

CLAES EKENSTAM

## DEN PSYKOLOGISKA UNDERJORDEN

# Emotioner och västvärldens kulturhistoria

I FÖLJANDE ARTIKEL kommer historiska förskjutningar i sättet att förhålla sig till det mänskliga känslolivet i västerlandets kultur att behandlas.<sup>1</sup> Detta innebär ett försök att skissera några drag i emotionernas kulturhistoria i ett långt tidsperspektiv, men med en tidsmässig tyngdpunkt kring sekelskiftet 1900. Som exempel behandlas två emotioner, nämligen sorg/gråt och glädje/skratt. Emotionernas relation till genus, klass och etnicitet kommer även att uppmärksammas genomgående, men delvis också behandlas i särskilda avsnitt.

En utgångspunkt är att människan oberoende av kultur har ett antal grundkänslor, som en del av sin medfödda disposition. Samtidigt formas uppenbarligen känslolivet också av kulturen. Medvetet och omedvetet påverkas vi att uttrycka, hantera och modifiera våra känslouttryck i enlighet med gällande normer och praxis i den egna kulturen. Sättet att tala om känslor är ofta starkt präglad av rumsliga begrepp. Såväl i Freuds psykoanalys som i religiösa och vetenskapliga sammanhang har det mänskliga förnuftet, viljan och andliga förmågor ofta förlagts till huvudet och hjärnan, till den övre delen av människan, medan känslor och drifter vanligtvis förlagts i kroppens nedre eller undre del. Denna topologiska dikotomisering ses här som framför allt ett resultat av en kulturhistorisk process, som trängt undan eller tvingat ner emotionerna i den mänskliga själens källare.

Denna mentalitetsmässiga förskjutning innebar inledningsvis en tendens mot starkare och mer konsekvent förordad känslobehärskning och beteendekontroll, liksom en mer detaljerad reglering av mänskliga relationer. Särskilt har detta gällt medelklassens män.

I takt med nämnda kultiverings- eller civilisationsprocess accentuerades skillnaderna mellan vita västerländska män och andra. Kategorier som västerlänning, medelklass, förnuftig, behärskad, maskulin, civiliserad och vit har förbundits med varandra. Dessa begrepp förenas genom ett nät av associationer, som samtidigt sätter dem i motsats till kategorier som kvinnlig, känslomässig, obildad, underklass, ociviliserad, kroppslig, natur, färgad och djurisk. Detta har tidigare påvisats i bland annat poststrukturalistisk, feministisk och postkolonial kritik av traditionellt västerländskt tänkande. Poängen här är emellertid att man tidigare inte tillräckligt uppmärksammat emotionernas betydelse i dessa processer. Den djupgående regleringen av känslolivet som historiskt har skett i Västerlandet har varit en förutsättning för den vite medelklassmannens relationer till sina konstruerade *Andra*.

1. Förutom projektledaren Jörgen Hellman och de andra projektdeltagarna, liksom Mikela Lundahl, vill jag tacka Michael Landzelius och Patricia Lorenzoni för värdefulla kommentarer av denna text.

### Prolog

Kring sekelskiftet 1900 föreföll den västerländska kulturen med accelererande hastighet röra sig mot en lovande framtid. Samhället utvecklades i takt med industriproduktionens snabbt rullande hjul. En rad tekniska innovationer såg dagens ljus, samtidigt som olika vetenskaper blomstrade. Läkarna lyckades skapa nya mediciner och behandlingsmetoder och fick därmed bukt med tidigare obotliga sjukdomar och smittor. Tiden tycktes entydigt sjunga om förnuftets slutliga seger över fördomar, smuts och efterblivenhet.

Samtidigt ackompanjerades den rationella optimismen av farhågor och illavarslande tecken. Sociala problem uppstod i kölvattnet på växande städer och nya livsvillkor. Första världskrigets meningslösa massdöd sände en chockvåg genom den västerländska kulturen: kunde man verkligen tala om utveckling och framsteg när Europas unga män höll på att slakta varandra ute på slagfälten!?

Innan dess hade dock författare och filosofer som Dostojevskij, Schopenhauer och Nietzsche under 1800-tales senare del uttryckt sina tvivel över den civiliserade människans entydiga godhet och förnuftighet. Med psykoanalysen öppnades locket till en hel värld av bortträngda känslor och förbjudna begär. Med sina innovativa metoder menade sig Sigmund Freud (1836–1939) kunna finna de verkliga, psykologiska orsakerna till de hysteriska och tvångsmässiga patienternas förbryllande symptom: förlamningarna, ticsen, ångestattackerna och depressionerna var egentligen uttryck för omedvetna affekter, incestuösa begär och bortträngda trauman, som av den lidande människan förpassats till psykets dolda skrymslen. Människan var inte herre i sitt eget hus och medvetandets upplysta rum stod under ständigt hot att invaderas av det omedvetnas skräckinjagande monster (jfr Gay 1990).

Associationerna gick ofta i riktning mot att det var något 'därnere' i människan, något dolt 'under' det synbara, som skulle bryta fram likt en vulkan eller en gejser ur underjorden. Om människan i sina drömmar ofta låter sitt jag gestaltas av ett hus, utgör källaren de starkt affekt- eller driftsladdade aspekter som inte är medvetna för henne. Detta antyds delvis även i de begrepp som Freud konstruerade för att beskriva det mänskliga psyket. I sin andra topiska modell av psyket från 1923 använder Freud termen 'överjag', för att beskriva den psykologiska instans som hos individen främst utövar kontrollerande funktioner över otillåtna begär och känslor (Hoffman de Marè 2002: 42f). Överjaget är synonymt med det som i dagligt tal kallas samvete och kan sägas innehålla de samhälleliga normerna för tillåtet beteende. Med andra ord utgör överjaget den internaliserade föräldraauktoritetens regelsystem. Termen det 'omedvetna' (unconsciousness) eller det 'undermedvetna' (subconsciousness), som det kommit att heta i mer populariserade versioner av psykoanalys, rymmer de affektiva och förbjudna önskningsar, som individen hyser. Termen 'jag' står, enligt Freud, för personlighetens identitetsmässiga centrum, de aspekter som ligger närmast det medvetna.

Det som förknippas med människans drifter och känslomässiga vara är ofta språkligt knu-

tet till något *ner* i henne, medan kontrollinstansen antas befinna sig *ovanför* detta. I allmänhet tycks medvetandet, såväl i psykoanalytiskt tänkande som i andra sammanhang, förbindas med den mänskliga individens fysiska överdel, till det som är uppvänt och synligt, som ansiktet och där belägna sinnesfunktioner (syn, tal, hörsel) samt naturligtvis tänkandet, det vill säga hjärnans funktioner. Samtidigt återkommer påfallande ofta metaforer och beskrivningar som förlägger de aspekter i det mänskliga varat som förknippas med begär och affekter till kroppens nedre del. Uttryck som 'magkänsla', 'fjärilar i magen', 'hjärtesorg', 'lyssna till hjärtat', 'skitförbannad' och liknande, ger associationer till något som i olika grad befinner sig djupare ner i kroppen: känslor i en generell mening kopplas ofta till magen; vrede till anus och avföring; sexualitet relateras, föga förvånande, till könsorganen, medan kärleken lokaliseras till hjärtrakten.

Freuds upptäckter väckte stort intresse i samtiden, men möttes också av motstånd och ovilja. Särskilt hans starka betoning av sexualitetens betydelse för det mänskliga psyket förblev länge en kontroversiell fråga, delvis även för Freud själv. När hans unge lärjunge Wilhelm Reich (1897–1957) i början av 1920-talet entusiastiskt tog upp och radikaliserade lärofaderns idé om den undertryckta sexualiteten som determinerande faktor bakom neurotiska symptom, förhöll sig Freud först tveksam, för att senare ta avstånd från Reich. Särskilt problematisk för Freud var den del i Reichs teori som stipulerade, att det var undertryckandet av individens fria, naturliga sexualitet, orsakad av en sexualfientlig borgerlig kultur, som skapade den dåtida människans emotionella misär.

Hade Freud antytt att ett visst mått av vantrivsel på grund av driftsförsakelse var den tragiska, men samtidigt ofrånkomliga konsekvensen av en utvecklad civilisation, menade Reich att detta enbart gällde för kapitalistiska och andra auktoritära samhällen. I ett verkligt fritt, demokratiskt samhälle skulle människors spontana känslor inte behöva undertryckas och förvrängas, så som skedde i samtiden. Orsaken till detta senare förhållande förbands av Reich snarare med makt och exploatering. Människans psyke var i sista hand en avspegling av det samhälle där hon levde (Boadella 1972/85; Sharaf 1983).

Även om Freud aldrig helt och hållet accepterats inom den lärda världen, allra minst inom medicinsk vetenskap och traditionell psykiatri, möts hans verk oftast med respekt. Trots att farmakologiska och kognitiva trender idag utövar ett kraftigt, negativt tryck mot freudianska perspektiv och institutioner, refererar man likväl på många håll med aktning till hans verk och undervisar i hans metoder. Detta gäller inte alls för Reich, vars kropps- och känslofrigörande perspektiv och tänkande har förblivit omdiskuterat. Till och med en radikal tänkare som Michel Foucault uttrycker ambivalens inför 'Reichs stora känsloutbrott' (jfr Foucault 1980: 12).

Nu var förvisso Reich ingen okomplicerad person eller okontroversiell tänkare, men han är knappast den enda i idéhistorien som varit utmanande eller uppvisat excentriska drag. Ett bidragande skäl till den reichianska traditionens marginalisering, är att den utmanar väletablerade föreställningar om förmodat normalt beteende, exempelvis vad det gäller känslomässig behärskning.

I stället för att hålla sig inom väl inhägnade gränser för vad som antas rimligt, framhåller man i reichianska terapier nödvändigheten av stark känsloutlevelse. Enbart intellektuell förståelse är otillräcklig – den känslomässiga upplevelsen är en omistlig del av varje verklig insikt.

Människans känslor, särskilt i sina mer kraftfulla manifestationer, är uppenbarligen ett delikat ämne, såväl inom vetenskap som inom dominerande västerländsk mentalitet. Marginaliserade har känslolivets förespråkare emellanåt höjt sina stämmor såväl inom som utanför universiteten, men ofta existerat som en tyst underström i idéhistorien. Det är snarare inom skönlitteratur, konst och musik, än inom vetenskap, som känslorna fått hållas och värderats i positiva termer.

Neurologen Antonio R. Damasio har på senare år pläderat för känslornas centrala roll för hjärnans funktioner och för regleringen av den mänskliga organismen (Damasio 1999, 2002, 2004). Damasio kommenterar också känslolivets marginalisering inom traditionell vetenskap. Han menar att man inom filosofin inte riktigt har litat på känslorna och därför förpassat dem till djurriket. Inom neurologin och kognitionsvetenskapen har man tidigare ansett känslor vara för subjektiva, odefinierbara och vaga för att kunna vetenskapligt studeras. De har dessutom utgjort motsatsen till Förnuftet, som ansetts som den överlägsna mänskliga egenskapen, vilken antagits fungera jämlikt oberoende av emotioner. Damasio konstaterar att den så kallade cartesianska splittringen av det mänskliga medvetandet har genomsyrat såväl forskning som klinisk praktik. Men detta sätt att tänka är något som Damasio och andra neurologer nu är i full färd med att pulverisera.

Damasio hävdar att uppdelningen mellan medvetandet och hjärnan, liksom mellan medvetandet och kroppen/känslorna, är en fiktion. Människans medvetande är inte bara oskiljaktigt från hennes hjärna, det är dessutom förkroppsligat i ordets fulla betydelse. Känslor spelar en vital roll för den mänskliga organismens biologiska reglering, och utgör tillika en förbindelselänk mellan medvetna och omedvetna processer. Damasio understryker betydelsen av att verkligen överbrygga den djupa splittring mellan kropp och medvetande som dominerat västerländsk medicin. Enligt honom måste intressant nog en fullständig förståelse av människans hjärna, medvetande och beteende emellertid även beakta sociala och kulturella förhållanden.

#### Känslor, begrepp och historia

En begynnande internationell forskning om känslornas historia har gett stöd för tanken att även denna aspekt av mänskligt liv har en historia.<sup>2</sup> Det är således ett försök att skissera några drag i emotionernas kulturhistoria som här skall göras. Först måste emellertid något sägas om mina utgångspunkter.

Även om den generella utforskningen av det mänskliga känslolivet länge var förvånansvärt eftersatt, existerar sedan ett par, tre decennier en livlig sådan. Inom psykologin finns, enligt den

2. Några arbeten som uttryckligen diskuterar känslor i ett historiskt perspektiv Delemeau 1990; Vincent-Buffault 1991; Stearns & Stearns 1987; Stearns, 1986, 1994, 1999. Några svenska arbeten med denna inriktning är Jarrick 1997; Bjurman 1998; Ekenstam 1998; Johannisson 2001.

amerikanske psykologen Randolph Cornelius, åtminstone fyra olika forskningstraditioner etablerade (Cornelius 1996). De skilda traditionerna delar var för sig vissa utgångspunkter om känslornas natur och bedriver sin forskning enligt likartade metoder, men skiljer sig samtidigt ofta från varandra. De olika perspektivens företrädare definierar exempelvis känslor på olika sätt.

Här finns dels de som med utgångspunkt i Charles Darwins (1809–1882) evolutionsteori fokuserar på emotionernas funktion i ett evolutionärt sammanhang genom det naturliga urvalet. Här intresserar man sig framför allt för känslornas adaptiva funktion, och deras framträdande och expressiva uttrycksformer hos människor och djur. Ett annat perspektiv hämtar inspiration från filosofen och psykologen William James (1842–1910). Emotionella erfarenheter studeras då i sin koppling till kroppen och som uttryck för fysiologiska förändringar. Dessa två perspektiv kombineras ofta.

Ett tredje perspektiv är det kognitiva där man understryker tänkandets betydelse för känslors upphov. Här fokuserar man på hur emotioner kommer till uttryck genom det sätt på vilket individer bedömer och värderar sin omgivning. Slutligen finns den nyare socialkonstruktivistiska traditionen, som ofta förhåller sig starkt kritiskt till de första två (men lättare kombineras med ett kognitivt perspektiv), eftersom man inte delar uppfattningen att känslor primärt skall ses som biologiska fenomen. För socialkonstruktivister är emotioner kulturella konstruktioner som fyller specifika samhälleliga och individuella mål, vilka enbart kan förstås genom en social analys.

Efter en genomgång av dessa traditioner fastslår emellertid Cornelius att samtliga har relevans. Han bedömer det därför som möjligt att syntetisera teorier från de skilda perspektiven till en generell teori om känslor. Otvivelaktigt finns, menar han, vissa emotionella konstanter som kan igenkännas i alla kulturer (som kroppsliga reaktioner och ansiktsuttryck för exempelvis rädsla och vrede), vilket pekar på att de vuxit fram genom en evolutionär process. Starkast talar forskningsrönnen för att emotioner som glädje, sorg, vrede, rädsla, motvilja och förvåning (eventuellt med tillägg av intresse och förakt) skall ses som medfödda känslor. Det jamesianska perspektivets relevans för att exempelvis kartlägga samband mellan reaktioner i människans autonoma nervsystem och vissa känslouttryck (inklusive känslornas intensitet) ser Cornelius som odiskutabelt. Det kognitiva perspektivets betoning av den betydelse som våra värderingar och andra meningsskapande mentala processer utövar på våra emotioner, kan inte heller förbises. Slutligen har socialkonstruktivistiska forskare övertygande kunnat påvisa, att sättet på vilket man talar om känslor och definierar dem, utövar inflytande på de emotionella erfarenheterna. Man har i denna tradition även kunnat visa intressanta skillnader mellan kulturer och historiska epoker i hur känslor begreppsliggörs och, troligen även, upplevs. Känslor fyller delvis olika sociala funktioner i skilda kulturella sammanhang (Cornelius 1996: 184ff).

En utgångspunkt för mitt resonemang är utifrån ovanstående resonemang följaktligen att människan oberoende av kultur och historisk epok har ett antal grundkänslor, som en del av sin medfödda disposition. Huruvida dessa begränsade antal grundkänslor skall räknas till sex, nio el-

ler något annat kan naturligtvis diskuteras.<sup>3</sup> Emellertid talar själva den frekventa förekomsten av emotionella uttryck för känslor som glädje, sorg, vrede, rädsla, sexuell åtrå och kärlek i alla kända mänskliga kulturer, för att vissa basala känsloreaktioner utgör en del av vårt biologiska arv. Som ett resultat av evolutionsprocessen äger alla människor den principiella förmågan att uppleva och uttrycka sådana emotioner.

Samtidigt påverkas uppenbarligen känslolivet av kulturen. Vi fostras och påverkas även omedvetet att uttrycka, hantera och modifiera våra känslouttryck i enlighet med gällande normer och praxis i den egna kulturen. Det gäller bland annat *hur* vi uttrycker oss, i vilka *sammanhang* detta kan ske och med vilken *intensitet*. Som inte minst psykodynamiskt inspirerad forskning demonstrerat (ett perspektiv som saknas i Cornelius framställning) påverkas individens förmåga att känna och uttrycka sina känslor på ett djupgående sätt av olika uppväxtbetingelser.<sup>4</sup>

En specifik kulturs möjligheter att på olika sätt påverka eller rent av forma sina medlemmars känsloliv är därför stor, och inbegriper en rad mekanismer, som exempelvis bortträngning, sublimering eller kanalisering, modifiering, omvandling, förnekande, hämning, fixering, projektion, befrämjande, intensifiering och dissociering. Med den komplexitet som kännetecknar det mänskliga psyket kan resultaten av en sådan mångskiftande påverkan antas variera avsevärt. De kulturellt formade uttrycken och kombinationerna av de medfödda känslorna är därför så många gånger fler och varierade än grundkänslorna själva, men de kan ändå inte ses som oändliga. Grunden eller kärnan i känslolivet utgörs likväl av ett antal grundläggande emotioner, med därtill hörande fysiologiska reaktioner och sensoriska upplevelser.

I det följande kommer historiska förskjutningar i sättet att beskriva, värdera och förhålla sig till två emotioner, som vanligen brukar hänföras till kategorin medfödda grundkänslor, nämligen sorg genom gråt och glädje genom skratt, liksom den mer allmänna attityden till känslor och dess relation till förnuft och vilja, att stå i fokus. I viss mån kommer jag att spekulera i förekomsten av dessa känslor, liksom den intensitet med vilken de uttrycks, i olika historiska perioder. Orden känslor och emotioner används här synonymt. Även emotionernas relation till genus, klass och etnicitet kommer att behandlas.

Socialhistorikern Peter N. Stearns hävdar i *Battleground of Desire* (1999), främst utifrån sina studier av USA:s historia men även med en mer generell syftning på västvärlden, att emotioner uttrycks med mindre intensitet idag än för ett par hundra år sedan. Det är ett uppseendeväckande uttalande, som emellertid får indirekt stöd av psykoterapeuten Alexander Lowen. Denne är lär-

3. Damasio talar om sex grundkänslor (Damasio 2002: 324), Silvan Tomkins – en av de mest respekterade forskarna på området – urskiljer nio sådana (se Nilsson 1998: 31–58). Cornelius talar utifrån olika teorier om antalet grundkänslor som "the Big Six (or Seven or Eight)" (Cornelius 1996: 186).

4. Se exv. David Malan (Malan 1981: 126): "syftet med dynamisk psykoterapi i allmänhet är att nå under försvaret och ångesten till de dolda känslorna, och att sedan spåra dessa tillbaka från nuet till deras ursprung i det förflutna, vanligen i relation till föräldrarna." Det vill säga att den vuxnes känslor har trängts bort och/eller ersatts av ångestfyllda reaktioner, på grund av specifika barndomserfarenheter.

junge till Reich och började arbeta med psykoterapi i New York under 1940-talet. Lowen har med utgångspunkt i Reichs upptäckter utvecklat en egen form av kroppsinriktad psykoterapi, som han kallar *bioenergetic analysis* (Lowen 1985). Lowen hävdar att han under sina många aktiva yrkesår kunnat iakttaga en förändring hos patienterna, som kan fångas i termer av ökade kroppsliga spänningar, dissociering och sämre känslokontakt. De patienter som Lowen träffade under 1990-talet hade i regel mer komplicerade relationer till sina känslor än de han mötte i början av sin karriär femtio år tidigare. Lowen ser som en allmän kulturell trend en tilltagande splittring mellan, å ena sidan, medvetandet, å den andra, individens kropp och känslor (Lowen 1995: 290f).

Här antyds således en reell förändring i västerlänningens känsloliv i riktning mot lägre emotionell intensitet. Den process som format den moderna människan skulle därför kunna beskrivas i termer av att känslorna dämpats eller trängts undan till en andrarangsplats, att de bortträngts. Det är en förändring som i ett längre historiskt perspektiv kan antas ha influerat såväl dominerande västerländsk mentalitet som det vetenskapliga tänkandet.

Denna process bör emellertid varken ses som enkelriktad eller utan motsägande rörelser. En av pionjärerna i studiet av känslornas historia, den tyske sociologen Norbert Elias (1897–1990), jämförde den civilisatoriska utvecklingen vid en fuga av Bach (Elias 1989: 187, 289f). Den socialpsykologiska process som format våra sociala relationer och attityder till känslolivet måste, enligt Elias, ses i hela sin mångskiftande polyfoni, där olika rörelser och motiv på olika nivåer avlöser varandra. Regressiva rörelser är möjliga och variationer mellan olika länder, lokala kulturer och sociala grupper måste alltid beaktas.

I filosofiska, religiösa och skönlitterära texter från biblisk och antik tid, liksom från medeltiden och renässansen, värderas och framställs känslor på ett annat sätt än i modern tid. Även om relationen mellan människors medvetande, beteende och relationer, å ena sidan, och deras affekter och passioner, å den andra, sällan uppfattas som harmonisk och okomplicerad i västerlandets historia, framträder likväl känslolivet oftare som en mer accepterad och uppmärksammas aspekt av mänskligt liv i äldre tider än i modern tid. Även om vi för känslolivets kulturhistoria måste räkna med flera faser av problematiseringar och regleringssträvanden (och även motsatta eller motsägelsefulla rörelser likt den europeiska romantiken), framstår tiden från Renässansen till och med framväxten av ett modernt industrisamhälle, som en väsentlig förändringsperiod.

I många andra sammanhang har denna utveckling, som utgörs av en sammanflätad process av urbanisering, industrialisering och modernisering, framställts som en historisk vattendelare. Detta tycks även gälla för känslornas historia, åtminstone attityden till skratt och gråt, eller i alla fall, dess idéhistoria, eftersom vi här snarare berör olika tiders föreställningar om emotioner än de reella känslorna. Vi måste nämligen hålla i medvetande att *talet* om känslor, och framför allt normerna för vissa känslouttrycks förkastlighet eller önskvärdhet, inte enkelt kan identifieras med verkliga känslor.

Som Peter och Carol Stearns påpekat måste man skilja på emotioner och *emotionologi* (emo-

tionology), där den senare handlar om den förespråkade standarden för en viss attityd. Det finns en relation mellan ett samhälles dominerande emotionologi och hur människors känslomässiga beteende gestaltar sig, men detta kan knappast ses som en enkelriktad relation. Emotionologin, normerna, kan troligen förändras både mer och snabbare än människors reella emotionella erfarenheter. Samtidigt skall, enligt paret Stearns, en periods emotionologi inte likställas med de teorier om känslornas natur eller normer för önskvärt beteende, som intellektuella formulerar. Emotionologin, liksom andra aspekter i ett samhälles mentalitet, är mer än teori (Stearns & Stearns 1987: 7).

#### Skrattets historia

Litteraturforskaren Michail Bachtin diskuterar i sin studie *Rabelais och skrattets historia* (1986) medeltidens och renässansens folkliga karnevalskultur. Skrattet var ett av dess utmärkande drag. Bachtin beskriver karnevalskulturen som en stor och viktig kulturform i opposition till den officiella kyrkligt feodala kulturen.

Även om denna skrott- och karnevalskultur var en helhet, tog den sig skiftande former som kom till uttryck i bland annat riter och skådespel, i karnevalsfester och komiska skådespel på marknader och torg. Den fanns även representerad i tidens litterära, komiska verk, vilket inte minst Rabelais författarskap exemplifierar. Också det familjära och vulgära umgängesspråket, i form av svordomar, invektiv och smädelser, kan knytas till karnevalskulturen. Denna fanns över stora delar av det dåtida Europa, men var särskilt stark i de romanska länderna. Bachtin menar att den visar på en annan värld och ett annat liv, än den officiella kulturen, som i stället präglades av monolitiskt allvar.

Medeltiden blir, betraktad på detta sätt, ett slags dubbelvärld. Jämsides med den seriösa, allvarliga och av maktens ideologi genomsyrade kulturen, existerar således skrott- och karnevalskulturen, där man förlöjligade och hädade gudomen och den upphöjda makten. Inte minst Rabelais litterära bilder kan ses som fientliga mot allt avslutat och stabilt, mot inskränkt allvar och dogmatiska lösningar. Bachtin beskriver karnevalens skrott som glatt och triumferande, ett skrott som bejakade livet men också skrattade ut allt som förmörkade och fördystrade: rädslan för makten och döden. Karnevalsskrattet blir i detta perspektiv en befriande och pånyttfödande kraft, en manifestation av folklig livskraft. Karnevalskulturen hade en utpräglad kollektiv karaktär och var en fest för alla. Här trädde man för en stund in i ett utopiskt rike av gemenskap, frihet, jämlikhet och överflöd, där alla kunde och fick skratta.

Generellt utmärks karnevalskulturen, enligt Bachtin, av sin konkreta, sinnliga karaktär. Här råder en slags livets materiella kroppsliga princip: kulturen genomsyras av bilder av människor som äter, dricker, kopulerar och utför naturbehov. Dessa bilder är ofta överdrivna, för att inte säga groteska, och tydligt motsatsställda den officiella kulturen. Den senare kan beskrivas i termer av upphöjd andlighet, där det avskilda och isolerade dominerar, samtidigt som man tar avstånd

från det sinnliga i människan. I karnevalskulturens groteska realism däremot nedsätts allt som är upphöjt, idealiserat och abstrakt, till ett kroppsligt plan. Man tar ned det på jorden och skrattar ut det!

Bachtin betecknar karnevalskulturens skratt som universellt, ett skratt som riktar sig mot allt och alla. Men man skrattar inte åt andra, utan *med* andra och åt sig själv! Likväl är det ett ambivalent skratt: det är både glatt och triumferande, samtidigt som det kan vara spottigt. Karnevalens skratt både förnekar och bekräftar, det begraver på samma gång som det pånyttföder. De ledande momenten kan därför beskrivas i termer av växling, död och pånyttfödelse. Detta kontrasterar mot medeltidens officiella fester, där man istället hyllade den rådande ordningen. Där såg man hellre bakåt än bejakade förändring. Det eviga och oföränderliga sanktioneras, samtidigt som makten bekräftas.

Medeltidens folkliga skratt skiljer sig från senare tiders rent satiriska skratt, som Bachtin beskriver som entydigt negativt. Detta senare placerar sig utanför det man driver gäck med. Här skrattar man *åt* andra, inte *med* och framför allt inte åt sig själv. Bachtin kallar satiren (liksom humorn och ironin) för en reducerad form av skratt, som med tiden skall ha ersatt karnevalens ohämmade skratt. Om karnevalskulturen kulminerade under 1500-talet, kan man därefter skönja en gradvis urartning och upplösning av densamma. Bachtin menar att det glada karnevalsskrattet på 1700-talet har degraderats till något föraktligt och lågt.

Nu är Bachtins studie av karnevalskulturen inte liktydig med en reell historisk utforskning av känslornas historia. Även om Bachtin antyder förbindelser till den faktiska kulturen kan Bachtins studieobjekt därför inte oproblematiskt identifieras med den historiska verkligheten. Det handlar om en litteraturvetenskapligt inriktad kulturstudie, som urskiljer de metaforer, idéer och kulturella uttryck, som karnevalskulturen frambragt. Men mitt antagande är ändå att Bachtin fångar en förändring av synen på skrattet i europeisk emotionologi, särskilt som indicier på en liknande förändring finns också på annat håll.

I etikettshandböcker finner man genomgående ett avståndstagande från den typ av skratt som skall ha kännetecknat karnevalskulturen. I en internationellt mycket spridd handbok från 1700-talet talas exempelvis om att beständiga eller höga skratt är säkra tecken på dåligt förstånd. Förnuftiga människor ler på sin höjd. Det ohämmade skrattet är det sätt på ”hvilket obelevfede Karlar uttrycker sin dumma glädje öfver dumma saker” (Chesterfield 1795: 71). Att skratta högt är lågt och oanständigt och visar att man saknar självkontroll. I en annan etikettsbok från 1800-talets mitt sägs höga skatt vara obehagliga för andras trumhinnor, men dessutom ge de andra i sällskapet ”den förskräckande anblicken af en djup afgrund, genom den skrattandes öppna mun” (*Walda komplimenter* 1850: 76).

Denna aversion mot ohämmat skrattande uttrycks i etikettsböcker, åtminstone från 1700-talet och framåt. Samtidigt hade dessa beteenderegler, och den emotionologi som de uttrycker,

inflytande bara på en begränsad del av befolkningen. Förutom adeln, kyrkans män och andra lärde, var det endast små grupper av uppåtsträvande borgare som berördes, sammanlagt några få procent av en befolkning ännu dominerad av bönder och fattiga lantarbetare. Med tiden, särskilt under 1800-talets lopp, tillväxer olika tjänstemannagrupper, näringsidkare och handelsmän, för vilka korrekta etikettsregler blir en viktig angelägenhet. Och även om en viss uppmjukning kan konstateras mot slutet av 1900-talet i den stränga attityd gentemot skratt som tidigare präglat etikettsböcker, släpps det aldrig helt fritt (jfr Ekenstam 1993: kap. 5).

#### Gråtens historia

I många avseenden påminner gråtens historia om skrattets, men med vissa skillnader som exempelvis att regleringen av denna känsla varit tydligare knuten till kön. Att gråta har i västerländsk kultur länge uppfattats som omanligt.<sup>5</sup> Starka skamkänslor och internaliserade föreställningar om självtillräcklighet, tuffhet och kontroll hindrar ofta män från att gråta, särskilt i offentliga sammanhang. Trots en viss uppmjukning på senare år lever ett starkt maskulint tabu kvar mot att visa sig svag – vilket tårar antas vara ett uttryck för. Längre tillbaka i historien möter vi dock en annan attityd.

I Homeros versepos *Iliaden* skildras ett grekiskt härnadståg mot staden Troja i Mindre Asien. Homeros antas ha levt cirka 700 f. Kr., även om händelserna i *Iliaden* tros ha utspelat sig ännu längre tillbaka i tiden. Eposets store hjälte, Akilles, karakteriseras redan i de inledande raderna av sin intensiva känslsamhet, genom vreden, som sägs brinna i honom. Men Akilles beskrivs också hämningslöst leva ut sin sorg. När budbäraren Antilokos med brännande tårar förtäljer att vännen Patroklos stupat i striderna mot trojanerna, berättas hur Akilles överväldigad av smärta sliter av sig sitt hår och ger ifrån sig hemska skrik.

Sedan Patroklos hämnats beger man sig till hans bår för att begråta sin stupade stridskamrat. Tillsammans med sina soldater utstöter Akilles klagoljud och kör med hästar runt den döde, samtidigt som man kollektivt gråter. Såväl sanden under dem som rustningarna de bär väts av tårar (Homeros 1992: 275ff, 240ff). Det berättas att sorgen gång på gång griper tag i Akilles, som lever ut sin förtvivlan inför stridskamraterna, varvid längtan till gråt även uppväcks hos dem.

Åtskilliga gånger berättas såväl i *Iliaden* som i *Odysseen* hur män blir rödögda, hur de 'smälter i tårar' eller 'mättar' sin själ med sorg – ensamma eller tillsammans med andra. Trots att beskrivningarna oftast gäller män från dåtidens överklass (kungar, ädlingar, modiga krigare), uppfattas inte gråten som skamlig eller omanlig. Förvisso kan man finna passager som uttrycker en mer restriktiv hållning till att exponera sin gråt inför andra, mäktiga män. Men de talrika exemplen på hämningslöst, manligt gråtande i Homeros två versepos utgör likväl ett indicium på en annan

5. Där inte annat anges bygger följande avsnitt på Ekenstam, "En historia om manlig gråt" och de referenser som där ges, i Ekenstam m. fl. *Rädd att falla: Studier i manlighet* 1998: 50–123.

inställning till manlig gråt än vad som senare blivit dominerande. Detta gäller även många andra litterära och religiösa texter från antik och biblisk tid.

Historikern Johan Huizinga menade, apropå medeltidens många känslolösa skildringar, att de överdrev. Huizinga ansåg att när medeltida författare exempelvis beskrev hur åhörare till gripande tal, lät dessa mållösa falla till marken av rörelse, snyftande och högljutt gråtande, rörde det sig knappast om verklighetstroga gestaltningar av vad som ägt rum. Men, tillägger Huizinga, så tyckte författarna att det *borde* vara och ”genom överdriften ser man en bakgrund av sanning” (Huizinga 1988: 11). Här antyds således existensen av en annan och mer känslobejakande emotionologi, och kanske även praxis, än den som rådde i Huizingas europeiska mellankrigstid.

Trots denna gråtmilda sida i vår kulturhistoria kan man också finna tidiga exempel på restriktioner mot gråt och försök att dämpa upp det emotionella flödet. I den stoiska filosofin och hos Platon (429–347 f. Kr.) är attityden en annan, särskilt till manliga tårar. Regleringen av människors emotioner är redan under antik tid relaterad till kön. I *Staten* går Platon uttryckligen i polemik mot Homeros och andra diktare för att de anpassar sig efter passionen, själens sämre del. Istället bör de tillfredsställa den förnuftiga och bättre delen av själen. Detta resulterar i dålig konst, även om det i och för sig är naturligt att hänföras och njuta, när man läser om heroernas sorgereaktioner. Platon antyder rent av att det är naturligt för män att vilja gråta ut och mätta sig med jämmer, när de drabbats av olycka. Det är emellertid samtidigt en mans plikt att visa själsstyrka och behärska sig. Män bör därför inte alltför mycket ägna sig åt poesi, eftersom den underblåser kärleksdriften, vreden och andra känslor (Platon 1999: 413ff).

Redan vid den västerländska kulturens begynnelse formuleras således några framträdande teman som frekvent skall återkomma senare i historien: självkontroll och förnuft är värdefullare än känslor. De könspolitiska implikationerna av resonemanget innebär dessutom att män ses som förnuftigare än kvinnor. Kvinnor tilläts nämligen att få gråta och klaga, medan dygdiga män bör träna sig i självbehärskningens konst. Här fanns även en underliggande klassmässig aspekt, då de män som Platon avsåg underförstått tillhörde en bildad elit. Han skriver att ”vi” måste undvika ”att falla tillbaka i den barnsliga kärlek, som behärskar den stora hopen” (Platon 1999: 418). Hos Platon kopplas en högt värderad självkontroll, vilja och förnuft samman med en manlig elitgrupp, medan de lågt värderade känslorna förbinds med barn, kvinnor och slavar.

Den känslomässiga regleringen visar sig således alltifrån den västerländska kulturens begynnelse vara förbunden med könspolitik och maktambitioner. Självkontroll, det vill säga viljan och förmågan att betvinga spontana emotioner och beteenden, tillskrivs de män som aspirerar på inflytande och bestämmanderätt i samhället. En ofta upprepad sentens har ända sedan de antika stoikernas dagar varit, att den som vill härska över andra först måste kunna kontrollera sig själv. Denna den vite mannens maktinspirerade strävan att kontrollera sig, det vill säga det maskulina förnuftets strävan att betvinga kroppens spontana lusta och emotionella böjelser, har sedan i skiftande grad framstått som ett viktigt tema, vilket i olika skepnader återkommer hos såväl medel-

tidens asketiska kyrkofäder och feodalismens aristokrater, som den victorianska tidens läkare och moralister.

Kyrkofadern Augustinus (354–430) menade att gråt och sorg var uttryck för medlidande och därför godtagbara känslor. Samtidigt var gråtandet förknippat med en moment av njutning, som skämde och fläckade medlidandet. Där ”i dessa de skamliga lustarnas hemska virvlar” förlorade den sörjande individen sin egen fria vilja och hennes himmelska klarhet förvreds (Augustinus 1990: 71). Om man kunde godta ett visst mått av sorg, måste man samtidigt avvisa all njutning förknippad med känsloutlevelsen.

Vi finner således divergerande synpunkter från historiens lärde om nyttan respektive det förkastliga i sorgereaktioner i allmänhet, och manlig gråt i synnerhet. Ännu under renässansen återfinns exempelvis ett vitt spektra av synpunkter i de diskussioner som förs i Italien utifrån stoiska, kristna, aristoteliska eller epikureiska idétraditioner. Samtidigt kan den stora förekomsten av skriftliga betraktelser som nu gjordes över sorgen indikera en ökad uppmärksamhet på detta sinnestillstånd. Enligt Elias gäller detta för övrigt känslolivets som helhet.

Såväl filosofen Michel de Montaigne (1533–1592) som teologen Martin Luther (1483–1546) hörde till dem som uttryckte kritiska synpunkter mot vad den förre kallar för en feg lidelse, och den senare påstår vara en fruntimmersaktig känsla. Poeten John Donne (1572–1631) hävdade dock att tårar tvärtom var ett uttryck för manlighet, men också ett allmänmänskligt fenomen. Om Jesus grät, varför skulle då vi skämmas för att göra det? Tvärtom *borde vi gråta* (Lange 1993: 205ff).

Vilka synpunkter tidens lärde än pläderade för och vilka restriktioner än emotionologin pålade människor, pekar mycket på att gråten även lång tid efter renässansen var ett betydligt mera accepterat känslouttryck än senare. Ännu på 1700-talet finner man otaliga exempel på män och kvinnor som gråter i salongerna, när de läser dikter, drabbas av hjärtesorger eller tvingas ta avsked från sina vänner för en tid. Måhända att det ibland finns drag av manierad och demonstrativ känslsamhet i en del av allt detta publika gråtande, som 1700-talets litteratur, brev och dagböcker formligen flödar över av. Men, intressant nog, man gråter faktiskt och hyllar dessutom känslornas värde. Känslor sägs förlösa smärta och ge lättnad, samt antas vara förutsättningen för empati. Dessutom visar gråt och andra känslor vad en människa innerst inne tycker och är på så sätt ett uttryck för något äkta och autentiskt hos henne. Inte minst tros de känslomässiga uttrycken få människor att uppleva gemenskap och att själsligt förenas.

Egentligen är det först mot 1700-talets slut som mer tydliga restriktioner mot gråt får en större spridning i den västerländska kulturen. Äldre tiders mer bejakande eller ambivalenta emotionologi förskjuts gradvis i riktning mot en mer entydigt avståndstagande mentalitet. Historikern Anne Vincent-Buffault utmärker i *The History of Tears* (1991) franska revolutionen som en vattendelare. Inom litteratur, filosofi och brevväxling växer decennierna kring sekelskiftet 1800 fram en annan attityd till detta (men även andra) känslomässiga uttryck. De gemensamma och inte sällan offent-

liga tårar, som under 1700-talet varit så vanliga, blir hädanefter sällsynta, samtidigt som tårfyllda drömmar börjar mötas av hån.

Som alternativ till 1700-talets vurm för ömma tårar, föreslog exempelvis den franske författaren Étienne Pivert de Sénancour en kylig attityd. För att uppnå lycka måste man begränsa sin själ, markera gränser och hålla sig inom dessa. Självdisciplin var en nödvändighet, vilket innebar att allt som berörde människan måste tyglas. Om inte individen förmådde dominera sina affekter, skulle de istället styra honom. Om individen kunde koncentrera sina andliga förmågor, i stället för att expandera dem, skulle en ny slags människa växa fram (Vincent-Buffault 1991: 99ff).

Kring sekelskiftet 1800 finner vi på flera håll en liknande misstänksamhet mot känslorna och sinnligheten. Den individualistiska människosyn som nu börjar växa sig stark är både utpräglad rationalistisk och moralisk, för att inte säga moraliserande (tydligast manifesterat i relation till sexualiteten). Eller som filosofen Immanuel Kant (1724–1804) uttryckte det: kroppen och känslorna måste övervakas med samma misstänksamhet som man ägnar en lömsk fiende, vilken när som helst kan falla en i ryggen (Josephson 1996).

Man kan se flera paralleller mellan skrattets och gråtens historier. Trots tidiga ansatser till problematiseringar av dessa känslomässiga uttryck finns långt fram i tiden samtidigt bejakande föreställningar om de positiva egenskaper som de förknippas med. Ännu under renässansen finner man gott om sådana värderingar, liksom frekventa litterära gestaltningar av både skratt och gråt, samtidigt som tecknen på problematisering ökar. Därefter blir allt fler lärda skribenter kritiska, parallellt med att emotionologin successivt minskar utrymmet för dessa känslor. Troligen fortsätter människor likväl att skratta och gråta i de vardagliga sammanhang där sådana känslor väcks.

Mycket talar dock för att såväl de högljudda, spontana skratten som den oreserverade, hämningslösa gråten, under det moderna samhällets framväxt blivit alltmer sällsynta företeelser, särskilt i offentliga sammanhang. Framför allt har sådana känslor förlorat sitt stöd från en stark kulturtradition och en bejakande emotionologi. Särskilt under 1800-talets senare del och 1900-talets första hälft tycks utrymmet för människor att kunna skratta och gråta krympa betänkligt i Västerlandet. Pokerfacet etablerar sig som ideal. Trots tendenser till uppmjukning på vissa områden står sig denna trend under 1900-talet. Vårt närmaste sekelskiftes dominerande ideal handlar ju om att vara 'cool' (Stearns 1994).

Även om cool numera är ett internationellt utbrett och populärt uttryck (med vidhängande ideal), är det långt ifrån entydigt i innebörden. Med tiden har det dessutom alltmera fått en vidare betydelse av att vara 'bra' eller 'häftigt'. Dess ursprungliga innebörd är dock motsatsen till att vara känslös. Att vara 'cool' betyder ju bokstavligen talat att vara kall, i betydelsen av att vara tuff och inte visa svaghet.

#### Behärskade män och känslösamma kvinnor

I denna redogörelse om skrattet och gråten i historien har framgått att känslornas kulturhistoria är intimt förknippat med synen på manlighet och kvinnlighet. Redan hos Platon mötte vi före-

ställningen att en 'riktig' man bör behärska sin gråt. I den värdeskala som styr den antike filosofens resonemang ses det förnuftiga som 'högre' och bättre, än det 'lägre' och känslomässiga. På motsvarande sätt kommer därmed de fria männens manlighet att värderas högre än kvinnor och kvinnlighet, som i detta avseende jämföras med barn och slavar.

Som filosofen Genevieve Lloyd påpekat förmodas i antikt (manligt) tänkande förnuftet lämna bakom sig de mörka krafter som symboliskt förbinds med kvinnlighet. Detta senare är något som måste offras för att den av kulturen definierade och värdesatta rationaliteten skall kunna utvecklas. Manlighet associeras med klarhet och aktivitet, med det som är precist, avgränsat och bestämt, medan kvinnlighet förbinds med det som är vagt, obestämt och passivt. Kvinnors själar antas rent av ha sitt ursprung i de fallna själarna från män som inte varit tillräckligt förnuftiga. Kvinnor befinner sig därför närmare själens icke-rationella och okontrollerbara element. Hos Platon tros förnuftet kunna möjliggöra för själen att närma sig det som är rent, oföränderligt och evigt. Av sinnena och känslorna dras själen ner till föränderligheten, blir omtumlad och drucken som ett fyllo. Även de maktmässiga implikationerna av detta sätt att tänka kommer till tydligt uttryck hos Platon. Eftersom det är den gudalika och rationella själen, som skall bestämma över den slavlika och dödliga kroppen, står förnuftet över känslorna. Det innebär samtidigt att (fria) män är överordnade kvinnor (Lloyd 1999: 24ff).

Över- och underordning; överklass- och underklass, förnuftet som något bättre och högre situerat än lågt värderade och placerade känslor (eller som det andliga över det sinnliga); uppvärderad manlighet och nedvärderad kvinnlighet – gång på gång möter vi i det filosofiska tänkandet dessa rumsliga och hierarkiskt ordnade metaforer förbundna med kön, förnuft och emotioner. Rationalitet och självkontroll är mänskliga egenskaper som på en gång förbinds med så kallade högre klasser och manlighet, medan känslor, bristande viljestyrka och förnuft förknippas med kvinnor, barn, men också män som inte tillhör den styrande eliten. Dessa män antas ofta brista i manlighet och framställs i nedvärderade termer som feminiserade och/eller omanliga. Som mansforskningen har visat kan inte män enkelt förknippas med *en* slags manlighet eller manlighetsideal, utan vi måste tala om *flera* olika manligheter, vilka ofta står i hierarkiska och rivaliserande relationer till varandra (se Connell 1999; Ekenstam et. al. 1998; Liliequist 1999; Lorentzen & Ekenstam et. al. 2006).

De polära uppdelningar och uteslutningar vi kan se exempel på redan i antiken, ser Lloyd som utmärkande för det filosofiska och vetenskapliga tänkande som dominerat i västerländsk tradition. Förnuftet har visserligen vanligtvis ofta omtalats i försåtligt neutrala termer, som något objektivt och allmänmänskligt, men har samtidigt implicit förbundits med manlighet. Kvinnlighet är det som avvikit från det neutralt mänskliga och förnuftiga.

I det komplicerade samspel mellan förnuftsidéer och könsmetaforer som finns i västerländsk filosofi får den könlösa själen därför ett skugglikt drag av manlighet – i motsättning till kvinnlig könsskillnad (Lloyd 1999: 12).

Som vi sett är detta kvinnliga kopplat till känslorna, som placeras i antagonistiskt förhållande till förnuftet. I bästa fall förmodas det manliga/förnuftiga och kvinnliga/känslomässiga kunna komplettera varandra. Men inte sällan har emotionerna snarare uppfattats som en slags främmande inkräktare från kroppssfären. Äldre tiders filosofiska tänkande kring vad som är utmärkande för ett gott, mänskligt liv har, som Lloyd påpekar, följaktligen utmynnat i karaktärsideal där förnuftet satts i centrum (jfr Lloyd 1999: 13f, 20, 112, 141).

Hos Friedrich Hegel (1770–1831) kompletterar visserligen skilda aspekter som kvinnligt och manligt varandra, och ingår i ett ömsesidigt beroendeförhållande. Det kvinnliga medvetandet förknippas med familjelivet och det partikulära, medan män förbinds med det samhälleliga och universella. Likväl tillhör det förra den 'nedre världen' och kvinnan kan endast genom mannen bli delaktig i den "uppåtgående rörelse som lagen i den nedre världen företar mot dagsljusets verklighet och mot medveten existens". Mannen å sin sida blir genom kvinnan och familjen delaktig i en "motsvarande 'nedåtgående rörelse' från verklighet till överklighet" (Lloyd 1999: 119f).

En annan viktig aspekt av dessa konstruerade motsatser i tänkandet är förhållandet till naturen. Lloyd skriver att den västerländska kulturen har uppfattat sig stå i ett motsatsförhållande till naturen, delvis på grund av den framträdande roll som sökandet efter rationell kunskap har haft. Rationell kunskap har då uppfattats som detsamma som att överskrida, omforma eller kontrollera naturkrafterna. Även här har det kvinnliga förbundits med det som underordnas, det vill säga de naturkrafter som den (manliga) rationella kunskapen skall kontrollera, överskrida eller förkasta.

Detta kommer kanske tydligast till uttryck hos den engelske filosofen Francis Bacon (1561–1626), som menade att det var själens uppgift att ha kontroll över naturen och att förnuftet hade rätt att manipulera naturen för sina egna syften (Lloyd 1999: 23f, 33ff). Denna distansering till naturen har även bidragit till och förstärkt splittringen mellan det intellektuella medvetandet och kroppen/känslorna, eftersom de senare har setts som en aspekt av just naturen (Seidler 1994: x–xiii, 13ff). Med tiden blir kopplingen mellan ambitionen att behärska den yttre naturen och den inre, mänskliga naturen än mer framträdande. I 1800-talets uppfostrings- och rådgivningslitteratur betonas vikten av att kulturmänniskan förmår bemästra både den ociviliserade världen, och de inre, otämjda delarna av det egna jaget. Världslig framgång var endast möjlig för den som besegrat sina egna känslor, impulser och begär (Larsson 2005: 6f; jfr även Tjeder 2004; Ekenstam 1993).

I Lloyds framställning av könets betydelse i det västerländska tänkandet står inte just de historiska förändringarna i centrum, utan snarare den typ av tematik kring kön och förnuft som ovan återgivits. I vissa formuleringar finns emellertid möjligheten att utläsa vissa förskjutningar över tid. Exempelvis framhåller Lloyd att man i René Descartes (1596–1650) filosofi finner en strävan bort från det sinnliga och vardagliga, där det kroppsliga likställs med det irrationella och där korrekt resonering innebär en abstrahering. Dessa tendenser är förvisso skönjbara redan hos antika filosofer, men det icke-rationella ses i Descartes samtid inte ens längre, som Lloyd påpekar, som en del av själen, vilket det trots allt var för Platon. Hos Kant antas all mänsklig moral stå över och

vara motsatta sinnliga böjelser och känslor, något som av äldre filosofer snarare förbinds med en inre kamp hos människan mellan olika krafter, som självklart även var förbundna med olika slags emotioner (jfr Lloyd 1999: 70ff, 101, 109).

Sociologen Victor Seidler förbinder denna starka sammankoppling mellan rationalitet och manlighet med upplysningstänkandet och moderniteten. Hos mer inflytelserika filosofer som Descartes och Kant definieras medvetandet som en oberoende förmåga, vilket satts i motsats till människans animala natur, till hennes begär och känslor. Seidler beskriver denna strävan att destillera fram ett rent förnuft, som en slags sekulariserad spiritualisering av medvetandet (Seidler 1994: 1f, 26f).

Idéhistorikern Ronny Ambjörnsson för ett intressant resonemang kring manlighet, förnuft och känslor i sin essäsamling *Mansmyter*. Särskilt det kapitel som handlar om Arthur Conan Doyles (1859–1930) romanfigur Sherlock Holmes har många beröringspunkter med här aktuella teman (Ambjörnsson, 1999: 50–79). Doyle publicerade sina berättelser om Sherlock Holmes och medhjälparen doktor Watson åren 1887–1927.

Ambjörnsson beskriver det sena 1800-talets London, där dessa berättelser utspelar sig, som en värld som av många i samtiden uppfattade som ett kaos. Stora slumområden bredde ut sig intill fashionabla kvarter, i vilka folk levde i en gråzon mellan brottslighet och laglighet. Sluminvånarna hankade sig fram på en blandning av tillfälliga jobb, gatuförsäljning, tillfällig prostitution, tiggeri och stöld. Tillfälliga besökare som rapporterade från slummen chockades av blandningen, obestämdheten och de många övergångsfenomenen där: gränserna mellan könen och generationerna tycktes vara under upplösning, och detsamma gällde åtskillnaden mellan moral och omoral. Storstaden tycktes hota att upplösa de fasta gränser som medelklassen var i färd med att upprätta vid denna tid. Ambjörnsson skriver:

Storstadslivet tedde sig på detta vis som ett träsk, ett slags ursörja, där civilisationens alla mödosamt tillkämpade distinktioner, könsroller och klassstillhörigheter upphörde att existera (Ambjörnsson, 1999: 56).

Sherlock Holmes rör sig som fisken i vattnet i denna undre värld – ett uttryck som för övrigt skall ha kommit till under denna tid. Holmes är ofta förklädd till trasproletär och behärskar alla varianter av Londons slang. Han hittar lätt bland prång och underjordiska passager och klarar synbarligen utan problem att passera gränsen mellan den övre och den undre världen.

Men, skriver Ambjörnsson, närmare betraktat är allt betydligt mer problematiskt. Holmes är hemfallen åt drogmissbruk och är knappast någon harmonisk människa. Han lever som i ryck, med intensiva perioder då en febril aktivitet utvecklas. När rycken är över förbyts emellertid hans liv i en anmärkningsvärd passivitet, ett slags apati. Holmes saknar dessutom anknytning till traditionella, organiska sammanhang, eftersom han lever utan partner eller barn. Han framstår som en mycket ensam människa.

Ambjörnsson beskriver Holmes som en person som är rädd för kärlek. Enligt Holmes själv är kärleken en känslsak och allt som har med känslor att göra står i opposition till det kallt logiskt resonerande förnuft, som han sätter över allting annat. Därför vill Holmes aldrig gifta sig. Han kan tyckas känslokall, vilket får Dr Watson att vid ett tillfälle upprört kalla honom för en tanke-maskin, en automat.

I motsvarande grad som Holmes tycks ta avstånd från personliga känslor, är han upptagen av sin hjärna. Holmes personlighet är rent av koncentrerad till denna del av kroppen, vars intensiva, om än ryckiga, verksamhet utesluter någon livligare rörelse i andra delar av organismen. Men Sherlock Holmes hjärna är inte som en del av en full personlighet, utan mer som ett isolerat rum skilt från andra rum. Ambjörnsson beskriver detektivens hjärna som ett slags styrhytt från vilket kommandon utgår, inte en del av en mänsklig helhet.

Med Descartes och upplysningsfilosofin förbinds den manliga identiteten med tänkandet och medvetandet. Känslor existerar som en del av den empiriska världen som objekt för förståelse, snarare än som aspekter hos ett vetande subjekt. Det växer fram en grundläggande splittring mellan subjektivt medvetande och den objektiva världen som omger detta medvetande. Män existerar idealt blott som rationella medvetanden, vilka försöker fatta en värld från vilken man samtidigt i vissa avseenden avskärmats (Seidler 1994: 23). Som vi tidigare såg kom liknande tankar till uttryck redan hos Platon.

Även om det här således är tankegods med gamla anor i Västerlandets idéhistoria hade vid denna tid förbindelsen mellan manlighet och rationalitet, enligt Ambjörnsson, ytterligare tvinnats samman. Hos långt mer än en samtida filosof och samhällstänkare hävdades att intellektet kommit att dominera hos mannen, medan det hos kvinnan i stället var känslan som upptog en privilegierad plats. Särskilt hos 1800-talets uppåtsträvande medelklass, som varken ärvde sin ställning eller några andra privilegier, kom manlig, intellektuell förmåga att bli en högt värderad egenskap.

Hos Holmes drivs denna rationalistiska inriktning till sin yttersta konsekvens. Man kan se honom som en slags prototyp för dåtidens framgångsrika vetenskap. Som Ambjörnsson påpekar är Holmes positivist. Hans rationella skarpsinne ackompanjeras av en extrem empirisk noggrannhet. Och det är kring denna sin rationella förmåga och självkontroll som Sherlock Holmes bygger sin identitet. Ambjörnsson kallar det ett slags potens, en manlig förmåga. Genom att behärska impulserna från sitt lägre jag, sina drifter och det som frestar honom, bevisar han sitt värde. För denna avskärmning från kroppen och känslorna, denna betoning av Förnuftets överhöghet är, som vi tidigare konstaterat, förbundet med en strävan efter makt och kontroll.

Med den moderna, liberala kulturen och dess riktning mot rationalitet skapades ett förhållningssätt till emotioner, som kom att förknippa dem med svaghet. Inte minst för män blev det därför svårt att dela sina innersta känslor, på grund av den manliga identifieringen med förnuft

och självkontroll. Just den rädsla för intimitet som Holmes uppvisar har blivit ett vanligt drag i många moderna manligheter (Seidler 1994: 30f).

Innan vi lämnar detta avsnitt om känslor och kön är dock en nyansering nödvändig att göra. Att kvinnan/kvinnligheten förbundits med känslor och mannen/manligheten med rationalitet innebär *inte* att alla känslor varit acceptabla hos kvinnor eller att *inga* emotionella uttryck tillåts hos män. Den känslomässiga regleringen har även på olika sätt inbegripet kvinnor, inte minst i förhållande till sexualitet och vrede. Om sorg, ömhet och rädsla tillsammans med andra mer 'mjuka' känslor oftast disciplinerats hos män, har å andra sidan ibland vissa former av aggressiva uttryck i vissa sammanhang kunnat tillåtas och ibland till och med befrämjats (Seidler 1994: 41; Stearns 1986). Man måste dessutom räkna med avsevärda kulturella, klassmässiga och individuella variationer inom ramarna för de generaliseringar som här görs.

Det kan nu vara dags att se något på de övergripande historiska processer som frambragt sådana föreställningar om känslor.

#### Civilisationsprocessen

När Norbert Elias 1939 i tyskt original publicerade sitt stora verk *Om civilisationsprocessen* (1989/1991) var det med intentionen att grundlägga en historisk psykologi, som skulle undersöka sambanden mellan förändringar i människans psykologiska struktur och samhällets sociala relationer. Dessa två aspekter var, enligt Elias, omöjliga att separera från varandra. Han föredrog därför att tala om *individernas samhälle*, hellre än att följa den gängse inriktningen inom forskning mot att antingen studera samhällets strukturella aspekter *eller* att inrikta sig på individen.

Även om Elias med tiden lär ha blivit medveten om att civilisationsprocessen otvivelaktigt även rymde aspekter knutna till kön, är detta något som inte behandlas i hans verk om civilisationsprocessen (jfr Mennell 1992: 25, 131ff). Däremot uppmärksammar han kontinuerligt klassmässiga aspekter och dessa utgör i en mening den kanske viktigaste drivkraften bakom de civilisatoriska förändringarna. Särskilt så kallade högre och bildade klasser utvecklar olika former av reglerat beteende, som en del av sin självkonstituering som klass eller lärd elit, bland annat för att stärka sin sociala identitet och markera avstånd till andra grupper. Andra sociala skikt har å sin sida härmat eller utvecklat egna beteenderegler. Specifika etikettsregler och ritualer för beteendet fyller även andra symboliska funktioner och kan dessutom utgöra redskap för social och psykologisk kontroll och manipulering. I denna mening utgör de maktredskap.

Elias studie av civilisationsprocessen är ett komplext och syntetiskt verk, som kan sägas undersöka sambanden mellan, å ena sidan, de sociala, ekonomiska och politiska förändringar de europeiska samhällena genomgår från senmedeltiden till modern tid, å den andra, de beteendemässiga och psykologiska förskjutningar som sker parallellt. Under dessa sekel förändras, enligt Elias, västerlänningens känsloliv och beteende. Spontana impulser, aggressioner och andra känslor, som under periodens början uttrycks relativt ohämmat, hålls senare i betydligt högre grad tillbaka. Det

mänskliga beteendet blir samtidigt på en gång mer förfinat, formaliserat och styrt av rationella överväganden. Den personliga självkontrollen blir mer stadig, sammanhängande och komplex, samtidigt som den emotionella spontaniteten minskar. Detta har vi sett ovan i förhållande till skrattet och gråten. En liknande förändring kan också iakttagas i relation till vrede, rädsla, sexualitet och andra känslomässiga aspekter i det mänskliga varat (jfr Foucault 1980, Stearns 1986, Delumeau 1990). Ett instruktivt exempel i Elias verk på sådana mentalitetsmässiga förändringar utgörs av gaffelns historia.

En inledande fråga är varför vi överhuvudtaget använder kniv och gaffel för att äta. Den rationella förklaring som ofta ges är, att det är motbjudande att smutsa ner fingrarna eller på grund av smittorisen, som vi gör detta. Elias polemiserar dock mot sådana slags förklaringar som otillräckliga och hävdar i stället att gaffeln inte är något annat än materialiseringen av en viss känslostandard och specifik nivå av motvilja.

Under tidig medeltid åt inte folk med gaffel. Man åt fast föda huvudsakligen med händerna. Med hjälp av en för alla gemensam kniv skar man bröd och kött. Människor tog sin mat direkt från gemensamma uppläggningsfat. Flytande föda som soppa äts med sked, men dracks också ofta genom att man lyfte skålar direkt till munnen. Länge fanns inga speciella redskap för olika maträtter. Samma kniv eller sked användes av alla och man drack från samma slags glas. Inte sällan åt två middagsgäster från samma fat eller bräde.

Det första exemplet i Europa vi känner till på en gaffel härrör från tusentalet. En styresman från staden Venedig hade gift sig med en grekisk prinsessa från det Byzantiska riket. Inom den byzantinska överklassen hade man uppenbarligen börjat använda ett redskap som påminner om vår tids gaffel. Det berättas med förundran att prinsessan lyfte maten till sin mun med en liten guldgaffel med två klor, ett bruk som venetianerna själva inte stött på tidigare.

Från vår tids horisont kan det vara intressant att konstatera att den nya sedvänjan orsakade skandal. Den sågs som ett uttryck för överdriven förfining. Prinsessan drog på sig skarpa tillrättavisningar från stadens prästerskap, som lär ha nedkallat Guds vrede över henne. När den stackars kvinnan efter en tid drabbades av sjukdom, sågs detta som ett säkert tecken på Guds straff.

Gaffeln kom med tiden att accepteras, först inom överklassen och från 1500-talet börjar den komma i mer allmänt bruk som matbestick, först i Italien, sedan i England och Tyskland, efter att under en period främst ha använts för att ta fast föda från uppläggningsfat. Så sent som på 1600-talet var gaffeln fortfarande en lyxartikel för överklassen, vanligtvis tillverkad av guld eller silver. Den franska Solkungen, Ludvig den XIV (1638–1715), skall emellertid ha föredragit fingrarna framför gaffel när han åt, trots att en mycket strikt ceremoniel annars utvecklades vid hans hov.

Steg för steg spred sig seden att äta med gaffel genom Europa, både geografiskt och klassmässigt. Under 1700-talets börjar det bli vanligt i hela det engelska samhället, medan det dröjer ytterligare ett sekel innan bruket blir allmänt på svenska landsbygden.

Människors matvanor är ett beteende som inte skall ses isolerat. Det utgör bara ett utsnitt ur

helheten av socialt bestämda beteendeformer, menar Elias. Den föreskrivna standarden för korrekt ätande korresponderar med en bestämd social och psykologisk struktur. Bakom förändringarna mellan medeltid och modern tid i tekniken för att äta med gaffel framträder en process som kan iakttagas också på många andra områden: i förhållande till beteende i allmänhet, i relation till matvanor, i attityden till naturliga kroppsfunktioner, samt i förhållande till känslorna. På alla dessa områden kan man, enligt Elias, skönja en synbar förändring i de mänskliga drifternas och emotionernas struktur.

I Elias tolkning innebär att äta med gaffel också att uppföra sig mer kontrollerat, än att äta direkt med händerna. Man skapar ett avstånd mellan maten och personen som äter. Indirekt ökar även distansen mellan matgästerna, eftersom var och en förses med ett eget bestick (och dessutom en egen tallrik och andra personliga utensilier). Att äta med gaffel är dessutom komplicerat för den som inte skolats i formaliserade etikettsregler – sedvänjan kräver således en slags inläring och har därför setts som ett uttryck för bildning. Initialt är bruket att äta med gaffel en klassmarkör, det vill säga ett sätt att understryka en skillnad mellan de som gör så och de som inte vill, eller kan, nyttja detta redskap. När sedvänjan med tiden mister sin klassmässiga exklusivitet i de europeiska länderna, behåller den i stället sin särskiljande funktion i förhållande till utomeuropeiska folk i namn av civiliserat beteende.

Elias berättar att gaffeln togs i bruk ungefär vid samma tid som en speciell nattdräkt och näsduk började användas. Elias kallar dessa ting 'civilisationsredskap' och konstaterar att de spreds stegvis genom Europa på ungefär samma sätt. Han ser dem som symboliska uttryck för att en avgörande förändring sker med människor under denna period. Känsligheten ökade gentemot allt som kom i kontakt med kroppen. Skam knöts till beteenden som tidigare varit fritt från denna känsla. Den individuella självkontrollen uppvisar nya mönster, som i många avseenden är mer strikta och detaljerade än tidigare.

Beteendeformer och känslouttryck som under medeltiden inte alls uppfattades som motbjudande omgärdas nu i ökad utsträckning av obehagskänslor. En tilltagande finkänslighet tar sig uttryck i korresponderande sociala tabun och förbud. Men dessa tabun upprätthålls av ritualiserade känslor av olust, motvilja, skam, skuld och rädsla – känslor som har odlats under bestämda sociala förhållanden. Dessa reaktioner är något som utvecklats sig gradvis och långsamt under historiens gång. När emellertid ett visst beteende med tillhörande känslomässiga reaktioner en gång väl etablerats i samhället genom bestämda ritualer, reproduceras det hela tiden så länge de mänskliga relationernas mönster inte förändras på något avgörande sätt.

Den känslomässiga regleringen framstår ofta som mest djupgående och omfattande inom överklassen och medelklassen. Genom den sociala dynamiken tenderar emellertid många vanor som först etablerats bland samhällets övre skikt att sprida sig till andra grupper. Men också bland de senare utvecklas egna beteendemönster, som inbegriper reglering av emotionella uttryck. Utvecklingen stannar emellertid egentligen aldrig av utan drivs ständigt vidare i komplexa mönster

av såväl härmning och identifikation, som distansering och avståndstagande. Enligt Elias kan man dock över längre tid i Västerlandet, trots alla lokala variationer och sociala skillnader, urskilja en generell tendens mot starkare och mer sammansatt självkontroll.

En osynlig vägg växer med tiden fram mellan individernas inre världar och det omgivande samhället, men också mellan individens eget förnuft och hennes känslor. En inre tröskel har skapats av socialt skapade restriktioner och förbud, som genom sina psykiska motsvarigheter, reglerar vad som kan uttryckas eller måste hållas tillbaka. Metaforiskt kan detta uttryckas i termer av att känslorna förpassats ner i psykets källare, i alla fall vissa emotioner och, framför allt, känslor med stark intensitet. Samtidigt har man parallellt odlat och förstärkt sinnestillstånd som skam, skuld och rädsla, samt knutit dem till vissa slags beteenden.

I takt med att samhällets standard förändras för vad som befrämjas eller förkastas av mänskligt beteende, förskjuts således tröskeln för socialt inplanterad olust och rädsla hos individen. Ty även om känslor som skam och motvilja är högst personliga känslor, är de samtidigt utifrån påförda känslor i enlighet med sociala kontrollbehov. Den socialt inplanterade rädslan framträder i Elias framställning som ett centralt ledmotiv i civilisationsprocessen.

Det som Freud kallar överjag blir i Elias perspektiv en historisk produkt, eller åtminstone har denna specifika kontrollinstans tids- och kulturbundna facetter. De relationer som existerar inom individen mellan drifter, kontrollerade känslor och kontrollinstanser, står i samklang med de föränderliga strukturer som kännetecknar samhället som helhet. Omvänt påverkar individernas känslomässiga mönster deras syn på, och relationer till, andra människor. Det gäller i princip alla mänskliga relationer, men blir förmodligen än mer påtagliga för dem som är mer avvikande på grund av sin klass- eller könstillhörighet, och inte minst, de som är än mer annorlunda på grund av annan religion eller hudfärg, de som verkligen uppfattas som främlingar.

#### Främlingar för oss själva, främlingar för varandra

Om känslorna (eller vissa känslor) i någon mening har förpassats till psykets källare som en inre främling för vårt medvetande, blir således själva känslolivet till något främmande, en slags *den andre* inom den egna personligheten. Som sådan utgör den en dold och omedveten, men likväl aktiv kraft i våra sociala relationer. Förnekade och lågt värderade känslor har ofta tillskrivits och projicerats på underordnade grupper av de privilegierade västerländska män som har styrt världens öde. Vi har tidigare sett hur detta påverkat relationerna mellan män och kvinnor i den västliga kulturen, men även de ('omanliga') män som i något avseende definierats som avvikande i relation till den vita medelklassens dominerande manlighet. Detta har naturligtvis i än högre grad gällt utomeuropeiska folk och etniska minoriteter inom de egna ländernas territorium.<sup>6</sup>

6. De slags förbindelser mellan västerländska tänkare och synen på icke-europeiska folk som framförs i detta avsnitt har även antytts och delvis uttryckligen formulerats tidigare, exv. av Edward W. Said, i *Orientalism*, 1978.

Barbarism har förståtts som motsatt civilisation. Alla som inte delat den västerländska medelklassmannens föreställningar om självkontroll och förnuftighet, eller inte kunnat leva upp till dess standard, har fördömts som primitiva eller barbariska (jfr Elias 1989/1991). Vid sekelskiftet 1900 kom detta bland annat till uttryck i synen på så kallade primitiva folk som varande mer sexuellt lössläppta och våldsamma än de civiliserade européerna.

I den västerländska 1800-talsmedicinens texter berättades exempelvis om hur unga män och kvinnor kring ekvatorn oblygt exponerade sina nakna kroppar och förde lösaktiga samtal, hur de firade oanständiga högtider. Polygami och unga kvinnors sexuella brådmognad var återkommande teman i de hotbilder som målades upp av utomeuropeiska folk (Larsson 2005: 12f). Även inom 1800-talets socialantropologi eller etnografi finner vi liknande föreställningar om ociviliserade folks promiskuitet, våldsbenägenhet och allmänna brist på självkontroll.

Idéhistorikern Patricia Lorenzoni behandlar i sin doktorsavhandling, *Att färdas under dödens tecken* (2007), antropologen James G. Frazer (1854–1941). Det är framför allt Frazers tolvbandsverk *The Golden Bough*, ursprungligen publicerat 1890 men egentligen fullbordat först med tredje upplagan 1911–15, som Lorenzoni analyserar. Det är vid denna tid som socialantropologin utvecklas till en egen akademisk disciplin och Frazer är en viktig aktör i denna process. Antropologin skapade sin specialitet genom att studera det som omväxlande kallades primitiva människor, naturfolk, infödingar, ociviliserade folk eller vildar.

Frazer såg sig själv som en förnuftets förkämpe mot irrationalitet, vidskepelse och okunskap. Med sina suggestiva berättelser om människooffer och avrättade gudar ansågs han av många ”blottlägga ett mörker som i den mänskliga naturen låg och vilade under civilisationens tunna skal” och hotade att åter tränga upp till ytan. Kartläggandet av den vilda människan var alltså även en slags undersökning av hur mycket av detta vilda i människan som levde kvar även i civiliserade länder (Lorenzoni 2007: 4, se även 3ff, 53, 87).

Lorenzoni menar att Frazers sätt att gestalta kampen mellan det vilda och det civiliserade kan ses som en del av meningsskapandet i en kultur som befann sig mitt uppe i en territoriell och kulturell expansion (kolonialism och imperialism), vilken legitimerades med den västerländska civilisationens speciella ansvar gentemot övriga världen. Frazer kan därför liknas vid ett prisma, menar Lorenzoni. Genom detta man kan se dåtidens västerländska självförståelse i relation till ett växande imperium – en föreställningsvärld som till stor del behållit sin aktualitet in i modern tid.

Frazers antropologiska författarskap har, enligt Lorenzoni, många kopplingar till skönlitterärt skrivande. Fiktionen, inlevelsen och fantasin är intimt kopplade till resandets tematik, som delvis präglar hans berättelser. Här finns ett spel mellan fakta och fiktion, som även återkommer på andra håll. För att beskriva hur det vilda livet föreställdes och framställdes av Frazer, och andra vetenskapsmän i den miljö där han verkade, kan därför begreppet fantasi vara adekvat. Detta skall inte uppfattas som en (ned-)värdering av sanningsvärdet i antropologernas uppgifter, men inne-

bär ett medvetande om att de bilder som ges av det vilda livet knappast återspeglar de människor om vilka de sägs handla. Lorenzoni skriver att dessa människor snarast utmärks av sin frånvaro i antropologin (Lorenzoni 2007: 79–87, 261f). Eller som Ambjörnsson formulerat det angående liknande diskussioner om vad Europa egentligen är, att detta Europa inte existerar i verkligheten. Det är en tänkt gemenskap, som kan förstås som en projektion av önskningar och politiska ambitioner (i Lundahl 2005: 94).

Som idéhistorikern Mikela Lundahl konstaterat tenderar bestämningar av kulturer, kontinenter och föreställda gemenskaper att vara komplementära. 'Det andra' är negativet som skapar det positiva. I beskrivningen av det annorlunda växer den egna självbilden fram. Frågan av vad Afrika och afrikanen är hänger därför även samman med motsvarande fråga om Europa och europén (Lundahl 2005: 94f).

Antropologin kring sekelskiftet 1900 var inte minst upptagen av vilda människors rädsla, sexualitet och våldsamhet. Frazer ger otaliga exempel på vildens snarhet till våld och irrationella skräck, som närmast framställs som ett slags existentiellt grundtillstånd. Vilden liknas vid ett litet barn, som måste tröstas och lugnas. Hans bristande självkontroll och begränsade förnufts-förmågor var den ena sidan av ett mynt, där hans outvecklade och osofistikerade känsloliv var det andra, och där slutresultatet var en oförmåga att känna på det civiliserade och subtila sätt som västerlänningar antogs göra.

Inte minst ägnas utomeuropeiska folks sexualitet stor uppmärksamhet. Bland annat antog man hypotetiskt att de stränga tabun som reglerade de vildas sexualitet berodde på ett tidigare utvecklingsstadium av promiskuitet. Ett problem var dock, påpekar Lorenzoni, att hur mycket man än letade bland primitiva folk, fann man aldrig exempel på detta i realiteten. Antydningar om promiskuitet, ritualiserad sexualitet, orgier och långa diskussioner om incest, fortsatte likväl att fylla den antropologiska litteraturen.

Enligt Frazer saknar vilden internaliserad självkontroll och är därför i behov av starka yttre förbud för att kunna kontrollera sin otämjda sexualitet. Vildens starka, närmast animala drift riktar i stort sätt mot varje varelse av motsatt kön (vilden är trots sin allsexuella läggning otvetydigt heterosexuell). Varje ensamt möte mellan en man och en kvinna kan potentiellt leda till 'olämplig intimitet'. Impulserna måste därför till varje pris hållas i schack av tabun, som får sin kraft genom den hos vilden likaledes starka skrällen för att drabbas av obehagliga konsekvenser av sina handlingar. Inte minst framställs i antropologin den vilda kvinnans sexualitet som problematisk (Lorenzoni 2007: 262–278, 279ff).

Att döma av Frazers antropologiska skildringar är sexuellt umgänge alltid farligt (underförstått för vildar och då särskilt manliga sådana: vilden *är* i princip en man). Enligt en primitiv föreställning som Frazer framställer i ett brev, skall kvinnans menstruation ha sitt ursprung i att en demon som finns i kvinnans könsorgan, med jämna mellanrum sticker och skadar henne. Den blödande kvinnan blir på detta sätt en slags *vagina dentata*. Den vaginala öppningen blir ett hot

mot den manliga potensen, genom hotet från demonens våldsamma knivattacker (Lorenzoni 2007: 284ff).

Det antropologiska tänkandet kring vilda och ociviliserade folk vilade på antagandet att dessa befann sig på ett mindre utvecklat stadium än den västerländska kulturen. Genom studiet av de vilda människorna kunde man därför även indirekt studera den egna kulturens tidiga barndom. För det rådde naturligtvis ingen tvekan om att den vita västerländska kulturen var mer utvecklad och överlägsen de barbariska och ociviliserade samhällen som fanns utanför Västerlandet. Begrepp i det västerländska tänkandet som primitiv, vild, traditionell och tredje världen, är som påpekats, framför allt tidliga kategorier. De vilda hade inte kommit 'lika långt' i den historiska utvecklingen (jfr Grinell 2004: 59; Lorenzoni 2007: passim).

Men det hade nu inte riktigt alla västerlänningar heller gjort, enligt det tidiga 1900-talets antropologer. Frazer hämtar åtskilliga exempel på primitiva sedvänjor och tankesätt inom den egna kulturens geografiska hemområden. På landet, hos bönderna, och även bland lägre klasser, tyckte han sig urskilja mänskliga beteendemönster som hade en större affinitet med infödingarnas socialpsykologi, än med civiliserade människors själsliv. Underförstått görs i det antropologiska tänkandet ständigt en koppling mellan normalitet, den egna bildade medelklassens mentalitet och civilisatorisk utveckling. Det är de andra, de lägre klasserna och primitiva folken som är ociviliserade och outvecklade, det är där det skrämmande och okontrollerbara finns (Lorenzoni 2007: 261ff, 286ff, 293ff).

Denna syn på det vilda som något främmande, i betydelsen kusligt och dunkelt, är ett föreställningskomplex som främst tycks växa fram under 1800-talets lopp. I det tidigare upplysnings-tänkandet förknippas snarare skildringar av de då tämligen nyupptäckta områdena utanför Europa med oskuldsfullhet och vitalitet. Exempelvis hos filosofen Denis Diderot (1713–1784) finner man exotiskt romantiserade skildringar av de nya världarnas friskhet och ungdomlighet, parad med en vass civilisationskritik av den egna kulturen. Kring sekelskiftet 1900 antas fortfarande vilden representera mänsklighetens barndom, men oskulden är definitivt borta. Vilden framställs nu leva i en värld präglad av skräck och våld. I den mån han ännu betraktas som ett barn är han ett fruktansvärt barn som hotar att ta kontrollen över sina föräldrar. 1700-talets ofta välvilliga och ibland beundrande attityd ersätts således med tiden av oförsonligare och inte sällan rasistiska tongångar. Kineser beskrivs i nedvärderande termer och 'negrer' reduceras till slavfolk (Lorenzoni 2007: 262, 380; Grinell 2004: 37).

Den här utvecklingen, menar jag, kan kopplas till den mentalitetsmässiga förskjutning som sker i den västerländska civilisationen under samma tid. En allt starkare och mer konsekvent genomförd känslobehärskning och beteendekontroll, liksom allt mer minutiöst reglerade mänskliga relationer, inte minst för medelklassmännens vidkommande, trängde ner allt större delar av de affektiva aspekterna av det mänskliga varat i det omedvetna. Reservoaren av bortträngda impulser, önskningar, känslor, omedvetna begär och förnekade behov, torde därmed ha ökat hos

många människor mer än i någon tidigare period i Västerlandet. Möjligheten till känslomässig kompensering lär inte ha försvunnit, men troligen minskat betydligt, sett i ett längre historiskt perspektiv.

Gränserna mot det annorlunda och de andra (vilka *de* för ögonblicket nu än var) blev skarpare markerad. Det här är ett allmänskulturellt fenomen, men präglar även dåtidens vetenskap. Några av de hierarkiskt ordnade dikotomier av betydelse för det vetenskapliga tänkandet kring sekelskiftet 1900, är bland andra civiliserad/primitiv, förnuftig/irrationell, kultur/natur, mänsklig/djurisk, själ/kropp, överklass/underklass, upplysning/mörker, vit/svart, man/kvinna, vuxen/barn, uppe/nere (jfr Lorenzoni 2007: 146ff, 156ff, 289ff; Manga 2002: 230). Att tänka i motsatser (natt/dag, man/kvinna, kallt/varmt och så vidare) är troligen ett generellt drag i mänsklig reflektion, men detta behöver inte innebära att de två polerna i ett begreppspar ses som varandra uteslutande och utan förbindelse. Men det är precis en sådan, radikal oppositionell logik som bemästrar sig tänkandet vid denna tid, även om de motsatsspar man laborerar med är långt ifrån stabila och entydiga.

Män var radikalt olika kvinnor och bar inga kvinnliga drag; vita västerlänningar var artskilda primitiva människor av annan hudfärg; förnuftet fungerade helt oberoende av känslolivet och borde så göra; kroppen måste underordnas själen och viljan; människans mänsklighet distanserade henne från det som var animalt och naturbundet. Och i denna antagonistiska värld av dikotomier tenderar de kategorier som finns på ena sidan av demarkationslinjen att förbindas med varandra: man – västerlänning – medelklass – förnuftig – behärskad – manlig – bildad – civiliserad – vit – vuxen – kultiverad. Samtidigt sätts samma begrepp i uteslutande position till andra, förment motsatta kategorier: kvinna – irrationell – känslomässig – obildad – underklass – ociviliserad – barn – kroppslig – natur – vilde – färgad – djurisk.

Detta är, efter flera decennier av vetenskapshistorisk, poststrukturalistisk, feministisk och postkolonial kritik av traditionellt västerländskt tänkande, inte någon nyhet. Men poängen här är att man tidigare inte tillräckligt uppmärksammat känslolivets betydelse i dessa dikotomisering- och distanseringsprocesser. Den omfattande regleringen av känslolivet som skett i Västerlandet har aktivt bidragit till, och delvis varit en förutsättning för, den vite medelklassmannens relationer till sina konstruerade *Andra*.

Som Lorenzoni påpekar karaktäriserades 1800-talets vetenskapliga ideal av svalhet, distans och avhållsamhet. Andra aspekter är betoningen av traditionella borgerliga dygder som flit, tålmod och självkontroll. Mest framträdande är nog ändå den av vetenskapsmannen avkrävda askesen och självupppoffringen. Den vetenskapliga objektivitet man förespråkade förutsatte en strikt åtskillnad mellan subjekt och objekt. Kunskapen om det andra var aldrig en intersubjektiv kunskap utan en kunskap om ett objekt utanför och skilt från subjektet (Lorenzoni 2007: 137ff, 313ff 284ff).

Denna hållning är en förutsättning för objektifieringen av andra, som för vetenskapsmannens del innebar att de han studerade blott var objekt för observation, datainsamling och kategorise-

ring, inte levande människor som påminde om honom själv. I värsta fall kunde objektifieringen leda till ett radikalt förtingligande av andra, där deras mänsklighet totalt förnekades. Eller var det så att det var ett redan inträffat förtingligande av människor som därför fick omänskliga konsekvenser?

Det är hur som helst viktigt att fästa uppmärksamhet på den objektifiering och det förtingligande som de vita västerländska männen själva varit utsatta för, inte minst som pojkar och ungdomar. De hade inte fått lära sig att respektera sina egna emotioner och behov, utan tvärtom att se dem som svaghetstecken som skulle undertryckas och kontrolleras. Det var sådana föreställningar som omhuldades med hjälp av tidens karaktärsideal. Om pojkar och män genom ett förnekande av känslor och emotionella behov objektifierats, följde en objektifiering av andra från deras sida, som en direkt konsekvens. Det blev svårt att respektera andras känslor, eller ens erkänna att de fanns där (Seidler 1994: 137; Ekenstam 1998). I denna medelklasspräglade och civilisatoriska maskulina rationalism var de andra, särskilt utomeuropeiska folk, något annat och mindre än verkliga människor.

Generellt förknippas exempelvis Afrika med natur, råvaror, vildhet och primitivitet. Symptomatiskt nog feminiseras ofta också den 'mörka' afrikanska kontinenten i västerländskt tänkande (jfr Grinell 2004: 28; Lorenzoni 2007: 293 ). Till och med en upplysningstänkare som Kant menade, långt innan Afrika koloniserades, att de enfaldiga vildarna inte kunde tillerkännas någon verklig existens, eftersom de saknade ett välutvecklat förnuft. Även hos Hegel återkommer liknande negativa omdömen om 'negrer'. Eftersom den afrikanska kulturen inte genomgått någon utveckling i västerländsk mening saknade de bildning och karaktär, menade Hegel. De saknade dessutom sedlighet eftersom denna förutsätter en högt utvecklad känsla för sedlighet som bara finns hos dem som erkänner andens existens. Afrikanernas existens var blott sinnlig och deras enda egentliga samband med européerna var slaveriet (Lundahl 2005: 90ff).

Det är knappast en varm och brett omfamnande humanism, som här kommer till uttryck i den västerländska filosofihistorien. I själva de koloniserade områdena kom samma slags attityder till uttryck på ett än råare sätt. Som författaren Sven Lindqvist framhåller i sin essä *Utrota varenda jävel* (Lindqvist 1993: 16ff) har afrikaner av européerna ofta blivit kallade för, och behandlade som, djur. Exempelvis framhöll en svensk officer, som under tre år tillsammans med två landsmän var i Kung Leopolds tjänst i Kongo, i en gemensam skildring från 1887, att det var viktigt att vara kyligt oberörd när man pryglade infödingar.

Om du måste ålägga en vilde kroppslig bestraffning, låt utföra denna bestraffning utan att en muskel i ditt ansikte förräder dina känslor (i Lindqvist 1993: 30).

Det vilda blir för den civiliserade västerlänningen något som skall *undertryckas*, civiliseras, domesticeras, tämjas och dresseras, likt ett djur. Gång på gång jämförs svarta människor just med djur, både i det vetenskapliga och det allmänna tänkandet. Drivet till sin spets kommer detta kanske till

tydligast uttryck när det vilda och det kvinnliga sammanförs, som i det antropologiska tänkandet. Vi får en bild av den otyglade kvinnokroppen, i antropologernas tolkningar, som ”hotar att sluka vilden och fjättra honom i det forntida mörkret” (Lorenzoni 2007: 293, se även 151ff).

För antropologen Frazer är det människans förmåga att inte ge vika för känslö- och driftsstyrda impulser som är förutsättningen för utveckling. Men helt säker på den civilisatoriska utvecklingen kan man ändå aldrig vara, eftersom det vilda finns där strax under ytan. *The Golden Bough* kan både läsas som en trygg försäkran om vår egen civilisations överlägsenhet i förhållande till de andra, de som bara var som små barn, och som en olycksbådande varning om det vilda under våra egna fötter. Vildheten fortsätter därigenom också att konstant hota civilisationen med undergång, att omkullkasta hela civilisationsprocessen (Lorenzoni 2007: 388).

#### Längtan att falla

Samtidigt finns, som Ambjörnsson påpekar, hos den rationelle västerländske mannen också en ambivalens, en slags kluvenhet. Uppdelningen i ett uppe och ett nere, i en övre och en undre värld, har också en paradoxal existentiell dimension. Det okända farliga där nere i mörkret lockar ibland lika mycket som det skrämmer:

Djupet lockar till fall. [...] Den övre världen vilar på den undre. Brister underlaget faller vi. Tittar vi över kanten får vi svindel, dvs. en dragnig mot djupet. Av 1800-talets stora engelska upptäcktsresande i Afrika bekänner flera en dragnig till djungeln som tillvaro: att bli som de andra, objekten för deras upptäckter, att leva ett krävligt liv. Den viktorianska moralen, det ständiga tvättandet, räkningprocedurerna, omklädseln till middagen i tältet skall ses mot denna bakgrund: kulturellt betingade tvångshandlingar, barriärer mot djungelns förlåtande mörker och allomfattande glömska (Ambjörnsson 1999: 58).

Denna ambivalens kommer på otaliga sätt till uttryck under den aktuella tiden, både i förhållande till *de andra*, det vill säga de människor som såg annorlunda ut, levde och betedde sig på ett annat sätt än civiliserade västerlänningar, och *det där andra* inom västerlänningarna själva, det vill säga de känslor och impulser som rörde sig någonstans nere i kroppen.

Trots det generella avståndstagandet och gränsmarkeringen mot allt främmande finns i den västerländska kulturhistorien samtidigt ett nyfiket intresse, en romantisering och exotisering av det som är radikalt annorlunda. Under 1900-talets början finner man exempelvis en tämligen utbredd tendens att sätta tilltro till det nya, det unga, det perifera och det vilda. Civilisationskritiker som annars var oense om det mesta kunde likväl enas i sina förhoppningar om den energi och vitalitet som andra ’unga’ kulturer och kontinenter skulle kunna tillföra det gamla Europa (Lundahl 2005: 65).

I de intensiva diskussioner som förs kring manlighet i både Nordamerika och på annat håll

decennierna kring sekelskiftet 1900, pläderas för den västerländska civilisationens överlägsenhet över andra folk och raser. Men samtidigt talas ängsligt om övercivilisering, degeneration och energiförlust i den egna kulturen, där den vilde, ociviliserade mannen utövar en märklig lockelse på den bildade medelklassens män (Bederman 1995). Den sexualitet man under den victorianska epoken med alla medel försöker att kontrollera och förhålla sig diskret till, kan man samtidigt inte låta bli att ständigt tala om, visa upp och sysselsätta sig med (Foucault 1980). Förfasade man sig över infödungskvinnornas oblyga nakenhet och brist på anständig klädedräkt, tycktes man samtidigt nästan tvångsmässigt visa upp samma skamliga nakenhet på foton, både i reseskildringar, medicinsk och antropologisk litteratur (jfr Johannisson 1994).

I svenska resebroschyrer från mellan- och efterkrigstiden finner man, enligt idéhistorikern Klas Grinell, knappast uttalat rasistiska bilder av de andra, det vill säga de folk och nationer dit de tidigast organiserade svenska turistresorna gick. Trots att vi här ofta har att göra med sydeuropeer och mer sällan med utomeuropeiska folk, betonas ändå i turistreklamen hur annorlunda 'dom' är, underförstått i relation till vanliga, normala svenskar. Fransmän sägs ha vara öppna, ha ett glatt sinne och präglas av spontana känslor. Den "egendomliga spanska folksjälen" är sammansatt av både "sydeuropeisk och orientalistisk glöd". Sydlänningen påstås generellt vara "sorglös", "högröstad" och impulsiv. Där möter man såväl uppsluppen livsglädje som "sydländsk lättja". I en turistbroschyr omtalas "den vänlige och temperamentsfulle sydlänningen, vars känslor växlar från djupaste indolens till hettande exaltation med en i nordbons ögon förbluffande snabbhet" (Grinell 2004: 91, 33).

Dessa beskrivningar och påståenden om sydeuropeiska folk kan nog uppfattas som tämligen harmlösa, om än inte utan negativa värderingar. Men distanseringstendensen finns där. 'De' är i grunden olika 'oss', är av en annan sort. Ord som 'lättja' och 'indolens' bär en antydning om brist på arbetsamhet, viljekraft och rationalitet. Sättet att tala om sydlänningen mer spontana och expressiva känslor andas emellertid stark ambivalens. Det är som författarna av turistbroschyerna både attraheras och värjer sig mot de starka känslouttryck, man omtalar. Att vara 'högröstad' kan peka på bristande självkontroll och förmåga till hänsyn. Svensken blir 'förbluffad' av sydlänningens snabba humörväxlingar mellan lojhet och intensiv känslor. Samtidigt påtalas också vänligheten och livsglädjen.

Det finns i dessa beskrivningar också en tydlig fascination och dragning till 'de andras' starka känslouttryck. Men kan rent av misstänka avund inför något man själv saknar eller har ett problematiskt förhållande till. I dessa beskrivningar av de andras känslouttryck kan man ana ett samband mellan attityden till andra människor/folk och till de egna emotionerna. Synen på den andre är förmodligen präglad både av fakta och fantasier, hörsägnar och halvsanningar, liksom projektioner av bortträngda aspekter i ens eget själsliv. Som psykoanalytikern Julia Kristeva framhållit finns den verkliga främlingen inom oss, det är den del av oss själva som vi inte känner vilken projiceras på yttre främlingar och får dem att upplevas som skrämmande (Kristeva 1991). Särskilt

är det de individer som saknar en realistisk upplevelse av sig själva och som förnekar sina främmande sidor, sina avgrunder, och som kväver det irrationella hos sig själva, som lätt blir främmande och likgiltiga också inför andra.

Kristeva för ett komplext resonemang om dylika förbindelser utifrån ett antal historiska exempel och en central Freud-artikel ("Das Unheimliche" 1919), som kretsar kring det psykologiska fenomenet 'det kusligt främmande'. Utrymmet tillåter inte någon längre diskussion kring detta intressanta begrepp, men man kan konstatera att Kristeva menar att detta psykologiska fenomen knyter känslan av kuslighet inför något som är skrämmande och oroande, till att det en gång har varit välbekant för oss men bortträngts (det tillhör troligen barndomen, skriver hon). Under vissa villkor kan det emellertid åter manifesteras sig, just som en känsla av kuslighet. Kristeva framhåller att detta bortträngda av Freud kopplas till medvetandet om och rädslan för döden, liksom till upplevelsen av det kvinnliga och till driften. Kristeva ställer frågan om det inte rent av kanske är "själva *driften* som, i skarven mellan psyket och biologin, överskrider" och stör den organiska jämvikten vid detta tillstånd (Kristeva 1991: 194). Om, som Kristeva antyder, den "andre är mitt (eget) omedvetna" (Kristeva 1991: 192), skulle följaktligen det främst vara de drifts- eller känslomässiga aspekterna, som spökar hos individen, när rädslan väcks för de andra/det andra.

Psykoanalytikern Tomas Böhm menar på ett liknande sätt att en orsak till att behöva ta avstånd från den andre är att denne omedvetet väcker tankar om det som är annorlunda inom mig själv och är okänt för mig, men som jag kanske samtidigt vagt anar: min svaghet, det som har med könsmässig identitet att göra, homosexualitet, raseri, längtan och allt annat som jag håller nere under den synliga ytan. Detta väcks till liv av något främmande utanför mig själv. För att hålla detta i schack förlägger jag det i honom, den andre, han som är annorlunda (jfr Böhm 1996: 33f, 41).

Både som individ och som medlem i en grupp försöker människor tränga bort negativa egenskaper som stör den entydigt goda bilden av en själv eller den egna gruppen. Om detta inte lyckas projiceras de negativa egenskaperna på någon annan. Enligt både psykoanalytiska och socialpsykologiska förklaringsmodeller är grundmekanismerna densamma: man förstärker sin självbild på bekostnad av andra. Man skapar en illusion av 'godhet' och enhetlighet inom den egna gruppen genom att förse 'de andra' med negativa egenskaper. Att man faktiskt är ganska lika varandra eller känner igen sig i den andre är ingen garanti för att dylika processer inte skall sättas i spel. Tvärtom kan detta ibland förstärka antagonismen (Wellros 1998: 174f).

I psykoanalytiska perspektiv ses sådana projiceringar delvis som allmänmänskliga fenomen, men antas förstärkas och förvärras av vissa individual- och socialpsykologiska mekanismer, och kanske framför allt, vissa typer av negativa barndomserfarenheter. Enligt Böhm förstärker påtagligt alla slags auktoritära uppfostringsmönster, där svaghet måste förnekas, där psykiska övergrepp och åga skett, eller emotionella brister varit omfattande, sådana tendenser. Ju mer av egna kaotiska obearbetade känslor och ju mindre förmåga man har att hantera egna motstridiga känslor, desto

större benägenhet har individen att dela upp världen i svart och vitt och att tänka rasistiskt, samt att projicera på andra sådant som är outhärdligt i den egna personligheten. Har dessutom möjligheten att kunna sörja blockerats ökar ofta risken för destruktivt utagerande. (Böhm 1996: 70ff, 116ff, 134ff, 158ff, 167f, 181).

Det psykoanalytiska begreppet det omedvetna är ett vitt och komplext begrepp, som inbegriper såväl omedvetna föreställningar och fantasier, som bortträngda minnen och driftsladdningar. I den reichianska traditionen understryks dock särskilt de hämmade eller blockerade känslornas betydelse, för omedvetna processer.

#### Civilisationsprocessen igen

Elias menade att det saknades adekvata lingvistiska instrument för att göra de civilisatoriska processer han intresserat sig för full rättvisa. I själva verket var det oprecist att beskriva de restriktioner som lades på människor som 'större'. Man skulle inte frestas att se medeltidens människor som exempel på hur folk obehindrat uttryckte sina känslor fritt och oberoende av samhälleliga restriktioner. Det var mer en fråga om att människors affektiva liv och beteende tog sig skilda former i olika perioder.

Även om Elias ibland ändå blivit förstådd som om han menat att västerlänningar är mer och bättre behärskade (i en positiv mening) än våra egna anfäder och andra, utomeuropeiska folkslag, menar jag att detta är en ensidig läsning av hans teori om civilisationsprocessen<sup>7</sup>. Visst måste Elias snart sjuttioåriga teori nyanseras och kompletteras av senare forskningsrön (vilket han själv var klart medveten om), men här finns ändå, menar jag, användbara utgångspunkter och inspiration att hämta för studiet av det mänskliga psykets och känslolivets historia. Sammantaget kan Elias olika verk ge en intressant och sammansatt bild av den västerländska människans socialpsykologiska historia.

Den forskning som senare har gjorts med anknytning till drifts- och känsloliv har ytterligare understrukit det komplexa i den kulturella påverkan av känslolivet. Exempelvis filosofen och historikern Michel Foucault polemiserar i sin *Sexualitetens historia. Del 1: Viljan att veta* (1980) mot tidigare historiska framställningar av den victorianska perioden, som en era av förtryck, censur och pryderi. Tvärtom var victorianerna närmast besatta av sexualiteten. Trots periodens intensiva ambitioner att reglera och kontrollera dess många manifestationer, blev, menar Foucault, effekten snarare att man underströk, intensifierade och mångfaldigade de avvikelser, som man på en annan nivå sade sig vilja undanskaffa. Den victorianska tiden lade i stället grunden för det sena 1900-talets uppenbara sexualisering, snarare än att man undertryckte könet.

Foucault förnekar därmed inte den mängd av exempel på repression, förnekande, pryderi och allmänt nerhyssjande av sexualiteten som fyller den victorianska erans böcker och konst, men

7. Som exv. den kritik som framförts av Hans Peter Düerr 1994, 1996, 1998.

insisterar på att helheten är betydligt mer komplex och motsägelsefull än så.

Även Stearns betonar förekomsten av skilda rörelser och tendenser i emotionernas historia under moderniteten (Stearns 1999). I likhet med Foucault ifrågasätter han att vi idag skulle ha lämnat våra victorianska förfäders moralisering och disciplinering, och äntligen befriat vår sexualitet, våra kroppar och känslor. I vissa avseenden kan man se en tydlig uppmjukning, medan man på andra områden av mänskligt liv till och med kan urskilja striktare regler och hårdare tryck på individen i samtiden än under drottning Victorias dagar. Är vi idag öppnare med sexualiteten, har istället döden kringgårdats med starka tabun. Sederna har förvisso blivit mer informella, men kraven på systematisk emotionell kontroll har samtidigt blivit mer stringenta. Påbud kring hygien och hälsa, tilltagande aversion mot kroppsbe håring och personliga odörer, liksom ökat bruk av estetisk kirurgi och krav på punktlighet, är exempel på områden där dagens disciplinära standard mångdubbelt överträffar tidigare epoker.

Liksom Foucault kan Stearns sägas omtolka den traditionella bilden av den victorianska epoken. I vissa avseenden kan man säga att victorianerna införde nya, och ibland förstärkte, äldre regler och förbud, i förhållande till kroppen, beteendet och känslouttrycken. Disciplin, strikt moral och karaktärsdaning baserad på individens självkontroll var grunden för alla individer som tillhörde medelklassen. Men i likhet med alla slags regler för beteende följdes inte alltid det victorianska systemet. Dessutom var medelklassen i sig en minoritet av befolkningen. Man drack fast man inte borde göra det. Mäns sexuella dubbelmoral är ett annat välkänt exempel.

Det fanns dessutom en hel del möjligheter att leva ut sina känslor. Trots att inte män och knappast heller kvinnor tilläts att gråta offentligt, och alla slags möjliga emotionella överdrifter dämpades av detaljerade arrangemang, sågs likväl stark sorg som något hedervärdigt. Svartsjuka var en olycklig känsloreaktion men ändå fullt begriplig hos älskande kvinnor. Både män och kvinnor kunde dessutom förenas i passionerad kärlek, även om sexualiteten var reserverad för äktenskapet. Så även om sexualiteten skulle begränsas, behövde inte kärlekens intensitet dämpas.

Den victorianska strängheten skall inte heller överdrivas. Barn kunde exempelvis lyda under en nog så strikt standard för uppförande och kroppskontroll. Men samtidigt var de inte alls så noga övervakade. På samma sätt som vi lätt överdriver våra förfäders hårdhet, är vi, enligt Stearns, ofta omedvetna om den mängd kulturbundna restriktioner och mönster för självkontroll som styr våra egna liv. Dessa är oftast så väl internaliserade i oss själva att vi inte ens uppfattar dem, utan tror dem vara självklara villkor för civiliserat beteende.

I viktiga avseenden är det sena 1900-talets (och därmed även våra egna) krav på självkontroll i mindre grad beroende av detaljerade regler och stödjande sociala arrangemang, än de var under 1800-talet. Man kan iakttaga en historisk rörelse i riktning mot ett starkare beroende av individens egen impulskontroll på en rad områden, snarare än att den victorianska mentaliteten har vittrat bort och försvunnit. Detta indikerar snarare att en del äldre restriktioner framgångsrikt har införlivats, även om man också kan finna en uttalad motvilja mot gamla tiders rigiditet. Men stränga

krav om individuellt ansvar för korrekt beteende och lämpliga känslomässiga reaktioner kan skapa ett hårt tryck, som resulterar i ständig självobservation och kontroll.

Ett annat säregnet drag i vår samtid jämfört med föregående epoker är existensen av en stor mängd, lättillgängliga kompensatoriska utlopp för känsloutlevelse. Genom film, TV och andra medier exponeras vi för våld, nakenhet och sexuella handlingar vilka för bara några decennier sedan varit otänkbara. Så kallade realitysåpor har raserat gamla tiders barriärer mellan offentliga och privata sfärer. Vi kan på TV betrakta idrottsmän och filmstjärnor slåss och agera brutalt; vi ser människor på film och video kopulera; i kriminalfilmer och nyhetsutsändningar uppvisas döda människor och ett dödande utan slut.

Att betrakta andra och att fantisera om dem har blivit en framträdande del av vår samtids mentala landskap, även om speciella och omgärdade arenor för kompensatorisk känslomässig utlevelse även har funnits tidigare, exempelvis i form av sport, musik och dans (se Elias/Dunning, 1993). Nya kompensatoriska möjligheter för känslomässig utlevelse öppnas hur som helst idag, åtminstone i indirekt form. Eller skall dessa fenomen snarare tolkas som ett uttryck för att vi hellre ser på när andra ägnar sig åt affektivt beteende, än att själva göra det?

Stearn sammanfattar sin syntetiska studie av det nordamerikanska känslolivets historia med att fastslå att ett nytt disciplinärt system har växt fram, vilket kombinerar nya begränsningar, skuldkänslor och inskränkningar, med nya möjligheter och friheter. Tillsammans skapar detta en högst komplex helhet, fylld av spänningar och motsägelser. Vi må ha färre formella regler för beteende och känslouttryck än våra victorianska förfäder, samtidigt som repressiva idéer ofta kritiserar hårt och en sensationslysten populärkultur visar det mesta. Likväl ställs nya krav på att uppvisa självbehärskning och korrekt beteende, utifrån nya dygdekategorier.

#### Det postemotionella samhället

Ett annorlunda men inte ojämförbart perspektiv har lanserats av sociologen Stjepan Mestróvic i *Postemotional Society* (1997). Mestróvics tes är att våra samtida västerländska samhällen har inträtt i en ny fas, som han kallar postemotionellt. Detta kännetecknas av en hybrid av mekaniserade, rationellt ordnade känslor. Dessa syntetiska, kvasikänslor, som Mestróvic också kallar dem, sägs utgöra basen för en utsträckt manipulering av jaget, andra människor och kulturen som helhet.

I polemik mot de tidigare modernitetskritiker som talade om en dualism mellan emotioner och intellekt, menar Mestróvic att detta perspektiv inte längre är relevant för att förstå samtiden. Från 1900-talets slut kan man se allt tydligare tendenser till att man snarare närmar sig känslor genom intellektuella konstruktioner, än via autentiska emotionella erfarenheter. Känslor abstraheras, mekaniseras och massproduceras i vår samtid. I media presenteras en bild av livet som ständigt leende, tolerant, urbant och tämligen affektlöst.

Att vara trevlig är det eftersträvansvärda emotionella tillståndet, medan temperament, svartsjuka och humörsvingningar och andra idiosynkratiska kvalitéer undertrycks. På sin höjd upp-

visar den postemotionella människan behärskad indignation, vid sidan av sin ständiga trevlighet. För att bli tagen på allvar bör man framträda som emotionellt oengagerad ('be cool').

Men, vidhåller Mestróvíć, under den nedkylda ytan kan likväl känslor anas, om än förvrängda: vreden har omvandlats till indignation, avundsjukan tar sig uttryck i en objektslös strävan för något diffust bättre; hatet blir till elakhet; kärlek förvandlas till ljummet gillande; genuin, oförblommad glädje reducerats till den kortvariga och futtiga tillfredsställelse, som kan skänkas av ett 'happy meal'. Alla de primära passioner som klassiska filosofer alltifrån Aristoteles till Hume diskuterat, är nu blott skuggor av sina forna jag.

Med hänvisning till den form av psykoterapi som Freud först förespråkade, där hans klienter ofta uttryckte mycket starka känslor (och ibland även vanligt folk utanför terapirummet), menar Mestróvíć att kanaler för detta slags katharsis nu har blockerats:

Weeping, abusing, raging, and words are no longer adequate routes for channelling emotions and all of these reactions are more tightly regulated than they ever were in history. This is a neo-Orwellian consequence of extending the love of the machine to social life (Mestróvíć 1997: 89).

Mestróvíć tror att en person som mentalt närmar sig känslor, när uttrycken för dem blockerats på det sätt som beskrivs i citatet, utvecklar precis den hybrid av rationalitet och emotioner som kan kallas postemotionellt.

Mestróvíć har sina rötter i det forna Jugoslavien och formulerar sina betraktelser under det då ännu pågående Balkankriget, det vill säga vid 1990-talets mitt. Texten vibrerar av upprördhet över den brist på engagemang och handling inför dödandet och de etniska rensningarna, som Mestróvíć upplever i den västerländska kulturen.

Hans grundläggande tanke är, som jag uppfattar det, att det är utifrån ett känslomässigt engagemang (empati, upprördhet, en emotionell upplevelse av orättvisa) som politisk handling följer. Men saknas den emotionella drivkraft som får människor att reagera, kommer de inte heller att agera. Och den postemotionella människan tycktes varken reagera eller agera inför det som skedde på Balkan. Överhuvudtaget förutsätter demokrati aktiva och engagerade samhällsmedborgare. Civilisationsprocessen kan, ur Mestróvíć perspektiv, sägas ha fått för samhällsgemenskapen högst negativa följder. Här finns således en påtaglig politisk konsekvens av det postemotionella tillståndet. Känslor är inte bara en privatsak: det personliga är, som många gånger sagts, politiskt.

I Mestróvíćs pessimistiska perspektiv har det som författaren George Orwell (1903–1950) en gång fantiserade om i termer av tankekontroll och övervakning av medborgarna, utsträckts till att också omfatta känslolivet. Postemotionalismen beskrivs som ett system format för att undvika emotionell oordning och för att civilisera ännu 'vilda' områden av mänskligt känsloliv. Syftet med alla dessa regleringar kan tolkas vara att 'ordna' känslorna, så att samhället skall kunna fungera som väloljad maskin. Eventuellt kan alla dessa ansträngningar emellertid i slutändan vara helt

förgäves. För en kanske mer hotfull effekt för samhället än denna utsträckta manipulering och övervakning, skulle en annan utvecklingstendens kunna vara. Mestróvic urskiljer vid sidan av den fas i civilisationsutvecklingen som han benämner postemotionalism en mindre synlig tendens i motsatt riktning, en avcivilisering. De perversioner, motbudande vanor, uttalade våldshandlingar och andra okontrollerade fenomen som under lång tid varit bannlysta från den västliga kulturens offentlighet, tycks nu inte bara återuppstå utan även växa sig starkare, skriver han, åtminstone i den privata och halvprivata fantasivärlden.

Och kanhända är detta ett uttryck för en dold realitet som håller på att ta form i de mänskliga samhällenas psykologiska undervärld: ett monster av dissocierade affekter som tränger fram och börjar löpa amok på ett högst destruktivt sätt. Det skulle i så fall vara en historiens list av ett tragiskt slag, att alla dessa ansträngningar att tygla och kontrollera känslorna snarare gjort dem helt okontrollerbara! För vem vet vad som egentligen göms i den mänskliga källarvåning av dolda känslor, som vi så länge har försökt att gömma undan och tygla i namn av Förnuftet?

#### Bibliography

- Ambjörnsson, Ronny (1999) *Mansmyter: James Bond, Don Juan, Tarzan och andra grabbar*, 2:a revid. uppl. Stockholm: Ordfront.
- Augustinus (1990), *Bekännelser*, orig. 397, Skellefteå: Artos bokförlag.
- Bachtin, Michail (1986) *Rabelais och skrattets historia*, orig. 1965, Göteborg: Anthropolos.
- Bederman, Gail (1995) *Manliness and civilisation. A cultural history of gender and race in the United States, 1880–1917*, University of Chicago Press.
- Bjurman, Eva Lis (1998), *Catrines intressanta blekhet: Unga kvinnors möten med de nya kärlekskraven 1750-1830*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Boadella, David (1985), *Wilhelm Reich: The Evolution of his Work*, orig. 1973. London: Arkana.
- Böhm, Tomas (1996) *Inte som vi! Psykologiska aspekter på främlingsfientlighet och rasism*, andra uppl., Stockholm: Natur och Kultur.
- Chesterfield, greve av [P.D. Stanhope] (1795) *Första Grunder til et belevadt oppførende i sällskap och allmänna lefvernet [...]*, Lund.
- Connell, R. W. (1999) *Maskuliniteter*, orig. 1995, Göteborg: Daidalos.
- Cornelius, Randolph R. (1996) *The Science of Emotion: Research and Tradition in the Psychology of Emotions*, New Jersey: Prentice Hall.
- Damasio, Antonio R. (1999) *Descartes misstag. Känsla, förnuft och den mänskliga hjärnan*, orig. 1994, Stockholm: Natur och Kultur.
- Damasio, Antonio R. (2002) *Känslan av att leva. Kroppens och känslornas betydelse för medvetenheten*, orig. 1999, Stockholm: Natur och Kultur.
- Damasio, Antonio R. (2003) *På jakt efter Spinoza: Glädje, sorg och den kännande hjärnan*, orig. 2003, Stockholm: Natur och Kultur.

- Düerr, Hans Peter (1994) *Nakenhet och skam: Myten om civilisationsprocessen, bd. 1*, orig. 1988, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Düerr, Hans Peter (1996) *Intimitet: Myten om civilisationsprocessen, bd. 2*, orig. 1990, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Düerr, Hans Peter (1998) *Obscenitet: Myten om civilisationsprocessen, bd. 3*, orig. 1993, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Delemeau, Jean (1990) *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th–18th Centuries*, orig. 1983, New York: St Martin's Press.
- Ekenstam, Claes (1993) *Kroppens idéhistoria. Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–1950*, Hedermora: Gidlunds förlag.
- Ekenstam, Claes, m. fl. (1998) *Rädd att falla. Studier i manlighet*, Hedermora: Gidlunds förlag.
- Ekenstam, Claes, & Jørgen Lorentzen, red. (2006) *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Hedermora: Gidlunds förlag.
- Elias, Norbert (1989) *Sedernas historia. Del 1 av Norbert Elias civilisationsteori*, orig. 1939, Stockholm: Atlantis.
- Elias, Norbert (1991) *Från svärdet till plikten, Del 2 av Norbert Elias civilisationsteori*, orig. 1939, Stockholm: Atlantis.
- Elias Norbert & Eric Dunning, (1993) *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, orig. 1986, Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel (1980) *Sexualitetens historia 1. Viljan att veta*, orig. 1976, Stockholm: Gidlunds förlag.
- Gay, Peter (1990) *Freud*, orig. 1988, Stockholm: Bonniers.
- Hoffman de Marè, Jill (2002) "Inledning", i *Samlade skrifter av Sigmund Freud. VIII: Psykoanalysens teknik*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Grinell, Klas (2004) *Att sälja världen: Omvärldsbilder i svensk utlandsturism*, Göteborgs universitet: Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori.
- Homer (1992) *Iliaden*, orig. c:a 700 f.Kr., Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Huizinga, Johan (1988) *Ur medeltidens höst. Studier över 1300- och 1400-taletns levnadstil och tankeformer i Frankrike och Nederländerna*, orig. 1919, Stockholm: Bokförlaget Prisma.
- Jarrick, Arne (1997), *Kärlekens makt och tårar – en evig historia*, Stockholm: Norstedts.
- Johannisson, Karin (1994), *Den mörka kontinenten: Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*, Stockholm: Nordstedts.
- Johannisson, Karin (2001), *Nostalgia: En känslas historia*, Stockholm: Nordstedts.
- Kristeva, Julia (1991) *Främlingar för oss själva*, orig. 1988, Stockholm: Natur och Kultur.
- Lange, Marjory (1993) *An Anatomy of English Renaissance tears*, opubl. diss., University of Arizona.
- Larsson, Maja (2005): 'Om en kvinna som befunnits tillhöra genus masculinum – synen

- på kön, klass och sexualitet i 1800-talets medicin och kultur', opublic. seminarietext.  
Uppsala universitet, Institutionen för idé-och lärdomshistoria.
- Liliequist, Jonas (1999), 'Från niding till sprätt: En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal', i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, A-M Berggren, red., Stockholm: Forskningsrådsnämnden.
- Lindqvist, Sven (1993) *Utrota varenda jävel*, andra uppl. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Lloyd, Genevieve (1999) *Det manliga förnuftet: "Manligt" och "kvinnligt" i västerländsk filosofi*, orig. 1984/1993, Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Lorenzoni, Patricia (2007) *Att färdas under dödens tecken: Frazer, imperiet och den försvinnande vilden*, Göteborgs universitet: Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori.
- Lowen, Alexander (1995) *Joy: The Surrender to the Body and to Life*, New York: Arkana.
- Lowen, Alexander (1984) *Bioenergetics*, orig. 1974, New York: Penguin Books.
- Lundahl, Mikela (2005) *Vad är en neger? Negritude, essentialism, strategi*. Göteborg: Glänta produktion.
- Malan, David H. (1981) *Psykoaterapi och psykodynamisk vetenskap* (orig. 1979), Stockholm: Natur och kultur.
- Mennell, Stephen (1992), *Norbert Elias: An Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Mestróvic, Stjepan G. (1997) *Postemotional Society*, London: Sage public.
- Nilsson, Alf (1998) "Människans affektsystem härlett av Silvan Tomkins – dess betydelse för psykoaterapi", i *Psykiisk hälsa* nr. 1.
- Platon (1999) *Staten*, orig. c:a 374 f. Kr., Stockholm: Nya Doxa.
- Said, Edward W. (1993) *Orientalism*, orig. 1978, Stockholm: Ordfront förlag.
- Seidler, Victor J. (1994) *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, London: Routledge.
- Sharaf, Myron (1983) *Fury on Earth. A Biography of Wilhelm Reich*, New York: St. Martin's Press.
- Stearns, Peter N. (1986), *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago: Chicago University Press.
- Stearns, Peter N. (1994) *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York University Press.
- Stearns, Peter N. (1999) *Battleground of Desire: The Struggle for Self-control in Modern America*, New York University Press.
- Stearns, Peter N. & Carol Stearns, red. (1987), *Emotion and Social Change. Towards a new Psychohistory*, New York: Holmes & Meier.
- Tjeder, David (2004) *The Power of Character*, Stockholm: eget förlag.
- Vincent-Buffault, Anne (1991) *The History of Tears: Sensibility and Sentimentality in France*, orig. 1986, London: Macmillan.
- Walda komplimenter* 1850.
- Wellros, Seija (1998) *Språk, kultur och social identitet*, Lund: Studentlitteratur.