

Emma Engdahl

Den sociala kroppen som känslans boning - ett utkast till en teori om vårt emotionella jag

I denna artikel diskuteras några centrala problem inom det nya fältet känslorsnas sociologi. Hur ska vi förstå känslans disposition och konstitution? Med utgångspunkt i denna problematik presenteras och kritiserar tre riktningar inom fältet; positivism, socialkonstruktionism och symbolisk interaktionism. Därefter utvecklas ett alternativ som försöker undvika biologism, psykologism och kognitivism. Huvudtesen är att människan genom „rollövertagander“ inte bara blir en tänkande och normativt handlande, utan också en emotionell individ.

Social interaktion har stor betydelse för våra känslor och känslor spelar i sin tur en signifikant roll i den sociala akten. Påståendet är inte speciellt kontroversiellt. Trots detta har känslan under en lång tid mer eller mindre nonchalerats inom sociologin och de övriga samhällsvetenskapliga disciplinerna. Under de senaste tjugo åren har emellertid intresset för känslan växt och börjar nu slå ut i full blom. Inom den amerikanska sociologin har studiet av känslan t.o.m. etablerats som ett eget fält - känslornas sociologi. Det publiceras idag mer sociologisk litteratur som berör våra känslor än någonsin. Alltsedan Daniel Golemans bok *Känslans intelligens* (1995/1997) hamnade högst på säljarlistan över facklitteratur har våra känslor också varit ett hett ämne rent populärvetenskapligt. Våra dagstidningar diskuterar idag allt som oftast känslan i diverse artikelserier. Det har därmed blivit allt svårare att blunda för att något har saknats i både sociologisk teori och empiri - undersökningar av känslans sociala betydelse. Ett tomrum existerade som nu är på väg att fyllas.

Jag är emellertid skeptiskt inställd till de teorier om känslan som har ställts till vårt förfogande. Tyvärr verkar det som att den senaste populärvetenskapliga trenden är ett slags renässans för William James teoretiserande om våra känslor. Uttryck för detta såg vi t.ex. i den danska tidningen *Information* (98-09-11) som under huvudrubriken „Först smiler vi så bliver vi glade“, så att säga, informerade oss om våra känslor¹. Detta är ett sätt att tänka på som i skepnad av nytänkande också representeras bl.a. av pionjärer inom känslornas sociologi som t.ex. Theodore Kemper (1978). Mer kreativa sociologer (se t.ex. Arlie R. Hochschild 1983) upprepar å sin sida delvis produkten av den kritik som John Dewey och den inom sociologin så välkända tänka-

ren George Herbert Mead för mer än hundra år sedan riktade mot bl.a. James. Detta utan att de har den blekaste aning om att Mead överhuvudtaget haft något att säga om känslor. Det verkar som om sociologin på tröskeln till ett nytt millenium rent teoretiskt inte har mycket mer att tillföra diskussionen om känslan i sig, än vad som framförts redan vid 1800-talets slut. En anledning till detta är kanske den missklädande blygsamhet som ofta florerar inom känslornas sociologi, vilken reducerar detta nya och spännande fält till psykologin eller biologins lilla hjälpreda. Genom att i lånade fjädrar blunda inför möjligheten att definiera känslan från ett sociologiskt perspektiv förminskar sociologin sig själv. Utsmyckad på detta sätt går hon, enligt min mening, också miste om möjligheten att utveckla sin förståelse av det socialas komplexitet. Detta är visserligen en sanning med modifikation. För visst finns det tänkare inom känslornas sociologi som uppmanar till en sociologisk definition av känslan (se t.ex. Jeff Coulter 1986). Emellertid ser jag även deras teorier som problematiska. Därför kommer jag utifrån ett kritiskt perspektiv inleda denna artikel med en kortfattad diskussion om olika sätt att se på känslan som finns representerade inom samtidens sociologi.

Jag kommer i tur och ordning att tala om positivistiskt, socialkonstruktionistiskt och symbolisk interaktionistiskt inspirerade teorier om våra känslor. Teorierna representerar tre centrala riktningar inom fältet för känslornas sociologi. Lite tillspetsat kan man säga att „positivisterna“ reducerar känslan till biologi, „socialkonstruktionisterna“ till former av kognition, medan de „symboliska interaktionisterna“ försöker få till stånd en fusion av de nyss nämnda synsätten. Den avgörande punkten i min kritik av dessa riktningar är trots deras olikheter densamma. Samtliga är offer för en alltför kogni-

tiv syn på det sociala, fastän de betonar känslans sociala betydelse. Detta leder till att vi inte kan se vidden av den betydelse känslan har i våra sociala relationer. Dessutom blir det svårt att på ett begripligt vis klargöra de sociala handlingarnas signifikans för vårt känsloliv och dess dynamik.

Efter min kritik av känslornas sociologi följer en ansats att utveckla ett alternativ som undviker kognitivism, utan att hamna i biologism eller psykologism. Jag presenterar en idé om den sociala kroppen som, enligt min mening, bl.a. utgörs av ett „emotionellt jag“. Med det metaforiska uttrycket „social kropp“ menar jag internaliserade oreflexiva former av socialitet, d.v.s. individuella dispositioner för praktiska färdigheter, seder och bruk, samt *känslor* som förvärvats i den sociala akten. Det är den senare dimensionen av vår sociala kroppslighet jag kallar för det emotionella jaget. Ett klargörande av begreppet social kropp sker genom att jag kontrasterar det med teorier om „habitus“, om „livsvärlden“ och om den sociala konstruktionen av subjektet. Min förhoppning är att denna framställning ska kunna bidra till en förståelse av känslan som socialt konstruerad, vilken inte låter sig fångas i den rationalistiska fälla som jag anser att reduktionen av känsla till tanke utgör.

Avslutningsvis försöker jag med hjälp av framförallt Mead utveckla analytiska redskap för att kunna förstå den viktiga form av social kroppslighet som jag kallar det emotionella jaget. Jag har emellertid inte för avsikt att presentera en ens tillnärmelsevis färdig teori om detta. Stycket utgör emellertid en relativt stor del av artikeln och bör ses som det mest centrala. En preliminär tes som drivs är att en socialt konstruerad kropp snarare än den biologiska organismen är känslans boning. Genom att använda denna metafor vill jag artikulera min tanke att



Emma Engdahl
Doktorand
i Sociologi,
Lunds Universitet.

känslan är ett i grunden socialt fenomen, vilket till skillnad från den rena tanken *känns*.

Tre riktningar inom känslornas sociologi - en kritik

Begreppsliggörandet av det socialas betydelse för våra känslor är ett ledande tema inom känslornas sociologi. På vilket sätt detta ska ske är emellertid omtvistat. Inom fältet utkristalliserades redan i dess begynnelse, d.v.s. i slutet av 70-talet, två sinsemellan stridande teoretiska grupperingar - positivisterna och socialkonstruktionisterna. Dessa beteckningar är delvis problematiska. Detta bl.a. därför att sociologer som t.ex. Randall Collins, ofta sedd som symbolisk interaktionist, hamnar under etiketten positivist, och därför att gruppen av konstruktionister idag inrymmer så pass skilda synsätt på känslan att benämningen riskerar att urvattnats. Det finns dock ett grundläggande skäl till distinktionen. Riktningarna representerar olika synsätt på sambandet mellan det sociala och känslan, samt olika förståelser av känsla och socialitet. Enligt min mening räcker det emellertid inte att tala endast om positivism versus socialkonstruktionism. Ska det vara möjligt att greppa de grundläggande synsätten

inom känslornas sociologi måste vi åtminstone även skilja de mer modesta socialkonstruktionisterna från de radikala. Ibland har det talats om dessa två olika uttryck för konstruktionism som symbolisk interaktionism kontra social konstruktionism. Man skulle givetvis också rätt och slätt kunna tala om social konstruktionism respektive radikal social konstruktionism. Jag kommer dock att använda mig av den förstnämnda kategoriseringen, eftersom att den har etablerats bland de sociologer som behandlar känslan (se t.ex. Peggy Thoits 1989).

Jag räknar således med tre huvudriktningar inom känslornas sociologi; (1) den positivistiska; (2) den socialkonstruktionistiska; och (3) den symbolisk interaktionistiska. För att fånga deras särdrag utgår jag från en allmän distinktion inom fältet mellan det sociala som å ena sidan en process vilken uppväcker, sätter igång eller orsakar känslomässig erfarenhet och å andra sidan någonting som konstituerar känslan. I det senare fallet betonas att det sociala inte bara spelar en avgörande roll före eller efter emotionell erfarenhet, utan också utgör en immanent del av känslan i sig. I någon mening förfäktar samtliga riktningar inom känslornas sociologi att det sociala orsakar känslomässiga erfarenheter. Åsikterna är dock delade beträffande frågan om det sociala också är en del av våra känslor i sig. (1) Positivisterna (se t. ex. Collins 1975; 1990; 1993 Kemper 1978; 1990) förstår känslan per se mer eller mindre uteslutande som någonting fysiologiskt givet; medan (2) de (radikala) socialkonstruktionisterna (se t.ex. Coulter 1986; E. Doyle McCarthy 1989) förstår den som något i grunden socialt givet; och (3) de symboliska interaktionisterna (se t.ex. Susan Shoot 1979; Hochschild 1983) som någonting främst fysiologiskt givet, men i viss mån också socialt givet.

Positivistisk känslsociologi

Den positivistiska traditionen inom känslornas sociologi är den som starkast relaterar sina teorier till biologin eller den fysiska organismen. Kemper kräver uttryckligen en sociobiologisk förklaring av våra känslor. Känslan måste behandlas interdisciplinärt, eftersom att den inbegriper två olika tillstånd: det relationella och det fysiologiska. Enligt Kemper innebär detta att en specifik sorts social relation orsakar en specifik fysiologisk förändring, vilken utgör känslan. Känslor per se förstås således som olika fysiologiska responskonfigurationer (Kemper 1978:146 ff.). Det senare är exakt samma tes som både James (1884/1922:11 ff.) och Lange (1885/1922:33 ff.) presenterade oberoende av varandra i slutet av 1800-talet. James (1884/1922:13) hävdade att vi *inte* gråter därför att vi är ledsna. Nej, det är tvärtom. Vi är ledsna därför att vi gråter. Vi är arga därför att vi slår och rädda därför att vi skakar. James definierade känslan som perceptionen av fysiologisk störning eller rättare sagt som sensationen av detta tillstånd („the feel of it“). Uttryckt lite annorlunda såg James och Lange perceptionen av det vi vanligtvis kallar „uttryck för känslor“ som dessa känslor i sig, d.v.s. det som konstituerar våra känslor. Känslan sågs alltså inte som ett inre sinnestillstånd, vilket manifesteras i yttre beteende, d.v.s. känslouttryck. Detta hade Darwin tidigare argumenterat för i *The Expression of the Emotions in Man and Animal* (1872). Istället förstod James och Lange känslan som en respons, bestämd av ett specifikt känslostimuli.

Medan James och Lange först och främst intresserade sig för den fysiologiska förändring som de ansåg konstituerade känslan, intresserar sig den positivistiska riktningen inom känslornas sociologi snarare för det specifika stimuli som ger upphov till denna så kallade re-

spons. Eftersom känslan i sig förstås som något fysiologiskt i en biologisk bemärkelse anses det inte vara sociologens uppgift att definiera eller specificera vad som konstituerar känslan. Hennes uppgift är istället att systematisera kunskap om hur social interaktion eller sociala relationer uppväcker eller orsakar känslor (Kemper 1990:207). Genom att systematisera sådan kunskap kan vi, enligt positivisterna, förutsäga individens känslomässiga erfarenheter.

Det bör framhållas att denna riktning också kritiserar en alltför kognitiv syn på människan. Collins (1975:44) menar att en sådan syn har utvecklats av „etnometodologin“ och „fenomenologin“, vilka han påstår framförallt utgått från Mead. Det är emellertid inte Mead och hans efterföljares uppfattning av känslan per se som kritiseras. Denna omtalas nämligen inte överhuvudtaget. Snarare är det deras förståelse av människan som ett i grunden socialt och historiskt djur som attackeras. Collins vill att vi ska återupptäcka djuret människan som till stor del styrs av sina drifter (1975:91 ff.). Enligt honom är det inte människans specifika kognitiva förmåga eller hennes språk som möjliggör samhället. Mänskliga särdrag som dessa har sin källa i en naturlig eller medfödd förmåga till social sammanhållning. Genom att referera till arbeten av Durkheim, Freud, Nietzsche och Weber, hävdar Collins (1975) att solidaritet har sin grund i en biologiskt given emotionalitet, vilken vi delar med djuren. Samhället hålls således samman av emotionella, snarare än kognitiva mekanismer.

What holds a society together - the 'glue' of solidarity - and what mobilizes conflict - the energy of mobilized groups - are emotions; so is what operates to uphold stratification - hierarchical feelings,

whether dominant, subservient, or resentful (Collins 1990:27 f.).

Collins utvecklar innebörden av detta påstående genom att diskutera Goffmans begrepp „interaktionsritualer“. Interaktionsritualer är bestämda interaktionsmönster som vi vanligtvis följer i vardagslivet (se Goffman 1976). Collins argumenterar för att interaktionsritualer inte bara har sitt ursprung i medfödda känslor, utan att de också kan producera „emotionell energi“ (1975:97, 114 ff.). Ska vi på ett lyckat sätt kunna delta i konversation, gruppaktiviteter eller samhället, måste vi befinna oss i samma sinnesstämning som andra deltagare eller medlemmar. Genom att rituellt, d.v.s. med hjälp av t.ex. fastställda mönster av gester eller ljud, fokusera vår uppmärksamhet på ett gemensamt objekt är det möjligt att framkalla just en gemensam sinnesstämning. Vi gör detta ofta, utan att tänka på det. Vi träffas för att gå på teatern och titta på en pjäs eller balett, firar högtider, hälsar på varandra när vi möts o.s.v. Collins menar att ett begär att delta i interaktionsritualer utvecklas, eftersom att vi belönas om de är lyckade. Att befinna sig i samma sinnesstämning som andra personer producerar positiva känslor som entusiasm och förtroende, d.v.s. emotionell energi (Collins 1975; 1981; 1990; 1993). Produktionen av emotionell energi medför en hög nivå av samhällelig solidaritet, eftersom att den leder oss till att interagera om och om igen. Collins betonar dock att grunden till detta är våra emotionella responser, vilka på samma sätt som hos djuren framkallas automatiskt (1975:153). Människan har visserligen en specifik förmåga att uppväcka emotionella tillstånd med hjälp av signifikanta symboler. Vi kan komma ihåg det förgångna, kombinera olika erfarenheter och föreställa oss det framtida. Utifrån naturliga emotionella tillstånd kan

vi med hjälp av vår framstående kognitiva förmåga utveckla känslor som är specifika för vårt släkte (Collins 1975:92). Emellertid ser inte Collins vidareutvecklandet av detta påstående som sin huvuduppgift. Istället koncentrerar han sin uppmärksamhet, precis som Kemper, på förutsägandet av de emotionella följderna av interaktionsritualer (se Kemper och Collins 1990; Collins 1975; 1981; 1990; 1993).

Positivisterna gör ingen klar distinktion mellan drifter och känslor, vilket är vanligt inom t.ex. psykologin (se bl. a. Robert Plutchik 1962:168 f.; Caroll Izard 1991). Det tas för givet att känslan liksom driften är sensationen av specifika fysiologiska responskonfigurationer, vars disposition är naturlig. Förenklat uttryckt skulle detta innebära att nyfödda barn kan känna skam, stolthet och sorg på samma sätt som de kan känna hunger eller magsmärta. För att förstå skillnaden mellan driften och känslan och därmed känslans särskildhet är det, enligt min mening, avgörande att se att dispositionen för dessa två typer av fenomen är av olika slag. Medan det är sannolikt att t.ex. hungerns disposition är naturlig, d.v.s. medfödd, tror jag att vi bör förstå t.ex. skammens disposition som något socialt konstruerat.

Positivisterna skapar inte en känslornas sociologi genom att utveckla en ny mångdimensionell syn på det sociala, utan genom att inkorporera biologi i sociologin. Deras huvudtes är att det sociala orsakar eller uppväcker känslor, hindrar inte alls dem från att upprepa den traditionella föreställningen om att det sociala per se är något kognitivt och det emotionella något biologiskt. Alltså har vi inte mycket att hämta från den positivistiska traditionen inom känslornas sociologi om vi vill utveckla en teori om själva känslan som social, d.v.s. förstå den utifrån ett sociologiskt perspektiv.

Socialkonstruktionistisk känslsociologi

Inom den socialkonstruktionistiska traditionen presenteras däremot en bild av känslan per se som ett socialt fenomen. Företrädare för denna riktning menar bl.a. att vårt bruk av ordet „känna“ leder oss in i ett slags lingvistisk fälla. Ofta förväxlas känslan med sensationen. Dessa olika fenomen går båda att kombinera med begreppet „att känna“. När vi talar om känslor kan vi t.ex. säga „jag känner mig arg“, „jag kände mig generad“ eller „jag känner mig så stolt“. Men vi kan också säga „jag känner mig hungrig“, „jag kände mig så trött“ eller „jag känner förfärliga magsmärta“ o.s.v. om våra sensationer (Coulter 1986:121). Enligt Coulter är detta odifferentierade vardagspråk en anledning till att känslan per se förklaras som något icke-socialt och hänvisas till den psykologiska domänen eller reduceras till

biologiska impulser eller andra visceral, vasomotoriska och biokemiska transformationer, eller till perceptionen av sådana förändringar inom organismen (1986: 120, förf. övers.).

Han betonar ytterligare att känslan inte är en sensation genom att hänvisa till Ludwig Wittgenstein:

One no more feels sorrow in one's body than one feels seeing in one's eyes (Wittgenstein 1967: 488).

Socialkonstruktionisterna ser till skillnad från positivisterna inte känslans disposition som naturlig, d.v.s. medfödd. De betonar på så sätt implicit betydelsen av distinktionen mellan drift och känsla². I deras strävan efter att inte reducera känslan till biologi, tenderar de dock att

istället reducera den till en specifik form av tanke. Känsla definieras t.ex. med hjälp av termer som „förkroppsligad tanke“. David D. Franks och Viktor Gecas skriver följande:

Emotion is thought that becomes embodied because of the intensity with which it is laced with personal self-relevancy... All emotion is involved with thought and all thought has some affect (if one is interested or engaged enough to think purposely at all) (Franks och Gecas 1992:8).

Jag finner detta förhållningssätt till känslan problematiskt. Det är visserligen sant att känsla och tanke är ömsesidigt beroende. Att förstå våra känslor som en *form av tankar* innebär dock att de uppfattas som ett slags kognitionens epifenomen, d.v.s. tenderar att förlora sin egenhet. Förståelsen av det sociala blir precis som hos positivisterna alltför kognitiv. Socialkonstruktionisterna säger att känslan är social. Samtidigt kognitiviserar de emellertid känslan till den grad att de i slutändan kommer fram till en mer kognitivistisk bild av människan än positivisterna. Socialkonstruktionisternas synsätt implicerar att våra känslor har ett reflexivt ursprung. Det blir då t.ex. närmast omöjligt att förstå hur tanke och känsla kan komma att stå i motsättning till varandra. Hur kan det komma sig att jag känner skam över att visa min nakna kropp, fast jag kognitivt är övertygad om att den inte är något att skämmas över och fast jag i situationer med signifikant relevans för mig själv intensivt tänkt att den snarare är något att vara stolt över? (Jag återkommer till detta exempel senare.) Enligt min mening är det stora problemet att konstruktionisterna tycks utesluta möjligheten om den oreflexiva interaktionens betydelse för vårt känsloliv.

Visst kan kognition i vissa fall och i en viss mening påverka vårt känsloliv. Därmed kan vi emellertid inte dra slutsatsen att det är tankar som utgör våra känslor i sig.

Symbolisk interaktionistisk känslsociologi

Studerar vi slutligen den symbolisk interaktionistiska traditionen inom känslornas sociologi, finner vi försök till att plocka russin ur både den positivistiska och den socialkonstruktionistiska kakan. Känslan förstås som både biologisk och social.

Hochschild skriver t. ex.:

Emotion, I suggest, is a biologically given sense, and our most important one. Like other senses - hearing, touch, and smell - it is a means by which we know about our relation to the world ... (Hochschild 1983:219)³.

Samtidigt betonar hon också att det sociala är en viktig del av känslan per se:

It is not simply true that the malleable aspect of emotion is „social“ (the focus of the interactional theorists) and that the unmalleable aspect of emotion is its biological link to action (the focus of the organismic theorists). Rather, the unmalleable aspect of emotion (which is what we try to manage) is *also social* (Hochschild 1983: 220)⁴.

Till skillnad från positivisterna ser de symboliska interaktionisterna känslan som något som kan genomträngas av det sociala, men de uppfattar den till skillnad från socialkonstruktionisterna ändå som något i hög grad substantiellt⁵ (se Shoot 1979: 1317 ff.; Hochschild 1993:27

f.). I enlighet med Shoots artikel (1979), har Hochschild (1983;1989) genom omfattande empiriska studier av bl.a. flygvärdinnors „känslöarbete“ visat att kultur, samhällseliga förväntningar, normer och ideologier formar våra känslor. Det existerar kulturellt bestämda regler, d.v.s. normer för vad vi bör känna och på vilket sätt vi ska uttrycka våra känslor. För att leva upp till dessa blir vi, enligt Hochschild, „känslomanipulatorer“. Inspirerad av den ryske regissören Constance Stanislavski som framförallt är känd för att ha utvecklat en teori om att vara äkta på scen, talar hon om hur vi genom våra handlingar kan manipulera våra känslor både på ett ytligt och ett djupgående plan. När vi manipulerar våra känslouttryck använder vi oss av en rent kroppslig teknik. Vi kan t.ex. le och uppträda vänligt, fast vi egentligen är arga eller ledsna och vill skraka, gorma och löpa amok⁶. Genom ytligt manipulerande eller självmanipulation ger vi uttryck för en specifik känsla, fastän vi känner en helt annan. Ett mer djupgående manipulerande innebär att vi förändrar de känslomässiga erfarenheter vi verkligen har. Enligt Stanislavski finns det bara ett sätt att göra detta på. Vi måste använda oss av vår fantasi, återuppleva tidigare känslomässiga erfarenheter och agera i enlighet med dessa. På så sätt kan vi påverka och förändra det vi känner i stunden. Medan Stanislavski talar om skådespel, analyserar Hochschild vardagsliv. I kontrast till teaterns strålkastarbelysta scen finns det ingen vardagslivets ridå. Det finns ingen annan äkta verklighet att återvända till. Likheterna är i övrigt slående, enligt Hochschild:

In our daily lives, offstage as it were, we also develop feeling for the parts we play; and along with the workday props of the kitchen table or office restroom mirror we al-

so use deep acting, emotion memory, and the sense of 'as if this were true' in the course of trying to feel what we sense we ought to feel or want to feel (1983:42 f.).

Hennes framställning av hur vi kan manipulera våra känslor byggs upp både teoretiskt och empiriskt i boken *The managed heart* (1983). Hochschild vill här bl.a. visa att våra känslor är, som Shoot (1979) har uttryckt det, „plastiska“, d.v.s. möjliga att modifiera socialt. De symboliska interaktionisterna ger således det sociala en betydelse som positivisterna åtminstone indirekt förnekar - förmågan att genomtränga känslan och bli en immanent del av den. Inte heller reducerar de känslan till ett slags specifik form av tanke, vilket socialkonstruktionisterna gör.

Betyder detta att de symboliska interaktionisterna utvecklar en mindre kognitivistisk syn på det sociala än positivisterna och socialkonstruktionisterna? Nej, enligt min mening, förstår de endast det socialas kognitiva kraft att konstituera känslan som större än positivisterna och mindre än de sociala konstruktionisterna. Som Hochschild ser det (1983:43) modifierar vi enbart känslor när våra emotionella erfarenheter möter motstånd, d.v.s. när de inte stämmer överens med normerna för vårt känsloliv. Ett exempel på detta är t.ex. flygvärdinnan som är ilsken och irriterad över en passagerares uppförande, medan hon förväntas vara glad och vänligt inställd mot alla resenärer oavsett hur de beter sig. Känslan förs då upp på ett reflexivt plan. Hochschild hävdar att det endast är på ett sådant plan som känslan kan manipuleras. Alltså är det våra socialt skapade eller konstruerade tankar, d.v.s. något kognitivt, som anses genomtränga den i grunden biologiskt dispositionerade känslan och på så sätt blir en immanent del av den.

Som jag ser det präglas den symbolisk interaktionistiska traditionen inom känslornas sociologi således både av en alltför kognitivistisk syn på det sociala och en alltför biologisk syn på känslan. Förenklat uttryckt reproducerar denna riktning samtidigt de båda föregående riktningarnas svagheter.

Idén om den sociala kroppen - en skiss

Eftersom känslan per definition är en process som känns är det inte underligt att vi förstår den som kroppslig. Våra känslor känns i våra hjärtan, magar, tår, nackar o.s.v. Således måste känslan vara situerad i kroppen. Genom erfarenhet vet vi att det är så. Vi vet alla hur det känns att vara lyckliga, sorgsna, skamsna etc. Positivist, symboliska interaktionister och socialkonstruktionister uppmärksammar alla på något sätt relationen mellan kropp och känsla. Ingen av dem använder emellertid ett koncept om en socialt skapad kropp för att förklara eller utveckla en förståelse av denna relation. Mitt förslag är att vi ska tala om just en social kropp, d.v.s. en kropp som oreflexivt konstrueras i och genom social handling⁷. Jag tror nämligen att en sådan idé kan hjälpa oss att nå en förståelse av känslan som socialt konstruerad, utan att bli uppfångade av rationalisternas stora håv, i vars nät vi tvingas till en reduktion av känsla till tanke. Med hjälp av metaforen social *kropp* avser jag att fokusera *oreflexiva* sociala fenomen som är knutna till *individ*en. Den sociala kroppen är alltså den del av individen som är ett resultat av oreflexiv social interaktion, vilken bl. a. utgör våra känslors disposition.

Termen används som ett slags samlingsbegrepp för olika förmågor och förhållningssätt eller former av socialitet⁸, vilka vi oreflexivt internaliserat i den sociala akten. Således är den sociala krop-

pen inte endast våra känslors boning. Vi måste åtminstone på ett analytiskt plan särskilja känslans disposition, d.v.s. det jag talar om som vårt „emotionella jag“ (se nedan), från dispositionen för andra former av oreflexiv socialitet. Jag föreslår att vi gör en distinktion mellan minst tre former - den „kognitiva“, „normativa“ och „expressiva“. Dessa är alla analytiska former eller dimensioner av den sociala kroppen, vilken i sin helhet går att skilja, å ena sidan från den biologiskt givna kroppen eller organismen som styrs främst av överlevnadsdrifter, å andra sidan från det slags kognition, normativitet och expressivitet som byggts upp på grundval av reflexioner. Jag ska försöka klargöra innebörden av detta genom att i all korthet kontrastera begreppet social kropp med teorier om „habitus“ (Pierre Bourdieu 1980/1990), om „livsvärlden“ (Jürgen Habermas 1981b/1987) och om den sociala konstruktionen av subjektet (Michel Foucault 1975; 1980). Precis som i fallet med den sociala kroppen, behandlas i samtliga av dessa teorier oreflexiva sociala fenomen. Enligt min mening är emellertid alla alltför kognitiva. Vare sig (a) Bourdieu, (b) Habermas eller (c) Foucault presenterar en förståelse av känslan som ett distinkt socialt fenomen.

(a) Med sin teori om habitus gör Bourdieu en distinktion mellan det reflexiva och det oreflexiva (se 1980/1990:52). Han förstår människans internalisering av vardagliga ritualer och kulturella strukturer som en oreflexiv process. Han särskiljer dock inte de kognitiva, normativa och expressiva strukturer som oreflexivt är inristade i våra kroppar, d.v.s. praktiska färdigheter, seder och bruk, och känslor. Han talar aldrig uttryckligen om våra känslor som relaterade till habitus. Såvitt jag kan se är det oklart om han överhuvudtaget skulle förstå känslan som en form av socialitet.

(b) I sin teori om det kommunikativa

handlandet, vilken delvis har varit en inspirationskälla till min uppdelning av olika former av socialitet nedan (se fig. 1), skiljer Habermas (1981a/1984; 1981b/1987) explicit mellan det kognitiva, normativa och expressiva på ett reflexivt plan, d.v.s. mellan anspråk på „sanning“, „normativ riktighet“ och „uppriktighet“. Uppriktighet relaterar Habermas till vad han kallar „den subjektiva världen“ i vilken våra känslor tycks ingå. Enligt honom kan vi i grund och botten endast relatera oss till den andres subjektiva värld genom hennes uppriktiga uttalande om sig själv. Beträffande den oreflexiva sociala nivån talar Habermas om livsvärlden. Han skiljer här mellan kultur, samhälle och person. Habermas presenterar emellertid aldrig en teori om den oreflexiva relationen mellan olika personers subjektiva världar. Det verkar således som att han menar att personer enbart kan mötas socialt på ett reflexivt plan. Det saknas med andra ord en föreställning om känslor eller emotionalitet som en dimension av det sociala.

(c) Foucaults idé om att „själen är kroppens fängelse“ (1975/1979:30) uppfattas i allmänhet som en av hans mest centrala teser. Kroppen måste här förstås som den biologiska organismen, medan fängelset eller själen måste uppfattas som det socialt konstruerade subjektet eller personen. Det socialt konstruerade subjektet är, enligt Foucault, en diskursiv produkt. Denna process ses som resultatet av ett existerande „maktvetan-

de“ komplex. Alltså är det sociala subjektet kognitivt konstruerat. Påverkan är oreflexiv (makt), men den är ändå kognitiv (maktvetande). Det är genom „diskurs“ och „vetandeformer“ som den mänskliga organismen blir inte bara ett tänkande, utan också begärande subjekt (se Foucault 1976/1980). Foucault behandlar inte olika former av socialitet, utan räknar endast med skillnaden mellan den biologiska och den sociala dimensionen av människan. Vi letar förgäves efter en syn på känslor som distinkta sociala fenomen i hans arbeten.

Vi finner alltså i dessa tre olika teorier om de sociala processer som oreflexivt inristas i den mänskliga biologiska organismen ingen idé om ett emotionellt jag. Därför anser jag att det är viktigt och befoget att i sammanhanget införa nya begrepp som social kropp och emotionellt jag. Ska det vara möjligt att på ett övertygande vis kunna presentera en förståelse av känslan som ett distinkt socialt fenomen måste vi först skilja mellan reflexiva och oreflexiva former av socialitet. Som jag påpekat tidigare måste vi dock även skilja mellan *olika former* av oreflexiv socialitet, d.v.s. olika aspekter av den sociala kroppen. I sexfältsfiguren nedan - figur 1 - presenteras de distinktioner jag har i åtanke. Jag menar visserligen att dessa former av socialitet är interdependenta. De bör ändå analytiskt särskiljas om vi ska kunna förstå det socialas komplexitet och dess betydelse för människan och hennes handlingar.

Figur 1: Olika former av socialitet

	• <i>Kognitiv</i>	• <i>Normativ</i>	• <i>Expressiv</i>
• <i>Reflexiv</i>	• Tankar	• Värderingar	• Identiteter
• <i>Oreflexiv</i>	• Praktiska färdigheter	• Seder och bruk	• Känslor

Jag vill betona att den sociala kroppen, enligt min mening, utgör förutsättningen för samtliga av de i figuren nämnda oreflexiva formerna av socialitet, d.v.s. praktiska färdigheter (t.ex. förmågan att tala, gå, cykla), seder och bruk (hälsningsceremonier, bordsskick etc.), och känslor (t.ex. stolthet, skam, sorg, glädje, äckel). I denna artikel är diskussionen dock begränsad. Mitt fokus är inställt på den sociala kroppen som *känslornas* boning, d.v.s. det emotionella jaget.

Det emotionella jaget -ett utkast

I mitt försök att utveckla en teori om den sociala kroppen som känslans boning eller människans emotionella jag, utgår jag från Meads begrepp „rollövertagandet“⁹. Emellertid rekonstrueras begreppet, eftersom att Mead, precis som Bourdieu, Habermas och Foucault, är alltför kognitivistisk i sitt teoribygge.

Som jag ser det blir vårt emotionella jag en realitet genom rollövertagandet. Mead förstår dock inte själv denna typ av process som en källa till vårt känsloliv. Genom en rekonstruktion kan vi, enligt min mening, ändå framgångsrikt använda begreppet i ett sådant syfte. Ska rekonstruktionen kunna genomföras på ett tillfredsställande sätt bör den utarbetas i kombination med de insikter som finns i Meads idag nästan bortglömda teori om känslor¹⁰, vilken han utarbetade i samarbete med Dewey. I viss mån kan Mead och Deweys specifika sätt att förstå känslan på hjälpa oss att se att vi övertar eller internaliserar den i och genom social interaktion. En följd av rekonstruktionen blir dock att Meads teoretiserandet både om rollövertagandet och känslan antar nya skepnader. I denna artikel är mina ambitioner begränsade. Jag antyder endast projektets potentialer.

Att det finns olika tolkningar av vad Mead menade med sitt begrepp rollöver-

tagande är allmänt känt. Många teoretiker förstår det i vilket fall som grunden för eller förmågan att kommunicera med hjälp av signifikanta symboler. Johan Asplund förklarar rollövertagandet på följande sätt:

(G)enom att symbolen har samma mening för A och B, dvs, genom att symbolen tenderar att föranleda A att handla på samma sätt som B, kan A förstå och föregripa B:s handling, dvs överta hans roll i samspelet (Asplund 1967/1971: 140).

Lars-Erik Berg beskriver begreppet som Meads teori om „... hur den mänskliga biologiska organismen blir en tänkande människa med ett jagmedvetande“ (Berg 1976:20).

Beträffande den senare utsagan finner vi dock vid en mer ingående läsning av Meads skrifter att *känslan* utpekas som den process som först och främst leder till människans utvecklande av medvetande, jag och kunskap.

När Mead redogör för sin „socialbehavioristiska“ ståndpunkt argumenterar han för att mentala processer eller fenomen, vilka enligt honom inbegriper bl.a. vårt jag och tänkande, ursprungligen är resultatet av komplikationer, motstånd eller avbrott i icke-mentalt eller yttre beteende (1934:11). Det är „funktionen“ av denna sorts motstånd som, enligt Mead, utgör känslan (1914/1982:34). Hans intresse för känslan har alltså huvudsakligen att göra med dess betydelse eller funktion i utvecklandet av det mänskliga medvetandet. Med detta fokus i åtanke skulle vi kunna säga att även Meads teori om våra känslor antar en kognitiv karaktär¹¹.

I ett fragment av hans opublicerade manuskript med titeln *The Social Character of Instinct*¹² skriver Mead följande:

(E)motional situations which are responsible for the so-called expressions of the emotions imply some break - some barrier to action - ... this break or inhibition of immediate overt action is due to the conflict of impulses mediated by the same situation.

Vidare skriver han att:

One of the differences between physical and social conduct is the emotional content, which is much more vivid in social conduct. As a rule, the so-called physical stimulations are not expression of the emotions and do not call out responses that we call expressions of the emotions. Emotions arise under tensions. In social conduct there is constant adjustment and readjustment, hence emotion (Mead 1914/1982:43).

De två citaten ovan blir tagna ur en vidare kontext svårbegripliga. Emellertid antyder de att Mead opponerade sig mot Darwin som såg känslan likt ett inre mentalt tillstånd som manifesterar sig i yttre handling på ett sätt som förutsätter ett medfött individuellt medvetande (Mead 1934:14 f.). Mead föreslog istället att utvecklandet av vår verklighetsuppfattning resulterar i medvetenhet, eller att det är en senare fas i denna utveckling. Medvetenhet är inte en psykisk enhet *sui generis* (Mead 1903; jfr. Hans Joas 1980/1985/1997:91). Citaten indikerar också att Mead inte heller förstod känslan som förändringen av den fysiologiska förändring vilken utgör dess uttryck, vilket James-Lange teorin förespråkade. I motsats till James, menade Mead att det är förhindrandet av ett slag, inte knytandet av näven som ger upphov till känslan av ilska.

If a man could strike at once when he clinches his fist there would be no emotion, for there would be no checking, no inhibition. In social conduct there is a constant checking or inhibition (Mead 1914/1982:34).

Något sådant som känslouttryck i James och Langes betydelse existerar överhuvudtaget inte. Mead talade bara om känslouttryck utifrån ett observatörsperspektiv. Det är endast från en sådan ståndpunkt som känslor kan uppfattas såsom uttryck. Vi kan inte förklara individens erfarenhet av sitt eget känsloliv som uttrycket för det. En syn på känslan som uttryck, gest eller symbol är en estetisk förklaring snarare än en psykologisk (Mead 1914/1982:34; 1926). Dewey ger uttryck för samma åsikt på följande sätt:

We call it expression when looking at it from the standpoint of an observer - whether a spectator or the person himself as scientifically reflecting upon his movements, or aesthetically enjoying them. The very word 'expression' names the facts not as they are, but in their second intention... To an onlooker my angry movements are expressions - signs, indications; but surely not to me (Dewey 1894:555).

Utgår vi från Dewey (1895) är ett av de största problemen med James teori om känslor att den endast inbegriper idén om att *känna sig* t.ex. ledsen („feeling sorry“) och därmed utesluter idén om att *vara* ledsen („being sorry“). En känsla går inte att isolera och förstå som ett enskilt element, likt en specifik fysiologisk förändring. Den implicerar även benägenhet eller beredskap att handla på ett speciellt sätt, d.v.s. en „praktisk attityd“.

I should not fear a man who had simply the 'feel' of anger, nor should I sympathize with one having simply the 'feel' of grief... Grief means *unwillingness* to resume the normal occupation, practical discouragement, breaking-up of the normal reactions, etc., etc. Just as anger means a tendency to explode in a sudden attack, not a mere state of feeling (Dewey 1995: 17).

Vidare argumenterar Dewey att en känsla alltid har ett objekt. Den är „om“, „riktad mot“ eller „på grund av“ någonting. På så sätt har den, enligt honom, ett intentionellt eller vad som skulle kunna kallas „intellektuellt“ innehåll. Detta innebär inte att sensationen av en känsla bör eller kan exkluderas. Både idé eller intention och sensation är integrerade faser i en enskild erfarenhet av känsla (Dewey 1995:17)¹³. Att rakt av läsa in tanken om känslans objekt i James teoretiserande blir dock problematiskt. Det är nämligen endast ett rent intellektuellt eller reflexivt företag att förstå tillståndet av t.ex. rädsla som orsakat av ett objekt i medveten mening. Är fysiska förändringar som att hjärtat börjar slå snabbare, benen börjar skaka och kallsvett bryter ut enbart respons på ett medvetet registrerande av låt oss säga en stor björn? I så fall måste idén om att björnen är ett objekt för rädsla förutsättas. Något sådant går inte att förena med James fundamentala idé om den fysiologiska förändringen som det som producerar känslan. Enligt Dewey är detta inte heller önskvärt. Som han ser det bör vi istället rekonstruera James teoretiserande genom att tillföra det följande tankegång:

It is not the idea of the bear, or the bear as object, but a certain *act of seeing*, which by habit, whether in-

herited or acquired, sets up other acts. It is the kind of *coordination of acts* which, brought to sensational consciousness, constitutes the bear a fearful or a laughable or an indifferent object (Dewey 1895: 19).

Det är också i linje med denna typ av tänkande som Mead talar om känslan som det innehåll vi till stor del ger ting, andra personer och våra egna jag, d.v.s. „verkligheten“ (Mead 1912; 1914; 1927). Det finns tyvärr inte utrymme för att i denna artikel närmare analysera dessa tankegångar¹⁴. Istället önskar jag komplicera bilden ytterligare. Jag ska försöka knyta samman Meads tanke om känslan som det innehåll vi ger verkligheten genom det motstånd denna utgör för den enskilda individen med hans teori om rollövertagandet. Med hjälp av Meads definition av känslan - en funktion av motstånd eller avbrott i det egna handlingsflödet som ger utslag i organismen - anser jag att det är möjligt att utveckla en förståelse av hur vår disposition för ett känsloliv skapas genom rollövertagandet. Det blir då också omöjligt att acceptera det dominerande synsättet på rollövertagandet som en enbart kognitiv process.

I enlighet med Mead utvecklar vi genom rollövertagandet framförallt ett språk som är mediet för vårt tänkande, d.v.s. det som möjliggör vår förmåga till kommunikation och eftertanke. Samma process utgör, enligt min mening, också ett konstruerande av vår sociala kropp, vilken är en förutsättning för känslor. Jag hävdar helt enkelt att den mänskliga biologiska organismen genom rollövertagande inte bara blir en tänkande och normativt handlande, utan också emotionell varelse. Rollövertagandet har som jag ser det både en kognitiv (jfr. Jean Piaget), normativ (jfr. Lawrence Kohlberg) och emo-

tionell dimension. Parallellt utvecklas alltså vad vi skulle kunna kalla ett kognitivt, normativt och emotionellt jag. Dessa jag är ömsesidigt beroende och kan bara skiljas i ett analytiskt syfte. Dock är det av stor vikt att göra denna typ av analytisk uppdelning om vi ska kunna precisera vad det innebär att människan är social, d.v.s. vilka konsekvenser social handling har för henne. Min avsikt är att betona den känslomässiga aspekten av denna process, d.v.s. att människan erhåller och utvecklar ett känsloliv i den sociala akten. I och genom social interaktion deltar hon också aktivt i forandet av andras känsloliv.

Låt mig konkretisera med ett exempel. Det lilla barnets handlingsflöde fortlöper relativt ostört när hon leker med sin avföring, tar på den, smakar på den. Senare i livet kommer hon emellertid att känna ett enormt motstånd¹⁵ i form av äckel inför sådana handlingar. Känslan av äckel är i detta fall, enligt min mening, ett resultat av affektivt eller emotionellt rollövertagande. Lite annorlunda uttryckt är detta fenomen en konsekvens av övertagandet av den signifikanta andres motstånd inför ett sådant handlande, vilket sedan också kulturellt bekräftas i den generella andres attityd. Ett annat exempel är det vuxna barnet som stående naken inför den signifikanta andre plötsligt erfar hennes undvikande blick och skam - ett avbrott, ett motstånd i en tidigare fortlöpande social akt. Är det inte genom emotionellt rollövertagande i sådana situationer som skammen över våra blottade lemmar grundläggs? Detta är ett fenomen som det vuxna barnet inte erfarit tidigare och som hon senare i livet kan komma att ha, fastän hon rent kognitivt är övertygad om att hennes kropp inte är någonting att skämmas över.

I förlängningen av övertagandet av attityder som leder till motstånd eller avbrott i akten finner vi det oreflexiva inter-

naliserandet av den andres uttryck för sina känslor. Även detta uppfattar jag som en fas i utvecklandet av social kroppslighet eller vårt känsloliv. Har ett barn signifikanta andra som ofta låter sina handlingar avbrytas eller hindras av ilska är det naturligtvis en stor skillnad om uttryck för ilska sker genom t. ex. ett raseriutbrott eller helt uteblir. Betydelsen av avbrottet i akten uppenbaras nämligen genom de efterföljande kroppsliga handlingarna. De är kroppsliga attityder, d.v.s. ett slags oreflexiv expressivitet, vilka barnet i sin tur oreflexivt övertar. Naturligtvis kan barnet senare komma att reflektera över dessa och ge dem kognitivt innehåll. I sig själva är de ändå inte tankar och har inte sitt ursprung i reflexion. Dispositionen för våra känslor har, enligt min mening, alltså snarare sitt ursprung i ett oreflexivt, kroppsligt eller emotionellt rollövertagande. Det är därför som jag föreslår att vi talar om social kroppslighet eller mer exakt ett emotionellt jag, istället för om „förkroppsligade tankar“ som socialkonstruktivisterna tenderar att göra. Jag vill inte heller att vi talar om modifierande av drifter eller något biologiskt givet som de symboliska interaktionisterna gör. Skillnaden är avgörande. Som jag ser det skiljer sig våra känslor från våra drifter eller sensationen av dessa, eftersom möjliggörandet av de förra sker genom rollövertagandet, medan dispositionen för de senare är naturlig eller medfödd. Drifterna är nedärvda överlevnadsmekanismer. Som många tidigare har hävdad är de troligtvis också en förutsättning för rollövertagandet i sig, men det kan jag inte gå närmare in på här.

Förståelsen av våra känslor som jag presenterat här skiljer sig också på en signifikant punkt från den idé som delvis går att finna i både Mead och Deweys arbeten om känslor. Lite förenklat uttryckt argumenterade de ju som jag tidigare an-

tytt för en syn på känslan som en funktion av motstånd eller avbrott i den sociala akten. I utvecklingen av detta påståendet talar de också om känslan som „fusionen“ av det motstånd den yttre världen (vilken inkluderar både ting och andra personer) utgör för den mänskliga biologiska organismen, hennes intention och det motstånd hon i sig själv såsom objekt utgör. De utvecklar dock inte någon tankegång om hur funktioner av motstånd eller avbrott i sociala akter, d.v.s. känslor konstrueras socialt genom rollövertagandet. Istället ses uppkomsten av känslor som en process, vilken sker naturligt eller låt oss säga automatiskt i den sociala akten. Jag tror att Mead och Dewey här sammanblandar sensation och känsla. Jag kan emellertid inte fördjupa mig i ett vidare resonemang om detta, utan nöjer mig i skrivande stund med denna utvecklade anmärkning.

Det är emellertid i sammanhanget viktigt att påvisa att det i Meads uttalande om känslor är möjligt att finna en och annan paradox som åtminstone indirekt ger oss underlag för en diskurs om rollövertagandet av känslor. I *Mind, Self and Society* (1934) målar han t.ex. upp bilden av hur poeten eller skådespelerskan genom att uttrycka sina känslor uppväcker samma känslor i sig själv som i sin publik. Han avfärdar visserligen detta och liknande exempel som extraordinära (Mead 1934/1967:147 ff.). Mead illustrerar också ofta rollövertagandet genom att titta på barnets lek. Om företeelsen skriver han följande:

This takes place because the child is continually exciting in himself the responses to his own social acts. In his infant dependence upon the responses of others to his own social stimuli, he is peculiarly sensitive to this relation. Having in his own nature the beginning

of the parental response, he calls it out by his own appeals. The doll is the universal type of this, but before he plays with a doll, he responds in tone of voice and in attitude as his parents respond to his own cries and chortles (Mead 1924-5/1964:285).

Jag vill betona att Mead i detta citat faktiskt talar om *tonfall* och (emotionell) *attityd* hos föräldern, vilka barnet övertar. Dessa faktorer är som jag förstår det kroppsliga dimensioner av social handling, vilka indikerar det emotionella innehållet i föräldrarnas beteende. Medan *vad* föräldern säger utgör den kognitiva dimensionen av det sociala, utgör *sättet* hon säger det på, d.v.s. en form av hennes sociala kroppslighet, den emotionella dimensionen. Det verkar sannolikt att barnet parallellt övertar båda dessa dimensioner. Föräldern beskriver inte sina känslor. Hon uttrycker dem och barnet övertar dessa oreflexivt i den sociala akten. Vad jag ifrågasätter i detta sammanhang är således att de responser som barnet fortlöpande uppväcker i sig själv endast skulle ha en kognitiv (och normativ) dimension. Har de inte också en emotionell dimension? Jag anser alltså att det är trovärdigt att vi i och genom rollövertagandet utvecklar en social kropp, vilken vid sidan om ett kognitivt och normativt jag också består av ett emotionellt jag. Förenklat uttryckt skulle det emotionella jaget kunna ses som en bank eller reservoar där de känslor som individen övertagit finns samlade. I specifika situationer aktualiseras eller tematiseras sedan någon eller några av dessa känslor. Abstrakt, men mer precist uttryckt, är vårt emotionella jag de genom rollövertagande oreflexivt internaliserade kroppsliga förhållningssätt vi har till den yttre världen och oss själva. Jag vill i detta sammanhang också understryka att internaliser-

andet av kroppsliga beteendemönster eller känslor naturligtvis sker genom ett övertagandet av både den signifikanta och den generaliserade andres roll. Även om jag inte diskuterat det senare i denna artikel menar jag att vi i viss mån övertar ett kulturellt givet emotionellt liv. Det är inte endast på ett kognitivt och normativt, utan också på ett emotionellt plan som det samhälle vi är medlemmar av påverkar oss. Den samhälleliga andan består av kognitiva, normativa och emotionella strömningar, vilka vi internaliserar eller som inristas i våra sociala kroppar.

För att inga missförstånd ska uppstå vill jag påpeka att den mogna människan inte likt ett nyfött barn förutsättningslöst övertar andras känslor i den sociala akten. Den mänskliga biologiska organismen får under tidens gång ett alltmer utvecklade emotionellt jag. Det emotionella jaget utgör som sådant inte bara hennes förutsättning eller disposition för att ha känslor, utan fungerar också som en unik plattform utifrån vilken hon gör sina fortlöpande rollövertagande. Den enskilda individens emotionella jag bestämmer till stor del vilka emotionella dimensioner av social interaktion hon övertar. Norman Denzin, har i sin artikel *On understanding emotions; the interpretive-cultural agenda* skrivit följande om hur filmen påverkar oss emotionellt:

A film's meanings are emotional and rooted in the viewer's biography, that is, what he or she brings to the experiences depicted in the film. A film works to the degree that it creates an emotional relationship with the viewer. Second the story that is told in a film is itself emotional, and involves larger-than-life, symbolic and imaginary representation of 'real' life, emotional experience (Denzin 1990:91).

Med detta citat vill jag betona idén om att övertagandet och internaliserandet av känslor är kopplat till vår biografi. Ett emotionellt jag är som jag ser det en känslornas biografi. Den delen av vår sociala kropp som det emotionella jaget utgör är just den historia av affektiv interaktion som vi direkt eller indirekt har varit involverade i.

Den enskilda personens sociala kropp är unik, eftersom ingen har exakt samma historia av social interaktion som någon annan. Vi har således olika känsloliv. Ändå är vi alltid situerade i en social eller kulturell kontext med ett specifikt mönster av emotionalitet, vilken på något vis tvingar sig på oss. Exakt vad vi känner i ett specifikt sammanhang bestäms emellertid inte bara av vår egen sociala kropp eller vårt emotionella jag och den sociala kontext vi är situerade i, utan också av andras roller som vi övertar i sammanhanget. Man skulle kunna säga att erfarenheten av en känsla utgörs av den sociala kontexten och ego och alters unikum. Tillsammans skapar dessa faktorer både emotionell kontinuitet och innovation.

Slutsats

Den idé som presenterats om att den sociala kroppen är känslans boning eller att vi har ett emotionellt jag är fortfarande preliminär. Jag har emellertid med den fokuserat en dimension av det sociala som länge nonchalerats inom sociologin - den emotionella. Jag har ifrågasatt en alltför kognitiv syn på det sociala. Jag har betonat behovet av en analytisk distinktion inte bara mellan reflexiva och oreflexiva former av socialitet, utan också mellan kognitiva, normativa och expresiva dimensioner av dessa. Detta är nödvändigt om vi ska kunna förstå att känslan är ett distinkt *socialt* fenomen som inte går att reducera vare sig till biologi eller kognition. Först genom att på detta

sätt avslöja det socialas emotionella dimension kan vi, som jag ser det, ana den sociala processens hela komplexitet och därmed dess betydelse för vårt känsloliv. I denna artikel har jag genom en rekonstruktion av Meads teorier om rollövertagandet och känslan önskat bidra till ett sådant projekt. Resultatet är att jag, å ena sidan kan peka på existensen av ett emotionellt jag såsom en del av vår socialt konstruerade kropp, å andra sidan kan definiera denna emotionella dimension av jaget som de genom rollövertagandet oreflexivt internaliserade kroppsliga förhållningssätt vi har till den yttre världen och oss själva. Detta innebär bl. a. att vårt känsloliv skapas i mötet med den andre, vare sig vi vill det eller inte.

Noter

1. Peter Sylwan som har författat denna artikel använder sig av det populära citatet „Vi flygter ikke, fordi vi bliver bange, men vi bliver bange, fordi vi flygter”. För att undvika förvirring vill jag betona att upphovsmannen till citatet är just William James och inte James Williams, vilket Sylwan påstår.
2. Jag vill här dock tillägga att i vissa extrema fall av radikal socialkonstruktionism är distinktionen mellan drift och känsla förmodligen inte önskvärd. Både driften och känslan ses då fundamentalt som sociala fenomen.
3. Detta slags resonemang kan också ses som en typ av kognitivistiskt teoretiserande om känslan, eftersom att den här ses som ett kunskapsinstrument (jfr Mead och Deweys syn på känslan nedan).
4. Hochschild (1983:201 ff.) har gjort en uppdelning mellan en organismisk („organismic”) och en interaktionell („interactional”) modell av känslor. Den organismiska modellen finner vi i arbeten av Charles Darwin, William James och den tidige Sigmund Freud. Den interaktionella modellen har utarbetats av bl a John Dewey, Hans Gerth, C Wright Mills och Erving Goffman. Förespråkarna för de olika modellerna förstår relationen mellan social interaktion och känslor på olika sätt. Enligt den organismiska model-

len definieras känslor huvudsakligen som biologiska processer. Känslor är instinkter eller energi. Darwin definierade känsla som instinkt, James som perceptionen av psykologiska processer och den tidige Freud som „libidinös urladdning”. Den sociala akten, vilken fokuseras inom känslornas sociologi, skiljs från känslan per se, men ses som betydelsefull före och efter denna. I den interaktionella modellen av känslan betonas inte biologi på samma sätt som i den organismiska modellen. En känslas biologiska komponenter förutsätts, men den sociala akten ses som det primära. Sociala faktorer har inte bara betydelse före och efter vi känner något. Det sociala är en del av känslan i sig. Hochschilds uppdelning kan jfr med den som jag har presenterat ovan. Den organismiska modellen finner vi då framförallt i den positivistiska traditionen inom känslornas sociologi. I den symbolisk interaktionistiska traditionen finner vi den interaktionella modellen, eller en kombination av den organismiska och interaktionella modellen. Hochschild anser själv att hennes egen teori om känslan ger uttryck för det senare. Ingen av de två modellerna kan emellertid åskådliggöra den förståelse av känslan i sig som vi finner i den (radikalt) socialkonstruktionistiska traditionen.

5. Substantiellt innebär här något biologiskt.
6. Jfr med James idé om att vi är glada därför att vi skrattar (se James 1884 eller s. 6 i denna artikel).
7. Med social handling menas här, i likhet med Mead, akter som är relaterade till andras handlingar eller den yttre världen.
8. Med socialitet menar jag här individuella dispositioner som är ett resultat av social interaktion.
9. På sätt och vis kan mitt alternativ därför ses som en teori inom ramen för den symbolisk interaktionistiska traditionen inom känslornas sociologi. Dock inte i den mening som presenterats ovan.
10. Hochschild skriver t.ex. följande i sitt arbete *The Managed Heart*: ”George Herbert Mead did not talk about emotions, but he further cleared a path for doing so from an interactional perspective... Had Mead developed a theory of emotion, he would have begun by elaborating his idea of the ‘I’” (1983:212).

Ett annat exempel är MacKinnon som i *Symbolic Interactionism as Affect Control* skriver; "We would never guess from reading George Herbert Mead that emotion plays a significant role in the social psychology of the person or in social life" (1994:1).

Citaten illustrerar ett vanligt missförstånd, vilket troligtvis är ett resultat av den fragmentariska karaktär Meads tänkande om känslor har.

11. I detta avseendet kan den jämföras med Collins teoretiserande om känslor (se Collins 1975:97 eller ovan i denna artikel). Den kan här också jämföras med Hochschilds teori, vilket jag redan påpekat (se not 4).

12. Mead hade tillsammans med en förläggare planerat att 1910 ge ut boken *Essays on Psychology*. Av någon anledning drog han emellertid tillbaka manuskriptet. Efter flera års sökande fann Harold L. Orbach detta opublicerade manuskript i en plastpåse i Meads son och svärdotters sommarhus. *The Social Character of Instinct* är ett fem sidor långt maskinskrivet paper som ingick i detta manuskript. Idag finns det arkiverat i Chicagobiblioteket.

13. Det är just beträffande denna aspekt och liknande i Mead och Deweys teorier om känslan som jag ser en tydlig parallell till de samtida symbolisk interaktionistiska teorierna (jfr t.ex. Hochschild 1983).

14. För en mer ingående genomgång eller analys av Mead och Deweys teorier om våra känslor, se Ward och Throop 1992.

15. Jag talar här om ett socialt istället för ett fysiskt motstånd.

Referenser

- Asplund, Johan 1967/1971: *Sociologiska teorier*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Berg, Lars-Erik 1976: *Människans födelse: en socialpsykologisk diskussion kring G. H. Mead och J. Piaget*. Göteborg: Korpen.
- Bourdieu, P. 1980/1990: *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Chappell, N. L. och H. L. Orbach 1986: „Socialization in Old Age: A Meadian Perspective“, s 75-106, i Marshall V. W. (red.) *Later Life. The Social Psychology of Aging* Los Angeles, London: Sage Publications.
- Collins, R. 1975: *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. New York: Academic Press.
- Collins, R. 1981: „On the Microfoundations of Macrosociology“, *American Journal of Sociology*, 86, s. 984-1014.
- Collins, R. 1990: „Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions“, s. 27-57, i Kemper, T. D. (red.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*.
- Collins, R. 1993: „Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action“, *Rationality and Society*, 5, s. 203-230.
- Coulter, J. 1986: „Affect and Social Context: Emotion Definition as a Social Task“, s. 120-134, i Harré, R. (red.) *The Social Construction of Emotions*. New York: Basil Blackwell.
- Darwin, C. R. 1872: *The Expression of Emotions in Man and Animal*. London: Murray.
- Denzin, N. K. 1984: *On Understanding Emotion*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Denzin, N. K. 1990: „On Understanding Emotion: The interpretive-Cultural Agenda.“, s. 85-116, i Kemper, T. D. (red.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.
- Dewey, J. 1894: „The theory of emotions“, *Psychological Review*, 1, s. 553-569.
- Dewey, J. 1895: „The theory of emotions II: The Significance of emotion“, *Psychological Review*, 2, s. 13-32.
- Foucault, M. 1975/1979: *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1976 /1980: *The History of Sexuality (Vol. 1.)*. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1980: „The Confession of Flesh“, s. 194-228, i Colin Gordon

- (red.) *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- Franks, D. D. och V. Gecas 1992: „Current Issues in Emotion Studies and Introduction to Chapters“, s. 3-24, i Franks, D. D. och V. Gecas (red.) *Social Perspective on Emotions*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Goleman, D. 1997: *Känslans intelligens: om att utveckla vår emotionella kapacitet för ett tryggare och mänskligare samhälle*. Borgå: Wahlström och Widstrand.
- Hochschild, A. R. 1983: *The Managed Heart: Commercialization of human feeling*. Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. 1989: *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Viking Penguin.
- Habermas, J. 1981a/1997: *The theory of communicative action: Reason and Rationalization of Society (Vol. 1)*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1981b/1995: *The theory of communicative action: The Critique of Functionalist Reason (Vol 2)*. Cambridge: Polity Press.
- Izard, C. E. 1991: *The Psychology of Emotions*. New York: Plenum Press.
- James, W. 1884/1922/1967: „What is an emotion?“, s. 11-30, i Lange, C. G och W. James (red.) *The Emotions*. New York: Hafner.
- James, W. 1894: „Discussion: The Physical Basis of Emotions“, *The psychological Review*, 5, s. 516-529.
- Joas, H. 1980/1985/1997: *G.H. Mead: A Contemporary Re-Examination of his Thoughts*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kemper, T. D. 1978: *A Social Interactional Theory of Emotions*. New York: Wiley.
- Kemper, T. D. 1990: *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.
- Kemper, T. D. och R. Collins 1990: „Dimensions of Microinteraction“, *American Journal of Sociology*, 96, s. 32-68.
- Lange, C. G. 1885/1922/1967: „The Emotions“, s. 33-90, i Lange, C. G och W. James (red.) *The Emotions*. New York: Hafner.
- MacKinnon, N. J. 1994: *Symbolic Interactionism as Affect Control*. Albany: State University of New York Press.
- McCarthy, E. D. 1989: „Emotions are Social Things: an Essay in the Sociology of Emotions“, s. 51-72, i McCarthy, E. D. och D. D. Franks (red.) *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, Connecticut: Jai Press Inc.
- Mead, G. H. 1903/1964: „The definition of the Psychical“, s. 25-59, i Reck, A. J. (red.) *Selected Writings: George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. 1914/1982: *The individual and the Social Self*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H. 1924-25/1964: „The Genesis of the Self and Social Control“, s. 267-293, i Reck, A. J. (red.) *Selected Writings: George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. 1926/1964: „The Nature of Aesthetic Experience“, s. 294-305, i Reck, A. J. (red.) *Selected Writings: George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. 1927/1982: *The individual and the Social Self*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H. 1934/1967: *Mind, Self, and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shott, S. 1979: „Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Perspective“, *American Journal of Sociology*, 84, s. 1317-1334.
- Plutchik, R. 1962: *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*. New York: Random House.

Sylvan, P. 1998 -09-11: *Information*, sid. 6.

Thoits, P. 1989: „The Sociology of Emotions“, *Annual Review of Sociology*, 15, s. 317-342.

Ward, L. G. och R. Throop 1992: „Emotional Experience in Dewey and Mead:

Notes for the Social Psychology of Emotions“, s. 61-94, i Franks, D. D. och V. Gecas (red) *Social Perspective on Emotions*. Greenwich, CT: JAI Press.

Wittgenstein, L. *Zettle*. Anscombe G. E. M. och G. H. von Wright (red.), Oxford: Basil Blackwell.