är professor i statsvetenskap vid Berkley-universitetet i Californien.

Vi lever alltså i en tid som, på ett allmänt plan, genom globalisering och teknisk utveckling utvecklar *maximal mänsklig makt* över världen. Men samtidigt erfar vi på ett "lokalt" plan, i förhållande till de aktuella samhällseliga villkor vi är beroende av, en *maximal vanmakt*. De rimliga anspråk vi ställer på stabilitet och säkerhet i tillvaron visar sig gång på gång mötas av att den värld där människan blivit skapensens herre vänder oss ryggen. När människor på detta sätt kastas omkring i tillvaron av en omvärld som kör över dem i allt hastigare takt kan de reagera genom att ge upp de möjligheter de har att påverka sina villkor och underordna sig ett auktoritativt styre som lovar dem "ordning". Eller så inskränker de sitt handlingsutrymme inom snäva geografiska och sociala gränser och försöker upprätta en trång säkerhetszon med höga murar mot den hotande "stora världen" – murar som de inte kan undgå se vittra sönder omkring dem. Oavsett vilket vi väljer blir resultatet ett tillstånd som tömmer ut vår förmåga att handla på ett meningsfullt sätt.

Det är detta tillstånd som är utgångspunkten för Wendy Browns sätt att närma sig ressentimentsbegreppet.

Vid första ögonkastet kan man kanske uppfatta det som om ressentiment är ett universellt sätt att reagera på hastigheten i det moderna samhällets omvandling: vi lever ju alla i skuggan av den stora paradoxen. Men även om ingen helt kan undgå trycket från den paradoxala samexistensen mellan makt och vanmakt som den utövar, så reagerar inte alla med ressentiment, menar Brown. Avgörande är vilken position man intar i samhället. Kort sagt: hur vi förhåller oss till det moderna livets paradox mellan makt och vanmakt handlar i grund och botten om ojämlikhet – om i vilken grad vi tillhör de "anställningsbara" (i ordets mest vidsträckta bemärkelse).

Det finns sålunda de - "nyliberalerna" skriver Brown - som kastar sig på tåget utan att bekymra sig om destinationen, som bejakar och omfamnar osäkerheten och söker dra maximal nytta för egen del av dess snabbt förbiflygande frukter. De betraktar med visst förakt begäret efter stabilitet och säkerhet som ett eko från en förfluten värld. Andra – de "konservativa" - befinner sig visserligen i en trygg position men oroas av den sociala instabilitet som strukturuomvandlingen åstadkommer. De försöker mer eller mindre aggressivt befästa en aldrig så illusorisk bestående ordning. De reagerar inte själva med ressentiment, men appellerar till det ressentiment som påverkar de breda skikt i befolkningen som upplever sig ha tappat fotfästet. Detta i syfte att vinna stöd för en

auktoritär politik. Det är denna mekanism som driver på och ger ökad legitimitet åt de högerpopulistiska strömningarna i dagens värld.

Men Browns fokus är inte så mycket högerpopulismens drivkrafter som de former av nutida ressentiment som påverkar vänstern. Dess utveckling under de senaste 30-40 åren bekymrar henne. Hon menar att vänstern förlorat förmågan att forma en framtidsinriktad strategi som kan motverka vanmaktskänslorna inför samhällets snabba omvandling. Avsaknaden av ett sådant alternativ leder till en politisk handlingsförlamning som ger både de nyliberala och nykonservativa krafterna i tiden fritt spelrum. Hon pekar i sammanhanget särskilt ut två områden hon finner problematiska: dels identitetspolitikens allt starkare ställning, dels en tendens att "moralisera" istället för att bedriva politisk kamp.<sup>19</sup>

Identitetspolitik och moraliserande går hand i hand. Båda ger upphov till samma slag av politisk praktik. Utsattheten för samhälleliga missförhållanden och förtryck fragmentariserar, avhistoriseras och avpolitiserar, och följderna blir att motstånd och sökandet efter politiska alternativ hämmas och splittras. I avsaknad av analys av de ekonomiska och politiska maktstrukturer som formar och formar samhällsutvecklingen utvecklar man en samhällskritik som mest handlar om vad som *sägs* och vilka *attityder* som detta representerar, inte vad som *görs* och *varför*.

Identitetspolitiken präglas av detta fokus på diskurser och attityder genom att "naturalisera" dem, vilket förlamar kritisk samhällsdebatt. Bara den som är utsatt för den ena eller andra formen av förtryck kan veta och har rätten att tala. Andra är fundamentalt oförmögna att överskrida sin identitet, varför de är dömda att tala med kliven tunga. Som Brown mer abstrakt formulerar det bekanta identitetspolitiska sättet att tala om "vita medelålders medelklassmän": det "sätter likhetstecken mellan personer och subjektpositioner och mellan subjektpositioner och identiteter som i sin tur likställs med bestämda åskådningar och värden".

---

<sup>19</sup> Två av Browns texter i dessa ämnen finns översatta i tidskriften *Fronesis* nr 6-7 och 19-20 och sedan införda i urvalet *Att vinna framtiden åter* (Atlas Förlag) under titeln "Att hålla fast vid sin skada" (som framförallt handlar om identitetspolitik) och "Moralism som antipolitik".



Brown förnekar naturligtvis inte det förtryck och den utestängning som identitetspolitiken reagerar på. Det handlar ju om grupper ("kön, klass, etnicitet, sexualitet") som på olika sätt utsätts för marginalisering och öppen eller dold diskriminering. Deras historia förtigs eller förfalskas, deras särart förnekas eller nedvärderas och deras villkor präglas av diskriminering och osynliggörande.

Deras motdrag är kravet på *erkännande*, detta utifrån ett elementärt begär att få sitt egenvärde bekräftat och få en likvärdig plats i samhället. Detta må vara en naturlig reaktion, men när den transponeras till politisk strategi blir det problematiskt, menar Brown. Hon använder just ordet begär i sammanhanget, detta som ett uttryck för att hela identitetspolitiken präglas av en stark känslomässig laddning.

Här som i alla former av reaktioner på förtryck finns rikligt bränsle för ressentiment.

I identitetspolitiken tar det sig uttryck i en benägenhet att låsa fast sig i en historiskt förankrad och oföränderlig position som lidande, kränkt och orättvist behandlad. Samtidigt förblir man fången i den maktstruktur som orsakat de oförrätter man är utsatt för. Det lidande de medför har blivit en del av den identitet man vill värna och förstärka. Då fungerar inte ett historiskt perspektiv som en hjälp att förstå nuet i syfte att upplysa vägen till en bättre framtid, utan som ett hela tiden återupprepat drama som oavlåtet ropar på hämd (och andra uttryck inom ramen för ressentimentets känslspektrum). För att citera Brown: "Den politiska identiteten utformar sig själv och sina krav endast genom att befästa, upprepa, dramatisera och återinskriva sin oförrätt i politiken. Den kan inte frammana någon framtid varken för egen eller andras del, som triumferar över denna oförrätt". Den egna identiteten formas på så sätt mer av "begär till den egna underordningen" än av uppror mot den, för denna underordning förser en ständigt med yttre krafter att klandra för den vanmakt man upplever. Ens rättskänsla vänds i offermentalitet inåt och diffust riktad aggressivitet utåt istället för att aktivera politisk handling.

Ett annat reaktionsmönster som enligt Brown förbinder identitetspolitik med ressentiment har mer direkt koppling till sådant vi skrivit om ojämlikhetens socialpsykologi. På det sätt vi känner igen vid det här laget drivs identitetspolitiken av jämförelser inom ramen för en existerande värdehierarki, förankrad i klassamhällets ojämlikheter. I grund

och botten menar Brown att identitetspolitikens företrädare tenderar att medvetet eller omedvetet förhålla sig till och mäta sig mot ett medelklassideal. "Utestängningen" är en exkludering just från detta ideal, medan "erkännande" innebär rätten att innefattas i det. Detta leder lätt till att man upphöjer detta ideal som normen för ett gott samhälle. När man förnekas tillträde svarar man med ressentimentets typiska blandade känslor: ömsom manifesterar man sitt förakt och klassar ner medelklassidealet ("vita medelålders medelklassmän", återigen), ömsom kräver man rätten att inta en plats på deras pinne på samhällsstegen. Alltför ofta landar på så sätt identitetspolitikens jämlikhetsperspektiv i kravet på lika rättighet att göra karriär inom den rådande klass- och statusordningen.

Den andra sidan av Browns diagnos av nutidens "vänster-ressentiment" – tendensen att hemfalla åt moraliserande - var vi inne på redan i vårt inledande avsnitt om begreppets allmänna definitioner. Brown citerar Nietzsche: "ett maktlöst ursinne ger oundvikligen upphov till en moraliserande reaktion". När man vill brännmärka och avvisa förtryck utan att ha, kunskap, möjlighet eller vilja att bekämpa det reellt så moraliserar man, och motstånd reduceras till symbolhandlingar.

Hon knyter den moraliserande tendensen till påverkan från den postmodernistiska kulturdebattens tal om "de stora berättelsernas upplösning" - dvs att liberalismens och socialismens olika bilder av samhället som ett system *på väg* med en inneboende *riktning* krackellerat. Sådana "stora berättelser" har förut gjort det möjligt för oss att förankra våra villkor historiskt, att placera oss på ett visst stadium i en utveckling man kan förhålla sig till och påverka. När vi förlorar tron på något sådant har ytterligare en tung faktor adderats till den vanmakt Browns paradox berättar om. Vi kan inte längre urskilja vilka krafter som bär framåt eller bakåt i samtiden, vilka vi kan solidarisera oss med eller avskilja oss mot. Det finns inte längre några sanningar att söka i historien.

Istället är människorna hänvisade till att söka sin vägledning i individuella handlingsmaximer – i "moral" – och på motsvarande sätt förvandlas samhällskritiken till moraliserande. Förtryck personifieras i onda individer, vars ondska manifesteras i särskilda, moraliskt fördömliga handlingar. *Önskan* om en samhällsförändring må leva kvar, men bara som ett tunt skal kring ett sätt att omtala, kritisera och protestera som till natur är *statiskt* på ett sätt som liknar kampen mellan ont och gott i den religiösa idétraditionen. Uppmärksamheten riktas mot enskil-

da, lokala strider vars förbindelser med en större samhällsomvandling (något man slutat tala om) förblir höljda i dunkel.<sup>20</sup> Istället för att gifta samman det moraliskt rätta med det politiskt möjliga (utifrån en analys av samhällets aktuella förutsättningar), med de situationsbetingade anpassningar detta kräver, så utgår man ifrån att det som är moraliskt rätt alltid också måste vara politiskt möjligt – och blir oupphörligen besviken.

Eller också, som vi varit inne på, vill man bara vara i fred i en mur-omringad värld av blott personliga relationer. Man vill inte ha något med Makten att göra överhuvudtaget. Man vill värna en personlig autonomi utanför Maktens/systemets räckvidd. Man vill kunna leva som om "Systemet" inte finns. Men i denna självvalda passivitet kan man inte avhålla sig från att oupphörligen rikta förebråelser och beskyllningar mot den som handlar politiskt och därmed blir involverad i Makten. I den stora kampen mellan gott och ont placeras de definitionsmässigt i motsatt ringhörna gentemot "oss rättfärdiga" som befinner oss bland de drabbade. Man är *emot* väldigt mycket i världen, men *för* ytterst lite. Istället för att *verka i* historien moraliserar man *över* den. Ängsligt och motvilligt närmar man sig det politiska, och vänder på klacken så snart ens moraliserande jag känner att man börjar närma sig reell politisk påverkan.

Ett vanligt uttryck i sammanhang där den enskilde konfronteras med samhällelig maktutövning är "*kränkning*" – just däri tar sig de moderna formerna av ressentiment särskilt karaktäristiskt uttryck. Att värna den personliga integriteten mot kränkningar har blivit något av det nya sättet att formulera kravet på frihet från förtryck. Jurister som arbetar med rättstvister där människor vill väcka talan mot övergrepp från arbetsgivare eller myndigheter kan vittna om detta. Visst skulle man vilja rätta till en samhällelig orättvisa, en felaktig rättstillämpning eller regelverk. Men när detta nu ter sig omöjligt blir det som framförallt uppfyller drabbade människors sinnen och väcker deras passioner att man utsatts för en personlig kränkning, och kräver *upprättelse*. *Moralisk upprättelse*. Och, vilket är moraliserandets återstående nödlösning på

---

<sup>20</sup> Historien finns visserligen, men bara i form av människors minnen. Till den moraliserande världsbilden hör således också en historieuppfattning där man misstror alla andra berättelser än de enskilda vittnesmålen. Samma flykt ut ur historien som på politikens område för till moraliserandet för också från historien till biografien, till historien som individuellt öde, med den enskilde som historiens offer.

världens omoral: man kräver att någon ska straffas. Man efterlyser en syndabock att hämnas på.<sup>21</sup>

Den samhälleliga verkligheten, skriver Brown, rymmer en komplicerad väv av ömsesidiga beroendeförhållanden, motstridiga intressen och kedjereaktioner där varje handling får oavsiktliga och oöverblickbara konsekvenser. I en sådan värld är en politik enbart baserad på moraliska principer dömd att gå vilse i analytisk oförmåga och politisk vanmakt. Brist på förståelse och intresse för det kraftspel som formas av en politiskt, ekonomiskt och historiskt strukturerad värld leder till oförmåga att ingripa i en pågående händelseutveckling.

Brown anför sammanfattningsvis fyra utmärkande drag för det moderna ressentiment som det tar sig uttryck i en moraliserande antipolitik "out of history":

1. *Uppfattningen att "stå över" politikens maktstrider och det korrupperande inflytande de till sin natur har. Vilket leder till:*
2. *En slags defensiv belägringsmentalitet – hon använder begreppet "bekännande maktlöshet" – som förlamar den politiska handlingsförmågan. Det begär efter handling som likväl banar sig väg förmår bara förverkligas i gester, attityder och symbolhandlingar.*
3. *Identitetspolitiken ger rum för en "fragmentering" och "essensialisering" av det samhälleliga lidandet. Vilket leder till:*
4. *Oförmågan att formulera "ett nytt hegemoniskt projekt" – ett annat ord hon använder är "affirmativt kollektivt projekt" – dvs en strategi där de olika strider och konflikter man vill ingripa i kan bindas samman i en strävan efter en möjlig förändring av samhället som helhet.*

---

<sup>21</sup> Medias verklighetsbilder är som vanligt illustrativa. När det gäller att belysa samhälleliga missförhållanden har det här utvecklats en schablon som blivit så vanlig att den inte längre framstår som ett journalistiskt grepp. Men var och en som försökt intressera media för att ta upp ett ämne känner nog igen sig: Redaktionen vill praktiskt taget alltid ha ett tips om någon som är "drabbad", annars är det helt enkelt inte intressant att ta upp problemet. Sedan publiceras resultatet: en mindre, lite torr redogörelse för sakfrågan överskuggas av en stort uppslagen, illustrerad intervju, ett porträtt och ett vittnesmål: en kränkt människas berättelse. I grund och botten handlar det om att samhällsproblemet, "systemberättelsen" inte anses vara riktigt "verklig". Verklighet blir det först som personligt öde, som personlig kränkning.

Wendy Browns analyser av ressentiment i den moderna vänstern hämtar mycket av sina impulser från US-amerikansk debatt. I ett europeiskt perspektiv, där vänstern och dess jämlikhetsidéer på ett helt annat sätt varit förbunden med arbetarrörelsen, kommer delvis andra frågor i förgrunden. Här kan man inte tala om ressentiment utan beröra synen på företeelser som klasshat, klasskänsla och klassmedvetenhet. Detta blir temat för vårt nästa, avslutande avsnitt.

#### 4. Ressentiment och klass

I de identitetspolitiska diskussionerna om klass-etnicitet-kön-sexualitet finns visserligen alltid klass med. Men dess plats och innebörd analyseras sällan närmare på samma sätt som de övriga beståndsdelarna i den intersektionella matrisen. Framförallt saknas oftast den materialistiska ansats som handlar om hur ekonomisk fördelning, sociala och kulturella relationer och maktförhållanden präglas av produktion, arbetsorganisation och arbetsmarknad. En sådan ansats skulle utan tvivel skulle öka möjligheten att förstå hur olika former av ojämlikhet, uteslutning och inneslutning hänger samman, och vilka krafter som påverkar dem.

I mer traditionalistiska vänsterkretsar står klass mer i centrum. Klass har också, som vi varit inne på, spelat en central roll i ressentimentsbegreppets historia. Även om det ofta varit underförstått har det tagits för givet att det är framförallt i arbetarklassen ressentiment frodas. De flesta sätten att reagera på förtryck, missförhållanden och orättvisor som den givit prov på har etiketterats som ressentimentet. Hos Scheler, liksom naturligtvis hos de amerikanska neokonservativa, är i själva verket hela jämlikhetstanken ett uttryck för ressentiment. Samma synsätt genljuder då folkpartiledaren Björklund talar om "den svenska avundsjukan". Att det är i arbetarklassen som Jantelagen förhärskar tas för det mesta också för givet i kulturdebatten. Att det skulle kunna finnas något sådant som "ressentiment von oben" är här en fullständigt främmande föreställning.

Från andra hållet har man i vänsterkretsar ofta talat om klasskänsla och till och med klasshat som progressiva, konstruktiva kraftkällor i kampen för rättvisa. Tankegången är att detta inte nödvändigtvis är negativa känslor av den karaktär som vi tillskrivit ressentiment i det föregående. Det är åtminstone potentiellt något positivt och uppbyggligt: en energikälla i kampen för ett mer jämlikt samhälle. Klasskänslan stärker självkänslan och klasshatet eldar till handling. Detta perspektiv på vårt ämne ställer oss inför frågan om reaktioner som vid första ögonkastet ter sig som ressentiment – så kan ju utan tvivel både klasskänsla och alldeles särskilt klasshat uppfattas – kan förändras från något för samhälle och individ utvecklingshämmande och nedbrytande till en uppbygglig kraft, och hur det i så fall kan ske.

Denna fråga har nog faktiskt spelat en ganska stor roll i arbetarrörelsens organisationssträvanden under 1900-talet och i de olika taktiska idéer som tillämpats, även om begreppet ressentiment varit frånvarande i dessa diskussioner.

Med marxistiskt språkbruk rör vi oss här in i den svårgripbara terrängen mellan objektivt läge och subjektivt medvetande i klassamhället. Redan Marx på sin tid laborerade med olika begrepp som försökte ringa in denna terräng. Han talade exempelvis om hur traditionen från döda släktled trycker som en mardröm på de levandes hjärna<sup>22</sup> och producerade ett "falskt medvetande" som fördunklar deras förmåga att orientera sig i det rådande samhällets intressemotsättningar. Mer känd är kanske den skillnad han gjorde mellan "klass i sig" och "klass för sig". "Klass i sig" representerade en lägre form av medvetenhet där man även om man lever i en ekonomisk och social situation som man delar med andra människor inte ser sig ha någon med dem gemensam sak att tillvarata och någon gemensam fiende att bekämpa.<sup>23</sup> "Klass för sig" uppstår då man är medveten om att man är en del av ett kollektiv med gemensamma intressen, och deltar i en kamp för att göra dessa intressen gällande i samhället.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Uttrycket återfinns i de magnifika inledningsraderna till hans skrift om de franska revolutionsrörelserna år 1848, *Louis Bonapartes 18:e Brumaire*.

<sup>23</sup> Att förbli på den nivån menade han exempelvis var småböndernas öde som underklass i såväl det feodala som det kapitalistiska samhället. I mer sentida vänsterteorier har ofta den moderna medelklassen placerats i motsvarande position.

<sup>24</sup> Marx introducerar terminologin i *Filosofins elände*, där han på sid 186 skriver: "De ekonomiska förhållandena har till en början förvandlat massan av befolkningen till arbetare. Kapitalets välde har för dem skapat en gemensam situation, gemensamma intressen. Så är denna massa gentemot kapitalet redan en klass, ehuru inte

I detta schema är det lätt att placera in klasskänsla och klasshat som sociala reaktionsmönster i en gränzson till ressentiment, inom de lägre former av medvetenhet som ryms i en "klass i sig", därtill tyngda av maran från döda släktled. Förvandlingen till "klass för sig" framstår i sin tur som vägen att övervinna alla drag av ressentiment i reaktionen på samhällets klassorättvisor.

Steget från "klass i sig" till "klass för sig" var som sagt föremål för mycket diskussioner i det tidiga 1900-talets arbetarrörelsen, som i den meningen ägnade mycket tankemöda åt vår fråga om klasssamhällets socialpsykologi. En extremposition i frågan intogs av Lenin, som i sin partiteori i elitistiskt nit spände klassmedvetenhetens båge till bristningsgränsen. I den klassiska skriften i ämnet, *Vad bör göras?* från 1903, skrev han: "Arbetarmassornas medvetenhet kan inte vara ett verkligt klassmedvetande om inte arbetarna lär sig att på basis av konkreta och framförallt dagsviktiga politiska fakta och händelser iaktta *alla* andra samhällsklasser och *alla* yttringar av dessa klassers intellektuella, moraliska och politiska liv; om de inte lär sig att i praktiken tillämpa den materiella analysen och den materialistiska värderingen av *alla* sidor i verksamheten och livet hos *alla* klasser, skikt och grupper av befolkningen. Den som riktar arbetarklassens uppmärksamhet, iakttagelse och medvetenhet uteslutande eller ens huvudsakligen på den själv – han är ingen socialdemokrat, ty arbetarklassens kännedom om sig själv är oskiljaktligt förknippad med en ...inte så mycket teoretisk som en på grund av erfarenheterna från det politiska livet vunnen uppfattning om förhållandet mellan *alla* klasser i det moderna samhället".

Här har vi uppenbarligen hamnat i något som närmast ter sig som ett sociologiskt seminarierum där den allmäktige professorn Partiet undervisar de fåkunniga. Lenins svar på hur man ska överbrygga klyftan mellan objektivt och subjektivt, mellan klasskänsla och klassmedvetenhet, var att det bara kan ske genom ett slags utifrån åstadkommet språng – utifrån, dvs genom partiets ledning, i kraft av dess besittning av en vetenskaplig kunskap om samhällets utvecklingslagar.

Sådant ger vi inte mycket för, efter erfarenheterna av 1900-talets kommunism. Man kan nog heller inte blunda för att ett (av flera, förstås) inslag i dess blodiga historia handlar just om ressentiment. Mycket av kommunismens brott handlar inte bara om partiernas ledargarnityr och deras ideologi, utan också om en folklig massbas som i ett givet läge gripes av klasshat törstade efter hämd mot "klassfienden" (därtill förstås ibland, men ingalunda alltid, uppmuntrad uppifrån). Till och från under arbetarrörelsens historia har drömmen om det stora klasskriget blossat upp, då gångna oförrätter äntligen ska hämnas och hög ska förvandlas till låg och låg till hög. Som ställföreträdande hämnare har också intellektuella underblåst sådana drömmar. Visst handlar på så sätt ofta det sätt man i vänstern i positiva ordalag talat om klasskänsla och klasshat om att uppmuntra ressentiment.

Hela det förenklade och schablonartade sätt varpå man i början av förra århundradet talade om klasstillhörighet och klassmedvetenhet ter sig numera smått föråldrat. Marx beskrivning av själva utgångsläget för en "klass i sig" – ett samhälle där kapitalets välde skapat en gemensam situation och gemensamma intressen för det arbetande folket – stämmer dåligt med det klassamhälle vi ser omkring oss idag, som karaktäriseras av social fragmentisering och spritt missnöje som bara förefaller kunna leda till det Marx kallade "partiella koalitioner". Den gemenskapande kraft som Marx såg i förlängningen av en alltmer utpräglad tudelning av det kapitalistiska klassamhället ter sig avlägsen. I vilken grad detta är ett bestående tillstånd eller ej vet vi inte, men det är utan tvivel särskilt detta som gör att den klassiska socialistiska diskussionen ter sig en smula nattstånden.

Idag vet vi också att det inte finns någon nödvändig, omedelbar förbindelse mellan klassamhälle och klasspolitik, mellan klasstillhörighet och politisk och kulturell fysionomi. Och vi vet – detta är ju trots allt vad hela diskussionen om ressentiment lär oss – att klasskänsla och klasshat lika gärna som en mobiliserande kan vara en passiviserande kraft, som dränerar människor på politisk energi eller förvrider hela den samhälliga verklighetsuppfattningen – där den inte går i ledband hos den "proletariatets diktatur" som lovar att öppna den subalternas hämdens portar på vid gavel. Det vi apropå identitetspolitiken var inne på – hur ressentiment låser in människor i statiska positioner och givna roller – gäller fullt ut också om klasskänsla och klasshat.



I den komplexa väv av inbördes beroendeförhållanden som det moderna samhället utgör kan det inte bli annat än ressentiment att i klasskänslans namn ställa ett inlevelserikt (och därmed begränsat) vi mot ett diffust de. Istället ökar kraven på rationella överväganden kring hur skilda intressen och identiteter ska kunna *vävas samman*. Möjligheterna att kunna göra sådana överväganden ökar i ett mer jämlikt samhälle där människor med olika ställning och bakgrund möts och blandas. Det segregerade och fragmenterade klassamhället är dömt att fortsätta att plågas av ressentiment, såväl "von unten" som "von oben".

Detta hindrar inte att det i den socialistiska traditionen kan finnas något att lära när det gäller förhållningssättet till detta. Våra ovan relaterade "ressentimentsfilosofer" presenterade ju en utpräglad endimensionell och statisk bild av företeelsen. Schelers enda positiva utväg ur ressentimentets inåtvända bitterhet och utåtvända hämdlystnad var att man finner sig i sin lott och i kristlig kärlek söker tröst "inåt", i det egenvärde som den gudomliga nåden försett oss alla med. Den socialistiska traditionens föreställningar om en utveckling av "klass i sig" till "klass för sig" pekar mot att det i de undertryckta och ofrias ressentiment kan finns frön till något positivt - en kraftkälla i kampen för jämlikhet. All historisk erfarenhet pekar på att kravet på ökad jämlikhet bara kan vinna kraft om det drivs fram av starka krafter underifrån i samhället. Det är därifrån orättvisorna syns. Den erfarenhetsburna medvetenheten om orättvisa har en oavvislig skärpa som en mer abstrakt strävan efter rättvisa aldrig kan uppnå. Kanske positiva krafter också kan utvinnas också på sådana områden av resentmentets känslspektrum som nationalism och identitetspolitik. Men vad det då handlar om är att *övertvinna* ressentimentet och *omforma* det till något annat: en universell jämlikhetsnorm som binder klasser, skilt, identiteter, etniciteter och nationaliteter samman.

Anders Nilsson och jag var inne på denna tanke i *Jämlikhetsnormen* då vi skrev: "Vi har ju inte svårt att tänka oss att vi kan öva upp och förfina vårt förnuft. Varför skulle vi inte också kunna förfina våra förnimmelser, våra känslor, vår uppmärksamhet och vår urskiljningsförmåga?"

På så sätt skulle vi också kunna uppöva den 'moraliska känslighet' som har så stor betydelse för hur vi reagerar på orättvisor och ojämlikhet".<sup>25</sup>

Detta förutsätter att man lyfter blicken från den egna naveln - från förtrycket mot en själv och den grupp man tillhör, från den orättvisa man är drabbad av, från den underlägsenhet man upplever - och vänder blicken mot hela samhällets väv av ojämlika relationer, och hur alla klasser och skikt, grupper och identiteter är insnärjda i dem.

När Nietzsche och Scheler talar om ressentiment är det självklart att det är något förkastligt som vi som individer, grupper och samhällen måste bekämpa och göra oss fria ifrån. Men samtidigt framställs det som ett oundvikligt inslag i människans samhälleliga villkor, som alltid i viss utsträckning måste präglas av ojämlikheter mellan styrande och styrda, starka och svaga. Samma bild ger Wendy Brown i sin diagnos av det ressentiment som frodas i spåren av den globaliserade kapitalismens paradoxala sammanvävning av maximal makt och maximal vanmakt: det är ett nödvändigt inslag i den luft vi andas i det senmoderna samhället. I så fall är den uppgiften vi borde ställa oss hur vi ska kunna lära oss att leva med det och undvika dess destruktiva uttryck. Då framstår klasshat och identitetspolitik som ett nödvändigt ont, en socialpsykologisk realitet som det gäller att handskas med, något som emellertid blir svårare och svårare ju mer ojämlikt samhället är.

Det är en historisk erfarenhet att förtryckta klasser och grupper i ett första steg måste erkänna och identifiera det förtryck man själv lider under, avgränsa sin gemenskap och identifiera en motståndare. Här kan det känslspektrum som ressentimentet ringar in rentav tjäna som ett stöd och en orienteringspunkt.<sup>26</sup> I ett appendix nedan ska vi titta närmare på den moderna synen på förhållandet mellan passion och förnuft, där känslorna betraktas som en del av människors kognitiva processer. Känslor av ressentiment uppstår inte i ett tomrum. De drivs av och kan rentav sägas *informera* oss om reella samhällsproblem vi

---

<sup>25</sup> När det gäller frågan om var kraftkällan till en sådan "moralisk utvecklingsprocess" finns att söka förde vi ett resonemang om det nödvändiga samspelet mellan formella och informella institutioner och moralisk ordning - se sid 276 ff.

<sup>26</sup> Tyngdpunktsförskjutningar i arbetarrörelsens agitation kan illustrera detta. I ett inledande skede - exempelvis hos August Palm - spelade denna agitation framförallt på vrede och hat mot överheten. I ett senare skede - ungefär sedan 30-talet - har man i större utsträckning appellerat till andra känslor: trygghet, omsorg, samhörighet och samverkan.

konfronteras med, och då framförallt om ojämlikhet, sociala orättvisor och maktövergrepp.

Det är i det perspektivet som ressentiment rentav kan fungera som en första impuls och energikälla för kamp för sociala reformer. Men det förutsätter ett steg två där hatet riktas mot klassamhället *som helhet*, mot dess värdehierarkier och tusen former av över- och underordning, och mot alla de krafter som leder till ojämlikheterna fördjupas. Här finns många vänner och många fiender, och man kan också bli vän eller fiende till sig själv beroende på hur man förmår överblicka detta större slagfält. Det är nödvändigt med ett tredje steg: att det i det samhälle man lever i finns politiska krafter som förmår utforma en trovärdig strategi för hur kampen mot dessa tusen former av ojämlikhet kan *bindas samman*.<sup>27</sup>

## 5. Appendix: Tanke och känsla

Rubrikens ämne är sedan urminnes tider en av filosofins och på senare tid även neurovetenskapens huvudfrågor. Som sådant är det alltför stort för att vi ska kunna mer än antydningvis kunna penetrera det här. Men viss inblick kan ändå behövas med tanke på att vårt ämne – ressentiment – i så stor utsträckning handlar om känslor, samtidigt som jag på slutet kom in på att det är nödvändigt att sudda i de traditionella gränserna mellan tanke och känsla, rationalitet och passion. Härvidlag befinner vi oss som vi ska se i högsta grad i fas med hur uppfattningarna håller på att skifta idag.

Vår vardagsförståelse av vad känslor är och i vilket förhållande de står till tanke och förnuft är djupt påverkat av en västerländsk filosofisk tradition som går tillbaka till Platon, men också levt starkt i kristendomen. I denna tradition förknippas känslorna med kroppen och förnuftet med själen. Det gäller att odla själen och hålla känslorna i styr: känslorna är något förnuftet måste *tygla*. Uppdelningen av människans psyke i en

---

<sup>27</sup> Detta perspektiv diskuteras flerstädes i Nilsson & Nyström *Jämlikhetsnormen*, både politiskt i anslutning till frågan om systemet för kollektiv riskhantering som tas upp i kapitlet "Ett nytt institutionellt ramverk" sid 199ff, dels i den syn på universaliseringen av jämlikhetsbegreppet som förs i bokens avslutande kapitel sid 316ff.

känslösfär och en tankesfär med förnuftet i högsätet har en mycket stark historisk förankring i västerländskt tankeliv sedan mycket långt tid.

Ur detta perspektiv, där känslorna liknades vid en vildvuxen trädgård för förnuftet att ansa, har gjorts upprepade försök att sortera upp och kategorisera känslolivet för att underlätta känslotukten. Den tidig-medeltida tänkaren Augustinus skilde således mellan fyra passioner: begär, fruktan, glädje och sorg. 1600-talsfilosofen Descartes urskiljde sex: förundran, kärlek, hat, begär, glädje och sorg. Men han tilldelade dem också underavdelningar så antalet känslor till slut blev hela 40. På 1700-talet lade man stor möda på att koppla samman känslorna med bestämda fysionomier, och tilldelade varje känsla en passande grimasch. Under naturvetenskapligt inflytande gavs känslolivets nomenklatur under 1800-talet en mer naturvetenskapligt-teknisk och klinisk språkskrud, och man talade om sådant som drift, reflex, instinkt, affekt, emotion osv. Freud, eller i alla fall hans efterföljare, gjorde ett nytt försök att sortera upp ämnet genom att förankra känslorna i "det undermedvetna" och tankelivet i "överjaget".

Genomgående i hela denna historia är inriktningen på individen: känslor är något som utspelar sig i människors inre och bär vittnesbörd om den enskilde, inte om världen. Känslorna rör sig inom individen, medan tankarna rör sig i världen. Att studera känslor är att "psykologisera", ibland uttalat med smått nedlåtande ton.

Under senare tid har emellertid känslolivet fått en renässans som ett betydelsbärande ämne på en rad områden där det förut varit bannlyst eller ignorerat. Även på ett utpräglat "känslöst" område som *national-ekonomi* ("räknenissarnas" territorium) har man börjat intressera sig mer och mer för ämnet. Ekonomer som studerar konjunkturutvecklingen fäster stor vikt vid betydelsen av människors förväntningar (och hur de anpassar sina förväntningar på ett sätt som sägs omintetgöra makroekonomisk styrning). Passion, entusiasm och kreativitet betraktas som tunga tillväxtfaktorer och varor och tjänster paketeras alltmer i känslor. Tjänstemarknadens tillväxt i sig, med dess beroende av direkta och personliga relationer mellan leverantör och kund, verkar i sig i samma riktning. Den så kallade "upplevelsemarknaden" blir allt viktigare som efterfrågefaktor. De moderna PR-makarna på rese- kläd- och andra konsumtionsmarknaderna säljer inte bara produkter utan också den "känsla" som de sägs skapa hos köparen. Relationsmarknadsföringen försöker forma en upplevelse av gemenskap och solidaritet hos kunden

med de företag hen anlitar. Inom den snabbt växande disciplinen *beteendekonomi* angriper man själva fundamentet för den nyklassiska ekonomin, nämligen föreställningen om människan som *homo oeconomicus*, som utifrån fullständig information fattar rationella beslut i syfte att maximera sin egennytta. Istället utmärks människors beteende och val av brist på information och begränsad rationalitet, vilket ger stort rum för känslomässiga impulser och inflytanden som i stor utsträckning verkar på ett omedvetet plan.<sup>28</sup>

Hur *politiken* i mottagarlägret formas av samma "emotionaliserande" krafter bland nationalisterna, minoriteterna, fundamentalisterna och revanšisterna har vi ju varit inne på. Men också politikens avsändarvärld påverkas. Ett uttryck för detta är den växande betydelse som en växande skara marknadsföringsexperter fått, som på basis av alltmer förfinade opinionsundersökningar och fokusgrupper formar partierna och regeringarnas politik.<sup>29</sup>

*Media* speglar alltmer världens krishärdar i form av rapporter om hur "stämningen" är, och människor på gatan tillfrågas hur de "upplever" det som sker. Också *vardagslivet* präglas. När vi träffas frågar vi om "hur vi har det", och i kriser och trångmål uppmanar vi varandra att "lyssna på våra känslor". På andra kanten, bland *neurovetenskaparna, kognitionsforskarna och filosoferna* har, som vi ska se, känslornas betydelse för kognition, etik och moral väckt stadigt ökande intresse.

Samtidigt finns det paradoxalt nog de som talar om vår tid som en "post-emotionell era"<sup>30</sup>. Det finns en ganska utbredd civilisationskritik som går ut på att vi inte längre har "kontakt med våra känslor" på samma sätt som förr. I den moderna verbala och förnuftsstyrda civilisationen där vi överallt är utsatta för inflytanden från krafter som vill manipulera oss och "spela på våra känslor", sägs dessa ha förytligats, förkonstligats

---

<sup>28</sup> Den amerikanske socialpsykologen och nobelpristagaren Daniel Kahnemans bok "Tänka snabbt och långsamt" är den kanske mest kände exponenten för den nya beteendekonomin. Han skärskådar den bräckliga mänskliga rationaliteten, och varnar för vår tendens att tro att vi ser allt som finns att se. Hellre än att vänta på fakta från ett bredare spektrum skyndar vi att brodera ut det vi urskiljer i det omedelbara synfältet, och drar generella slutsatser utifrån enskilda exempel. Har vi inget svar byter vi ut den svåra frågan mot en enklare. Allt för att uppnå den känsla av kontroll och behärskning av vår komplicerade värld som är mer eller mindre nödvändig för att leva i den utan alltför stor ansträngning. Det är mänskligt, menar Khaneman, problemet är att vi bortser från det i alla de sammanhang där vi utgår från att den enskilde agerar rationellt.

<sup>29</sup> Om den politiska kulturen som detta format skriver Anders Nilsson och jag i "Behovet av fakta på marken – om idépolitik och reformism", vårt bidrag i vänboken till Anne-Marie Lindgren 70 år, *På toppen av tidens våg*.

<sup>30</sup> Sjezan Mestrovic': Post Emotional Society.

och förtingligats. Känslorna har rent av blivit en vara på en marknad. I den moderna självhjälpakulturen tränas vi alltmer systematiskt i att själva manipulera känslolivet. Under parollen "tänkt positivt!" manas vi att föreställa oss känslor vi inte har eller att forma om fula känslor till något vackrare i någon slags kosmetiskt kirurgi på känslolivets område av samma slag som vi använder för att räta ut en krokig näsa eller förstora ett bröst. Och hur rätt beteendeekonomerna än må ha i sin analys av det ekonomiska förnuftets begränsningar, så är det likväl så att vi i den utvecklade kapitalistiska marknadsekonomin systematiskt, dagligen och stundligen, *fostras* att orientera oss genom rationella nyttokalkyler och därvidlag hålla våra känslor i styr.

Underförstått: annorlunda var det förr då känslorna var mer genuina, intensiva och omedelbara. Detta är egentligen en gammal civilisationskritisk tradition som beledsagat kapitalismens hela historia, exempelvis i 1800-tals sociologen Ferdinand Tönnies motsatsställning mellan forna tiders intima "Gemeinschaft" och det moderna samhällets kylslagna "Gesellschaft". I negativ tolkning talar man om en känslolivets utarmning som en metafor för samhällets. I mer positiv anda talar man om denna utarmning som priset för civilisatoriska framsteg. Mer neutralt talar den franske sociologen Bourdieu om förmågan att kunna regissera sina känslor och hantera dem instrumentellt som ett vapen i "distinktionens" konst, dvs det sätt varpå olika klasser och skikt genom beteende, attityd, smak och stil avgränsar sig från andra (framförallt "nedåt" på samhällsstegen). (Bourdieus tankar i det ämnet har överhuvudtaget starka anknytningar till vårt ämne, ojämlikhetens socialpsykologi).

Andra moderna samhällsforskare – Anthony Giddens, Ulrich Beck, Thomas Ziehe – ansluter sig också till bilden av en växande känslökyla i det moderna samhället när de talar om att vi lever i ett alltmer *reflexivt* samhälle. Vi har försetts med helt andra möjligheter än förr att iaktta oss själva i förhållande till omvärlden och forma ständigt nya "berättelser" om vilka vi är – "forma vår identitet", och därmed modellera vårt känsloliv.

På så sätt kan man säga att känslolivet ömsom laddas upp, ömsom laddas ur i dagens människosyn. Men oavsett om man lägger tyngdpunkten på ena eller andra polen är det samlade resultatet att den traditionella uppdelning mellan kropp och själ som behärskat västerländsk åskådning alltsedan Platon håller på att lösas upp. Det går inte längre att förstå tankar, trosföreställningar och rationella överväganden som något yttre,

fristående från det inre, våra kroppsliga känslor - tankevärlden som något som formas separat i känslösfärens övervåning. Osäkerheten på detta område öppnar för ett synsätt där tanke och känsla tvärtom framstår som sammanflätade i människors varseblivning. I praktiken betyder det att känslolivets betydelse uppgraderas. Känslorna är i lika hög grad som tankarna verksamma i det sätt varpå vi skapar mening i tillvaron, får världen att angå oss och bli möjlig att orientera sig i.

Vad den moderna neurovetenskapen lär oss är att det inte är så, som de olika teorierna om reflexivitet ibland verkar förutsätta, att känslan är något primärt som vi i efterhand, i en tolkningsprocess reflekterar *över*. Känslorna kan lika gärna sägas utgöra basen för våra reflektioner och styra de banor de rör sig i. Det går inte att säga att först kommer det ena, sedan det andra i det slag av lineär kedja mellan orsak och verkan som vi gärna vill upprätta för att förstå världen. Istället modifierar tanke och känsla varandra i en cirkulär process av ömsesidig påverkan. I det sammanhanget kan man inte nog understryka känslolivets "blandade" karaktär: känslorna är alltid mångtydiga och motstridiga, hur vi än anstränger oss för att sortera upp dem i olika fack.

Har känslorna någon särskild roll att spela i den väv av toner som är vårt livs konsert, så är det genom deras förmåga att skapa *närvaro*. Den franske filosofen Merleau-Ponty uttrycker det som att "känslan inte skänker oss sanningar, som geometrin, utan närvaro" – en närvaro som i sin tur skapar en *handlingsberedskap*. Det finns en etymologisk koppling här i ordet *emotioner*. Känslorna har en förmåga att med en helt annan kraft än tanke och tro *sätta oss i rörelse* ("motion") - få oss att handla.

Samtidigt finns det anledning att påminna oss om den distinktion vi ovan gjort mellan "mood" och "emotion". Vissa känslor växlar snabbt över i andra, medan andra kan fastna i patologiska låsningar där långvariga, diffusa och ofokuserade känslor gradvis kan föra oss in i en permanent sinnesstämning. Den fungerar som ett filter som när den väl kommit att dominera vår varseblivning färgar allt vi ser och är med om i samma färg – inklusive det vi tänker och tror om oss själva och vår omgivning.

Ressentiment är just ett sådant filter.

Moderna hjärnforskare neurovetenskapliga forskare som Antonio Damasio ger stöd åt idén att känslor samtidigt som de avläser sinnesförnimmelser i kroppen också rymmer både tankar och omdömen. Han beskriver hur intryck utifrån når hjärnan via två parallella vägar. Dels genom det limbiska systemet som är kopplat till fysiska tillstånd som andning och puls, dels den högre hjärnbarken där vi formar tankar. Dessa två samverkar på ett *fundamentalt sammanvävt* sätt. Som Damasio skriver i sin bok *Descartes misstag – känsla, förnuft och den mänskliga hjärnan* från år 1994: "Medvetandet måste återföras från positionen av immateriell tanke till de biologiska livsprocessernas rike, och länkas samman med en hel och odelad organism där kropp och hjärna samverkar och tillsammans integrerar med en fysisk och social omgivning". (sid 279). Han betonar att det finns mycket kvar att utforska här, men vågar sig ändå i en senare text ("På spaning efter Spinoza" från 2003) lägga fram en provisorisk definition av vad känslor skulle kunna vara: "En känsla är perceptionen av ett visst tillstånd i kroppen tillsammans med perceptionen av ett visst sätt att tänka och av tankar som rymmer vissa teman". Meningens avslutande tillägg - tankarnas förbundenhet med vissa "teman" - knyter vad jag förstår förståelsen av människans medvetande också till en tredje faktor, nämligen den kultur människan lever i – vanor, associationsmönster, referensramar etc. Känslor är alltså sammanvävda såväl med omdömen som med det större sociala och historiska sammanhang människor lever i – med deras kultur.

Att förstå känslor i termer av föreställningar och tolkningar (och tvärtom) är grundtanken i modern kognitionsteori, närmare bestämt med den forskningsgren på området som benämns *kognitiv emotions-teori*, som just studerar hur känslor är involverade i, både styr och styrs av idéer, trosföreställningar och andra kognitiva processer som vi brukat hänföra till en exklusiv plats i tankelivet. I ett inledande skede, exempelvis hos den amerikanske filosofen Robert Solomon, låg tyngdpunkten på tankens förmåga att kontrollera, behärska och styra över känslorna. Senare har den förskjutits i motsatt riktning. Tolknigen av intryck och situationer man ställs inför sker ofta blixtnabbt och automatiskt innan vi hinner bearbeta informationen medvetet, dvs på detta område liksom inom beteendekonomin tenderar man alltmer att anse att vi är mindre rationella än vi tror.



Den kognitiva emotionsteorin är vägledande för den kognitiva beteendeterapin (KBT), som fått stor plats i nutida själavård. Även den utsätts i och för sig för kritik för alltför stor tilltro till mänsklig rationalitet. "Kognitivisterna" kritiserar sålunda för att reducera känslor till tankar och på så vis "överintellektualisera" känslolivet. Det finns också trådar som förbinder KBT med självhjälpskulturens överdrivna föreställningar om att vad vi tänker och hur vi tänker kan styra vad vi känner och hur vi mår.

En vanlig KBT-rekommendation är att du kan göra dig mindre sårbar genom att fokusera på det du kan påverka och försöka bortse från det som ligger utanför din kontroll. Det liknar sådant vi varit inne på förut i denna text – mentalhjälskampanjens målsättning att göra människor mer anpassliga, eller (långt ner i botten) Luthers kallelsetik, med dess budskap att bejaka den pinne på samhällsstegen man blivit placerad på. Idén om att fokusera på det du kan kontrollera och påverka har kritiserats som en filosofi för de starka, dvs de som redan i utgångsläget är i position att kontrollera rätt mycket, medan de som är mångfaldigt beroende av sådant de inte kan kontrollera lämnas i sticket – vi återförs igen till vårt ojämlikhetstema. Uppmaningen att bortse från det man inte kan kontrollera är orealistisk för de flesta människor, och leder till känslomässig förflackning, skriver den amerikanska filosofen Matha Nussbaum, som mer kan de flesta i den branschen betonat hur känsla och tanke hänger samman i människors livsvärld.<sup>31</sup> Idén att medvetet sträva efter att inskränka sitt synfält till det man kan påverka och kontrollera leder till politisk passivitet och en egentillverkad inskränkning av individens möjlighetssfär, menar hon.<sup>32</sup>

Mer slagordsmässigt har dessa och andra nya synsätt på förhållandet mellan tanke och känsla uttryckts genom begreppet *emotionell intelligens*. Det lanserades på 1990-talet av den amerikanske psykologen och vetenskapsjournalisten Daniel Goleman i boken "Känslans intelligens". Han konstruerade rentav ett test som sades kunna mäta den emotionella intelligensen (EQ) på samma sätt som i traditionella intelligenstest (IQ), något som emellertid snart visade sig omöjligt. Begreppet har icke desto

---

<sup>31</sup> *Känslans skärpa och tankens inlevelse* är den talande titeln på en på svenska utgiven Nussbaum-antologi. Hennes filosofi presenteras kortfattat i Nilsson & Nyström *Jämlikhetsnormen* sid 280ff.

<sup>32</sup> Samtidigt kan man ju inte bortse från att det finns ett korn av sanning i tesen att man bör inskränka sitt synfält inom "det möjligas gräns" – för att ta ett exempel från det personliga planet: stigande ålder sätter gränser som man gör klokt att inte överskrida. I viss utsträckning gäller det också sociala positioner, för att nu inte tala om sjukdomar och handikapp.

mindre haft stor betydelse i allt från olika projekt mot droger och mobbning, i barnuppfostran och sist men inte minst i modern ledarskapsutbildning.

När dessa nya synsätt transformerats ned på managements-, självhjälps- och coachingnivå är det lätt att ironisera i ungefär samma anda som vänsterdebattörerna på 1960-talet ironiserade över mentalhälsokampanjen. Men tänker man ett varv till anar man att hela detta nyväckta intresse för sambandet mellan tanke och känsla har djupare rötter än en konsultbransch på jakt efter en marknad eller en medikalisering av sociala orättvisor och missförhållanden. Brottningen med detta problem, och det omtänkande som pågår, drivs fram av utvecklingen av den moderna produktionen och det moderna arbetslivet.

Produktion av varor vävs idag samman med tjänsteproduktion i "dragande" arbetsprocesser som blir mer och mer beroende av samarbetsrelationer och personliga relationer mellan producenter och konsumenter. I modern, avancerad produktion kan människor allt mindre styras genom mekaniserade rutiner och detaljerade instruktioner – eller rättare sagt: det slaget av arbeten automatiseras genom en alltmer avancerad digital teknik och kopieras lätt i den globala konkurrensen. I motsvarande mån ökar beroende av det slag av kunskaper och kognitiva processer som är innovativa och oupplösligt knutna till personer och arbetsgemenskaper – och därmed till den "känslomässiga ton" på arbetsplatsen som "fyller omgivningen med värden och ger riktning åt våra tankar", som kognitionsforskaren Peter Gärdenfors skriver<sup>33</sup>. Att främja sådana processer handlar både om tanke och känsla, vare sig vi talar om detta ur arbetsgivarens synvinkel eller i en diskussion om hur arbetslivet ska kunna utvecklas för att rymma större frihet och utvecklingsmöjligheter för de anställda. Nytankandet på området började

---

<sup>33</sup> Peter Gärdenfors: *Lusten att förstå – om lärande på människans villkor* sid 84. Begreppet EQ ligger nära ett annat modernt buzzword som på samma tilldelar känslorna en plats som källa till kunskap och orientering i världen - *social kompetens*. Peter Gärdenfors' föreslår att den handlar om fem funktioner:

- Inlevelse i andras känslor
- Inlevelse i andras uppmärksamhet
- Inlevelse i andras önsknningar
- Inledelse i andras avsikter
- Inlevelse i andras kunskap, dvs att förstå vad den andre inte förstår

redan i diskussionen om tyst kunskap i arbetslivet under 1900-talets slut.<sup>34</sup>

Man kan lägga märke till att sådana kompetenser, alltmer viktiga inte bara i arbetslivet utan också i ett socialt liv alltmer påverkat av globalisering och migration, inte så mycket har sin växtplats där vi brukar leta efter känslornas roll i människors liv – dvs i individernas inre. De utvecklas *mellan* människorna, i deras relationer av ömsesidigt samspel, motspel och beroende. Det är beroende på hur dessa relationer påverkas, hur vi svarar på dem och handskas med dem som ressentiment frodas, motverkas eller kan transformeras till en konstruktiv kraft.

Den avgörande förutsättningen för att vi ska kunna göra detta på ett framgångsrikt sätt är ett samhälle som präglas av ökad jämlikhet.

o O o

---

<sup>34</sup>Om detta har Nilsson & Nyström skrivit i flera sammanhang i skrifter utgivna av Tankeverksamheten – se ex Jämlikhetsnormen sid 184ff och 221ff, eller i rapporten *Det polytekniska bildningsidealet och den tredje industriella revolutionen*.

Ute i bokhandeln 15 september



Migrationen ökar i världen och står i samband med bättre matchning mellan arbete och kapital på global nivå. Obalanser i befolkningsutvecklingen motverkas. Men migrationen skapar konflikter mellan folkgrupper. Kan den nationella välfärdsstaten överbrygga motsättningarna i en global värld?

Det är frågor Anders Nilsson & Örjan Nyström tar itu med i *Flyktingkrisen och den svenska modellen*.

Samtliga tidigare utgivna rapporter av Tankeverksamheten inom Arbetarrörelsen i Göteborg kan kostnadsfritt laddas ner i pdf-format från:

[www.tankeverksamheten.se](http://www.tankeverksamheten.se)

Sänd oss din epostadress till [redaktion@tankeverksamheten.se](mailto:redaktion@tankeverksamheten.se) så får du alla kommande rapporter gratis i din brevlåda!

”Ressentiment” är ett missnöje med utvecklingen och tidens ordning som alltid riktas mot ”de andra”. Innebörden varierar med betraktaren och utsiktspunkten i klassamhället. Örjan Nyström granskar hur begreppet har använts av bl.a. Nietzsche, Scheler och Wendy Brown, och diskuterar socialpsykologin hos vår tids komunitära reaktioner i ett ojämlikt samhälle.



Ansvarig utgivare: Anders Nilsson  
[www.tankeverksamheten.se](http://www.tankeverksamheten.se)  
[redaktion@tankeverksamheten.se](mailto:redaktion@tankeverksamheten.se)

ISBN 978-91-87077-54-8