

Lunds universitet
Sociologiska institutionen

Mötets primat

Jaget, mötet och dess förutsättningar i moderniteten

Niklas Westberg
Uppsats SOC 450: Cultural Studies, 61-80 p
VT 2001
Handledare: Jan Olof Nilsson

ABSTRACT

Niklas Westberg

Mötets primat: jaget, mötet och dess förutsättningar i moderniteten

Uppsats Soc 450: Cultural Studies, 61-80p

Handledare: Jan Olof Nilsson

Sociologiska institutionen, höstterminen 2001

Vad är ett medvetande och jag? Vad händer med den teori som fyller dessa begrepp med ett innehåll då denna förankras i en specifik livsvärld? Dessa två frågor bildar utgångspunkt för denna uppsats. Syftet är tvåfaldigt och utgörs dels av att med hjälp av George Herbert Mead och Maurice Merleau-Ponty utveckla en dialogisk teori om jagets och medvetandets genesis och dels att placera denna teori i moderniteten, för att därigenom beakta vad som händer med förutsättningarna i teorin, men också för den konkreta dialogen mellan människor – hur mötet kommer att gestaltas i moderniteten.

Uppläggning: uppsatsen innefattar två delar. I den första diskuterar och argumenterar jag för en dialogiskt betingad syn på medvetandet och jaget. Jag uträör vilka komponenter som ingår i dialogen och hur medvetandets och jagets genesis kan betraktas i ljuset av dessa. I del två förankrar jag den föregående diskussionen i moderniteten, genom att koppla dialogen till medialiseringen av livsvärlden. För att därigenom betrakta vilka specifika förutsättningar denna moderniseringsprocess frambringar i relation till mötet mellan människor och mellan människor och livsvärld.

De slutsatser jag drar i uppsatsen formulerar sig också de i två riktningar; dels i relation till den mer grundläggande diskussionen kring medvetandets och jagets genesis och dels i relation till förankringen av mötet eller dialogen i moderniteten. I förstnämnda fallet drar jag följande slutsatser: jaget och medvetandet skall betraktas som resultatet av en dialog den enskilde för med icke-jaget: den andre samt livsvärlden. Denna dialog upprättar Meads subjekt med hjälp av gesten och Merleau-Pontys subjekt genom kroppen. Med hjälp av dessa dialogiska redskap upprättar de en interaktion med det icke-jag som möjliggör medvetandet och den rörelse varigenom subjektet lär sig att betrakta sig själv som objekt, en nödvändig kompetens för att subjektet skall uppkomma som ett jagmedvetande. Utifrån den förankring jag gjort av denna "möteteori" i relation till medialiseringen drar jag följande slutsatser: förutsättningarna för mötet i moderniteten har kompletterat den direkta upplevelsen av världen med en förmedlad dito. Vilket i förlängningen leder till att det moderna subjektet har att interagera med en livsvärld varmed hon inte genom sin kropp är förbunden. En situation som får konsekvenser för Meads och Merleau-Pontys respektive teorier: den senares starka betoning av kroppen problematiseras, men kan också användas för att problematisera förutsättningarna för ett möte i mer avförkroppsligad riktning. I relation till Mead problematiseras bl.a. den attitydövertagande processen i ett medialiserat sammanhang, samt internaliseringen av den generaliserade andre.

INNEHÅLL

1. Inledning 1

Bakgrund och syfte 1

Frågeställningar 2

Innehåll och disposition 2

2. Mötet: Mead och Merleau-Ponty 3

Dialog eller monolog 3

Jagets samtalspartner: den andre och livsvärlden 6

Dialogiska redskap: gesten och kroppen 8

En dramatiserad sammanfattning: centrering genom decentrering 10

Medvetandets och jagets uppkomst 12

Makt och intersubjektivitet 19

Sammanfattning och avslutning 20

3. Mötet i moderniteten 22

Apparatverkligheten – medialiseringen av livsvärlden 23

Det kvalitativa och kvantitativa språnget 24

Livsvärldens medialisering 27

Mead och Merleau-Ponty i apparatverklighetens tidevarv 29

Merleau-Ponty 29

Decentrering – kropp och apparat 29

Kropp, varseblivning och modernitet – en splittrad erfarenhet 30

Reducerad och distanserad erfarenhet 31

Erfarenhet och handling – en splittrad relation? 32

Mead 33

Den medialiserade andre 33

Attitydövertagande och interaktionsmix 33

Pluralisering, objektiv kultur och den generaliserade andre 34

Sammanfattning och avslutning 37

4. Avslutning 39

1. INLEDNING

Vem är jag? Denna mycket banala fråga har jag inte bara under årens lopp ställt mig själv åtskilliga gånger, den utgör också den egentliga upprinnelsen till denna uppsats. Under senare år har dock frågeställningen förskjutits till: *Vad är jag?* Med detta inte sagt att den ursprungliga frågan försvunnit, bara att jag också blivit intresserat av *ditt* jag. Eller snarare: Vad är det i ditt jag och i mitt jag som förenar dem båda i det som betecknas som jaget? Helt enkelt: *Vad är ett jag?*

Bakgrund och syfte

När jag sedermera kom att befinna mig i ett sociologiskt sammanhang noterade jag att mitt intresse var som störst då diskussionen kom att beröra hur det mänskliga subjektet ser ut, det subjekt som gömmer sig bakom begrepp som familj, social grupp och samhälle. Vilket kom att aktualisera de frågeställningar jag sedan länge burit med mig, men i en kontext som var ny för mig. Här aktualiserades och betonades subjektets relationer, vilket försköt min ursprungliga fråga ytterligare och jag kom därmed att bli intresserad av subjektet *med* subjektet, av det som existerar *mellan* detta subjekt och ett annat subjekt, dvs. intersubjektivitet. I ett sociologiskt sammanhang blir man dock idogt påmind om att denna intersubjektivitet alltid utspelar sig inom ramen för ett mer övergripande sammanhang: samhället, eller världen. Ur denna beskrivning framträder de tre begrepp som bildar utgångspunkt för denna uppsats: subjektet, intersubjektiviteten och världen.

Anledningen till att jag skrivit denna uppsats om subjektet, intersubjektiviteten och världen har flera orsaker. En framgår ovan, den gamla banala frågan: Vem är jag, vem är du, vilka är vi? Men kanske viktigare är den outtröttliga fascination jag upplever inför att betrakta subjektet, i form av ett jag, som förbundet med intersubjektiviteten, en fascination jag tagit tillfället i akt att fördjupa ytterligare genom att skriva denna uppsats. En tredje orsak bakom tillkomsten av denna uppsats är frustration. En frustration som bottnar i att jag nästintill aldrig finner texter där teoretiska försök att se jaget i ljuset av en intersubjektiv process tillämpas på specifika samhällen, med uttalade förutsättningar för denna intersubjektivitet.

Denna uppsats är ett försök, vilket jag vill betona, att sammanföra dessa olika orsaker i en och samma text. Vilket kommit att gestalta den i följande form: i en första del försöker jag utifrån George Herbert Mead och Maurice Merleau-Ponty begreppsloggöra och ge en bild av subjektets medvetande och jag som resultatet av ett möte mellan detta och andra subjekt, eller i relation till den livsvärld vari subjektet existerar. I en andra del försöker jag förankra denna teori i ett samhälle, eller livsvärld, med specifika förutsättningar som inverkar på intersubjektiviteten och mötet. Detta samhälle utgörs av moderniteten, i nedbantad form – jag undersöker mötets förutsättningar utifrån de möjligheter och specificeringar som medialiseringen som moderniseringsprocess medför. Denna del utgör mitt försök att sammankoppla en teoretisk diskussion med en specifik livsvärld, en koppling mellan intersubjektivitet och medialisering som jag inte tidigare stött på i utvecklad form.

Dessa två delar, med dess frågor och eventuella svar, är naturligtvis relaterade till varandra. Men jag betraktar också innehållet i vart och ett av dessa kapitel som svarande mot syften i sig. Fullföljandet av kapitel två betraktar jag således som ett delmål i arbetet med denna uppsats, inte minst som en konsekvens av att det torde vara omöjligt att lyfta in alla de aspekter som aktualiseras här i nästa kapitel, för att där specificeras i relation till moderniteten.

Frågeställningar

I del ett, kapitel två, diskuterar jag ett koppel av frågor jag formulerat utifrån Mead och Merleau-Ponty. Vilka delar den gemensamma övertygelsen om att jaget och medvetandet skall ses i ljuset av en dialog som det enskilda subjektet ingår i. En dialog hon upprättar i relation till andra subjekt och till den värld vari hon existerar. Utifrån denna dialogiska grundsyn har jag formulerat de frågeställningar som aktualiseras i detta arbetes första del: *Hur kan man utifrån en dialogisk grundsyn förklara medvetandets och jagets genesis? Hur kan medvetandet och jaget begreppsliggöras som ett resultat av ett möte mellan det enskilda subjektet och andra subjekt, eller livsvärlden? Vilka komponenter ingår i denna dialogteori? Hur skall ett dialogiskt jag och medvetande definieras?*

I del två, kapitel tre, förankrar jag de svar jag tycker mig se i kapitel två i en specifik livsvärld. Jag försöker således förankra mötet i tid och rum, i relation till moderniteten och medialiseringen:

Hur specificeras mötets förutsättningar av moderniteten? Vilka konsekvenser får dessa moderniseringsprocesser för subjektets medvetande- och jaghygge? Och i mer avgränsad form: Hur specificeras mötets förutsättningar av medieteknikens utveckling? Vilka konsekvenser får denna utveckling för subjektets medvetande- och jaghygge?

Innehåll och disposition

Kapitel **två**, *Mötet: Mead och Merleau-Ponty*, inleds med en övergripande diskussion kring hur medvetandet och jaget framträder i relation till en dialogisk teori. Jag lokaliserar sedan de dialogiska komponenter jag utkristalliserat i min läsning av Mead och Merleau-Ponty: det enskilda subjektet och dess relation till dess samtalspartner, en motpart som delar sig i två: den andre och livsvärlden; samt de dialogiska verktyg varmed subjektet upprättar dialogen med sin dialogiska motpart: gesten och kroppen. Väl så långt gånget diskuterar jag i detalj hur jagets och medvetandets genesis kan betraktas i ljuset av denna dialogiska teori. Jag avslutar sedan detta kapitel med att helt kort diskutera hur makten och motmakten gestaltar sig ur ett perspektiv präglad av Mead och Merleau-Ponty.

I kapitel **tre**, *Mötet i moderniteten*, tar jag avstamp i en modernitetsskildring av Walter Benjamin som behandlar medialiseringen – en teknologisk framställning och spridning av bilder, för att med hjälp av denna text argumentera för att denna moderniseringsprocess specificerar mötet kvalitativt annorlunda än tidigare existerande former för mötet. Jag fortsätter därefter med att diskutera den accelererande spridningen av bilder i vardagslivet, en spridning som medverkar till en medialisering av livsvärlden, varför jag också får tillfälle att definiera detta begrepp. Väl där följer en utläggning av hur denna medialisering specificerar den mänskliga erfarenheten, interaktionen och mötet. Först därefter diskuterar jag specifikt vilka konsekvenser dessa förutsättningar i mötet får i relation till Merleau-Ponty och Mead, vari jag bl.a. behandlar en förskjutning av kroppsligheten, attitydövertagande och den generaliserade andre.

Tack: Jan Olof Nilsson, Mathias Holmberg.

2. MÖTET: MEAD OCH MERLEAU-PONTY

Jag inleder med en presentation av Meads och Merleau-Pontys dialogiska grundsyn, en syn jag tydliggör genom att jämföra denna med René Descartes diametralt annorlunda uppfattning. Utifrån denna positionsbestämning diskuterar jag sedan i detalj specifika frågor som uppkommer i relation till en dialogiskt betingad jag- och medvetandeteori.

2.1 Dialog eller monolog

I en situation där Mead och Merleau-Ponty gemensamt vore tvingade att besvara frågan *varifrån härrör människans medvetande och jag* med ett ord är jag tämligen övertygad om att det skulle bli detta: dialogen.¹ De delar den starka övertygelsen om människans medvetande- och jagtillblivelse som förbunden med en förmedlingsproblematik, där den enskilda människan inte har någon direkt och oförmedlad tillgång till sitt eget medvetande och jag. När förmedlingen lyfts fram som bas, som grundläggande och bakomliggande dynamik för jagets och medvetandets genesis, uppkomst, framträder begrepp som kommunikation, interaktion och intersubjektivitet i relief.² I förståelsen av människan sker det en förskjutning från det enskilda subjektet till det som existerar mellan detta subjekt och ett annat subjekt (relationen mellan jaget och den andre), men också relationen mellan det enskilda subjektet och dess materiella och fysiska omvärld betonas (relationen mellan jaget och icke-jaget).³ Denna *mellanrummets* ontologi och epistemologi kan i en sociologisk kontext, för vissa, upplevas som en räcka plattityder. Men i andra sammanhang erfars den som en rad tillmälen. Jag tänker närmast på René Descartes kunskapsteoretiska dualism och det inflytande denna tanketradition alltjämt utverkar på både vardagstänkande och på en mer vetenskaplig diskurs, företrädesvis inom den positivistiska skolbildningen. Descartes dualism, med dess signifikant annorlunda uppfattning om människans medvetande och jag – där dessa centreras i den enskilda individen – lämpar sig särskilt väl för att skapa ett motexempel i relation till en mer dialogisk grundsyn. Bredvid Descartes framträder Meads och Merleau-Pontys siluetter tydligt: diskrepansen mellan Descartes å den ena sidan och Merleau-Ponty respektive Mead å den andra synliggör de senares position med all önskvärd tydlighet.

¹ Merleau-Pontys och, i synnerhet, Meads teori om dialogen som "urgrund" för jag- och medvetandetillblivelsen kan betraktas som "fasteorier". Dvs. att de i beskrivningen av medvetandets och jagets uppkomst urskiljer distinkta utvecklingsperioder i subjektets människorillblivelse med tillhörande "fixeringspunkter": utvecklingsuppgifter. Inom psykologin är det, eller har varit, vanligt att koppla utvecklingsuppgifter till specifika faser i barndomen, uppgifter som måste lösas för att undvika framtida psykologiska problem. Hos Merleau-Ponty utgörs exempelvis en sådan punkt av spegelstadiet och Mead ger uttryck för en fasteoretisk hållning i sin beskrivning av övergången från "lekstadiet" till "spelstadiet". Jag vill redan nu poängtera att jag inte läser dem som, just, fasteoretiker; och det är således inte heller ur denna aspekt jag använder deras teorier. Istället betraktar jag de utvecklingstankar och fixeringspunkter de framlägger som *livsteman* och *utvecklingslinjer*. Vad som betraktas som frågor som aktualiseras i specifika barndomsfaser ser jag istället som frågor som aktualiseras under hela människans livscykel: ett livstema är en fråga som löper som en utvecklingslinje under hela människans liv. För en diskussion om fasteori kontra livsteman se Havnesköld och Mothanders (1995) *Utvecklingspsykologi: Psykodynamisk teori i nya perspektiv*. Stockholm: Liber.

² Intersubjektiviteten och interaktionen kommer därmed att fungera som kunskapsteoretisk utgångspunkt, se exempelvis Nick Crossley (1996a) *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming* London; Joachim Israel (1992) *Martin Buber: Dialogfilosof och sionist*. Stockholm: Natur och Kultur.

³ Märk att jag gör skillnad mellan subjektets relation till *den andre* och subjektets relation till *icke-jaget*. I förstnämnda fallet avser jag det enskilda jagets relation till ett annat jag, dvs. en relation mellan två mänskliga subjekt: en intersubjektivitet. I det senare fallet syftar jag på en relation mellan det enskilda jaget och någonting som inte är hon själv, detta något kan visserligen bestå av andra mänskliga subjekt men kan också bestå av detta jags materiella omvärld, exempelvis: rummets materialstruktur, kommunikationsteknologiernas infrastruktur etc. När termen "icke-jaget" inbegriper båda dessa aspekter (materien och den andre), samt när det inte gör det, torde det framgå i texten vad som avses.

Om vi nu då ställer samma fråga till Descartes som till Mead och Merleau-Ponty (Varifrån stammar människans medvetande och jag?) skulle svarets med all säkerhet bli: ur monologen. Svaret på jag- och medvetandetillblivelsens problematik finner vi, enligt Descartes, *inom* subjektet självt, ej mellan detta subjekt och någonting utanföriggående detta. Anledningen till denna lokalisering av jaget och medvetandet återfinns i den radikala åtskillnadens praktik vari Descartes verkar, en radikalitet som existerar som ett svar på dennes ontologiska tvivel på tillvaron och kunskapens natur.⁴ Utifrån detta tvivel skapar Descartes sitt filosofiska system som, om man vill, kan betraktas som ett sönderdelandets projekt. Som en aktivitet där han utifrån en dualistisk åskådning splittrar det varande i två sinsemellan oppositionella poler.⁵ Denna åskådning, detta specifika sätt att se utgör det dualistiska raster varigenom Descartes upplever tillvarons och människans "natur", eller essens. Vad innebär då denna dualism?

I all enkelhet begreppliggörs kanske denna dualism fördelaktigast genom att betrakta begreppets synonymer: tvåfaldighet, klyvenhet, polaritet. Descartes dualism innebär då en åskådning som förstår och ger mening åt olika företeelser genom att betrakta dessa utifrån två motsatta grundprinciper. Dessa motsatser skall förstås i ljuset av en radikal åtskillnad, det är således inte tal om att dessa skillnader skulle bestå i kvantitativa olikheter möjliga att placera utifrån en gradskala. Istället rör det sig om kvalitativa avvikelser mellan vilka det inte är möjligt att lokalisera några blandformer, samtidigt är det hart omöjligt att ange medierande faktorer som skulle kunna fungera som förmedlande instanser mellan dessa båda grundprinciper. Vilka är då dessa radikalt åtskilda substanser varigenom Descartes vill förklara tillvarons förhållanden och existens? Föga överraskande härrör sig dessa ur en dikotomi som i hög grad påverkat det västerländska tänkandet – ett tänkande som Descartes direkt och indirekt bär ansvaret för: skillnaden mellan kroppen och själen. Eller annorlunda uttryckt: skillnaden mellan *res extensa* och *res cogitans*⁶.

När denna dualism sätts i relation till människolivets vara så leder det till konsekvenser som innehåller en rad radikala implikationer och nödvändiga följder. Människans vara kommer då att kännetecknas av en radikal åtskillnad som splittrar hennes väsen i två poler: en kroppslig och en själslig, i en skillnad mellan kroppen och jaget. Jagets essens i detta system sammanfaller med att vara ett väsen vars egenskaper utfylls av att besitta ett medvetande – en förmåga att uppleva, varsebliva, samt att ha kunskap därom. Människans karakteristika bestäms vidare av att detta jag, med dess förmågor, är åtskild från den kropp varmed det är förbundet eftersom kroppens egenskaper utgörs av materiell utsträckning; en egenskap vari Descartes inte tillåter att man placerar jaget då detta innehåller oppositionella egenskaper. Utifrån denna dualism punkterar Descartes således det kanske "intuitivt" upplevda sambandet mellan kroppen och själen och kastar ut det enskilda jaget i en värld varmed hon inte är förbunden genom sina kroppsliga existensvillkor. Men det enskilda jaget frikopplas inte bara från sin egen kropp utan

⁴ Georgia Warnke benämner detta tvivel som det "cartesianska tvivlets strategi", som ett metodologiskt tvivel där Descartes beslutat sig för att tvivla på alla sina erfarenheter. Se Warnke (1995) *Hans-Georg Gadamer: hermeneutik, tradition och förnuft*. Göteborg: Daidalos.

⁵ Begreppet "vara" har varit, och är alltjämt, föremål för en omfattande filosofisk diskussion där begreppets innehåll och omfång diskuterats och problematiserats. I sammanhanget räcker dock en vardagsspråklig definition långt, varat innebär då helt enkelt det som *är*: ting, egenskaper, relationer, värden, storheter etc. Ofta tycks varabegreppet också likställas med begreppet existens, d.v.s. att förekomma (finnas till). Någonting (exempelvis ting eller relationer) förekommer då i sinnesvärlden, eller någon annanstans: såsom i fantasi- eller drömvärlden.

⁶ *Res extensa* innebär då materien, eller den utsträckta substans som kroppen utgör och vars väsenegenskaper är utsträckning, i tid och rum. Till materiens grundläggande egenskaper hör då storhet, form, placering, varaktighet och rörelse. *Res cogitans*, d.v.s. själen eller själsubstanserna, definieras i sin tur genom att just inte innehålla dessa egenskaper. Enligt Descartes går det således inte att lokalisera själen, människans tänkande och medvetande, utifrån materiella eller kroppsliga faktorer. Vilket naturligtvis också implicerar motsatsen: det går inte att reducera och lokalisera medvetandet och tänkandet till en fysisk kropp som innehar en placering i rummet. För en utläggning av Descartes teser och argumentation se exempelvis D.W. Hamlyn (1994): *Filosofins historia*. Stockholm: Thales.

också i relation till sin omvärld, samt de människor som bebor denna. Den senare frikopplingen hör återigen samman med Descartes radikala tvivel, ett tvivel som tydligast kommer till uttryck i den kända satsen "cogito ergo sum", "jag tänker alltså är jag". "Jag tänker" blir det enda säkra i en omvärld varom Descartes menar att man kan tvivla på allt, jaget är det enda som ger validitet, som giltigförklarar och villkorar upplevelsen av det egna jaget och omvärlden. Endast det egna enskilda jaget återstår som kunskapsteoretiskt fundament när Descartes genom sitt tvivel raserat allt utanförhängande⁷. Det är dessa kunskapsteoretiska och metafysiska distinktioner som utgör det cartesianska arvet till eftervärlden, som bl.a. tar sig uttryck i en radikal subjektposition, vari utgångspunkten för jagets genesis lokaliserar i det egna subjektet.⁸ Arvet återspeglas också i den systematiska åtskillnaden mellan subjektet och objektet, en polaritet som i sin tur präglar den västerländska synen på kunskapens natur och vår upplevelse av människan som solitärt subjekt situerat i en omvärld bestående av objekt, varmed hon inte är genomgripande förbunden.

Meads respektive Merleau-Pontys teoretiska projekt kan i ljuset av Descartes teorikonstruktion betraktas som restaureringsprojekt, som försök att sammanlappa och binda samman det som Descartes splittrat och åtskilt. Utifrån olika utgångspunkter och med olika fokus binder de tillsammans samman kroppen med jaget, jaget med den andre, samt jaget med omvärlden. Jaget, menar de, måste förstås i relation till icke-jaget. Mead å sin sida upprättar sin relation mellan jaget och den andre i radikal motsättning mot Descartes: där denne inte tar någon notis om utanförhängande faktorer som inverkar på det enskilda jagets uppkomst och existens tar Mead sin utgångspunkt just i dessa. Det utanförhängande blir startpunkten, själva nollpunkten i sökandet efter att lokalisera medvetandets och jagets hemort, denna placering kan ses som en konsekvens av att Mead tar avstamp i just interaktionen och kommunikationen *mellan* olika subjekt. Utgångspunkten är väl i sammanhanget – det sociologiska – återigen närmast att betrakta som en självklarhet, som dock överskrids då han radikaliserar tesen och hävdar: Den sociala interaktionen är en förutsättning för medvetandets och jagets uppkomst; vilket också innebär det omvända: Den sociala interaktionen är inte avhängig ett medvetande och jag. Mead betraktar således inte jaget och medvetandet som någonting som människan transporterar och hårbärgerar inom sig och som hon sedan bringar i dagen i gemenskapen med andra människor. Dessa utvecklas istället i den sociala interaktionen: den andre är en förutsättning för att subjektet skall utvecklas till ett medvetande och jag, och detta subjekt är i förlängningen en förutsättning för att den andre skall uppnå detsamma. Jaget och den andre förutsätter varandra, eller som Mead själv uttrycker relationens primat:

Selves can only exist in definite relationships to other selves. No hard-and-fast line can be drawn between our own selves and the self of others, since our own selves exists and enter as such into our experience only in so far as the selves of others exist and enter as such into our experiences also.⁹

Också Merleau-Pontys position vänder sig mot, vad man skulle kunna kalla den *utanförskapets* ontologi utifrån vilken Descartes förstår människan; vilket tar sig tydliga uttryck i följande citat:

⁷ Descartes eget jag, eller cogito, kommer således att bli den arkimediska punkt varifrån han åter kan bygga upp en bild av tillvarons och kunskapens natur. Det är också denna punkt, jaget, som gör Descartes till *objektivist*: föreställningen om att det existerar fasta och beständiga villkor, vilka vi kan referera tillbaka till när vi tvivlar eftersom dessa är säkra, stabila och beständiga. Det egna jagets kommer således att fungera som yttersta evidens, det blir den instans som villkorar vår kunskap om kunskapen och om världen. *Relativisten* hävdar dock att det inte finns några sådana säkra grundvillkor – de premisser som villkorar vår kunskap är endast sådana som vi uppfunnit eller temporärt godtar. En diskussion kring Descartes roll i debatten mellan objektivism och relativism återfinns i Richard J Bernsteins (1991) *Bortom objektivism och relativism: vetenskap, hermeneutik och praxis*. Göteborg: Röda Bokförlaget.

⁸ Ibid.

⁹ George Herbert Mead (1967) *Mind, Self, and Society: From the standpoint of a social behaviourist* (s.164.). Chicago & London: The University of Chicago Press.

The world is not an object such that I have in my possession the law of its making; it is the natural setting of, and field for, all my thoughts and all of my explicit perception. Truth does not `inhabit` only `the inner man`, or more accurately, *there is no inner man, man is in the world, and only in the world does he know himself* [min kursivering].¹⁰

Enligt Merleau-Ponty finns det således ingen *inre* människa, ty människan är *i* världen och endast i denna situation förstår hon sig själv, då världen utgör fältet, det naturliga sammanhanget för jagets alla tankar och perceptioner. Dessa sker aldrig ingenstans utan alltid någonstans: i världen. Utan det *mellanområde* som världen utgör skulle jaget förbli omedvetet om sig själv eftersom självkänedom utvecklas genom att detta jag kommunicerar, träder in i en dialog med den värld vari hon lever. Mellan det subjekt som är ovetande om sig själv och den jagmedvetna individen träder världen in som en förmedlande instans som, i dialog med subjektet, synliggör subjektet för sig själv.

Utifrån Mead och Merleau-Ponty kan det således hävdas att Descartes monologiska jag måste ersättas med ett dialogiskt dito. Ett jag som inte har någon immanent självförståelse, utan som förstår sig själv *i* och *genom* världen, samt *i* och *genom* den sociala interaktionen. Således, utifrån Mead och Merleau-Ponty: människan har ingen direkt tillgång till sitt eget medvetande samt upplevelsen av sig själv. Vill man förstå människan måste man förstå henne i relation till det som ligger utanför henne själv eftersom synliggörandet, uppenbarandet av ett jag innefattar en erfarenhet av ett annat jag, eller icke-jag. Mötet – sammanträffandet, beröringen, konfrontationen – bildar utgångspunkt och fungerar som obligatorisk premis för människotillblivelsens process och dynamik.¹¹ I mötet upplever jaget icke-jaget och i förlängningen sig själv. Mötet kan, med Johan Asplunds ord, beskrivas som: "Avståndet mellan jaget och icke-jaget. Den punkt där jaget i kraft av icke-jaget, blir synligt".¹² Men vad är det den enskilda individen måste möta för att uppstå som ett medvetande och jag? Vad utgör subjektets samtalspartner i dialogen?

2.2 Jagets samtalspartner: den andre och livsvärlden

Som jag tidigare demonstrerat så existerar Meads jagmedvetna individ *i* den sociala interaktionen medan Merleau-Pontys subjekt förstår sig själv *i* världen, och följaktligen är det ur dessa lokaliseringar som jagets samtalspartner framträder. Subjektet, skriver Merleau-Ponty, förstår sig själv i världen, obönhörligen och ovillkorligen – ingen annanstans kan hon förstå sig själv och sålunda existerar den jagmedvetna individen uteslutande i världen. Jaget är exklusivt världstillvänt, världen kommer därmed att utgöra subjektets medspelare i dialogen, och som hon måste möta för att uppstå som ett medvetande och jag. Inget subjekt utan en värld, men också det omvända: ingen värld

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty (1986) *Phenomenology of Perception* (s. xi). London: Routledge & Keegan Paul.

¹¹ Frågan om vad som karakteriserar en individ medför också metodologiska diskussioner inom samhällsvetenskapen. En diskussion som närmast är en *riktningsproblematik* – huruvida den samhällsvetenskapliga förklaringen skall gå från den enskilda individen till sociala fenomen eller om förklaringspremissen skall röra sig från det sociala till det individuella. Gilje och Grimen benämner dessa perspektiv som "metodologisk individualism" kontra "metodologisk kollektivism". Ytterst rör det sig också här om synen på individbegreppet, individualismen förestår en form av social atomism där individen utgör utgångspunkt, en individ som antas kunna tänka, känna, uppfatta och handla oberoende av sociala fenomen. Genom att i en abstraheringsprocess tänka bort allt det sociala tror man sig kunna nå en generell mänsklig natur, en destillerad människa. Inom kollektivismen motsäger man sig dylika argument och hävdar istället att om vi tänker bort det sociala tänker vi också bort den enskilda individen. Man kan inte tala om individen som något givet, som grund, eftersom individen skapas i och av de sociala systemen. Se Nils Gilje & Harald Grimen (1995) *Samhällsvetenskapens förutsättningar*. Göteborg: Daidalos.

¹² Johan Asplund (1992) *Det sociala livets elementära former* (s.39.). Göteborg: Korpen.

utan ett subjekt. Detta något kryptiska påstående hör samman med att världen i sammanhanget skall förstås i en bestämd betydelse: som *livsvärld*¹³.

Denna livsvärld, som människan är i dialog med, består av två led: liv och värld. En första karakterisering skulle därmed bli att betrakta denna värld som levd, en levd värld: världen som levd erfarenhet. Det rör sig således inte om en objektiv värld som existerar utanför människans medvetande och handlande, utan världen uppstår som livsvärld först då den så att säga är genomlevd av ett subjekt. Livsvärlden utgör helt enkelt den konkreta och oreflekterade verklighet vari vi dagligen lever och talar om; den utgör den realitet och fakticitet som är levande närvarande i alla våra varseblivningar och som utgör den fond varemot alla våra handlingar sker.¹⁴ Ovan skrev jag att utan människan existerar ingen värld, och vice versa, detta är en sanning med modifikation då Merleau-Pontys teori är ett försök att överskrida dylika idealistiska och radikalrealistiska postulat. Det paradoxala med livsvärlden ligger nämligen däri att samtidigt som den är en levd värld överskrider, transcenderar, den det enskilda subjektet. Världen är inte en egenhändig konstruktion subjektet självt byggt för att sedan flytta in i, istället föds den enskilda individen in i en redan byggd och existerande värld som existerar oberoende av det enskilda subjektets existens. Men: samtidigt är den enda värld vi känner till förbunden med ett subjekt som varseblir denna. Livsvärldsbegreppet är följaktligen ett försök att överskrida en antingen-eller-diskussion, en diskussion där man antingen är tvingad att inta en subjektposition eller en objektposition; dvs. en diskussion som rör om världen endast existerar i individens medvetande *eller* om den existerar radikalt åtskild och objektiv oberoende av ett varseblivande subjekt. Inom ramen för livsvärldsbegreppet införs, vad Bengtsson benämner som, en tredje dimension: livsvärlden inbegriper både den subjektivt levda världen och den objektivt överskridande.¹⁵ Mellan dessa dimensioner råder ett cirkulärt förhållande där världen präglar subjektet och subjektet präglar världen.

Om jag förstår problematiken rätt innebär denna dubbla prägling att alla människor föds till en och samma objektiva verklighet. Men samtidigt upplevs denna utanföriggande värld alltid av *någon*, en någon som alltid är specifikt karakteriserad utifrån olika bestämmningar, som i sin tur präglar subjektets upplevelse av *sin* värld. Vi delar alla *en* gemensam värld, men relationen till denna specificeras och får sitt specifika tonfall med utgångspunkt i det egenartade subjekt som står i dialog med denna. Till det som specificerar individens upplevelse, förutom alla individuella särtecken, torde övergripande kategorier som klass, genus, etnicitet, generation, sexuella preferenser etc. inverka.

Utifrån Merleau-Pontys karakterisering av livsvärlden skulle man kunna hävda att jagets samtalspartner i Meads teori utgörs av en *social* livsvärld.¹⁶ En socialitet som existerar inom ramen för en mer övergripande livsvärld, men med samma karakteristika (samtidigt objektiv och subjektiv). Det sociala sammanhanget föregår det enskilda subjektets inträde, men i relation till denna ordning kommer individen att förhålla sig som ett specifikt subjekt. Utifrån det mer övergripande livsvärldsbegreppet sker det en specificering när man talar om en social livsvärld i relation till Meads teorier. I denna kontext utgörs individens omedelbart givna värld, fonden för alla tankar och handlingar, av det sociala samspelet. Ett samspel subjektet tar del av genom en dialog med andra

¹³ Livsvärldsbegreppet går tillbaka på fenomenologins lärofader Edmund Husserl, och har enligt Jan Bengtsson varit en bärande idé inom denna rörelse sedan år 1900, senast. Se Jan Bengtsson (1998) *Fenomenologiska utflykter: Människa och vetenskap ur ett livsvärldsperspektiv*. Göteborg: Daidalos.

¹⁴ Jan Bengtsson (1988) *Sammanflätningar: Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Också inom sociologin har livsvärldsbegreppet fått en stor betydelse, inte minst genom Alfred Schutz förtjänst, i sitt arbete relaterade han idéer från fenomenologin i relation till sociologiska problem. För en beskrivning av Schutz perspektiv se exempelvis Gibson Burrells och Gareth Morgans (1993) *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*. Aldershot & Vermont: Arena.

människor. Mead är dock mer specifik än så, han delar upp jagets dialogiska motpart i två kategorier: den *specifika*, eller *konkreta*, andre samt den *generaliserade* andre. Den konkreta andre utgörs av konkreta personer med specifika attityder som subjektet möter i konkreta och specifika situationer. Men konversationen kan också ske med en dito som inte är förkroppsligad i en specifik person: den generaliserade andre. Denna uppkommer genom en abstrahering som sker utifrån det sammanhang vari individen konverserar med konkreta andra. Utifrån de specifika attityder som möter individen i denna interaktion generaliseras den generaliserade andre fram och individen kommer att samtala med en annan som utgörs av en anonym och mer allmän motpart.

Ordet "man" kan användas för att belysa vad som avses. Inte då "man" som substantiv (mansperson) utan "man" som pronomen, som en term som inte betecknar någon fixerad person utan som refererar till en obestämd sådan, dvs. folk i allmänhet eller "de" och "dom". När den enskilde konverserar med den generaliserade andre samtalar hon således med ett "man" som inte går att lokalisera i en förkroppsligad person. Den sociala livsvärlden är således utomordentligt konkret samtidigt som den är gränslöst abstrakt. Betraktat utifrån rumsliga bestämningar interagerar sålunda individen både med en motpart som är konkret närvarande (den specifika andre) samtidigt som hon interagerar med en motpart som är abstrakt frånvarande (den generaliserade andre).

Mötet, mellan subjektet och icke-jaget, utgör således en form av urhändelse, ett överskuggande villkor för människans vandring från homo sapiens till människa, med ett medvetande och jag – mötet är människotillblivelsens "big bang". Enligt Merleau-Ponty är det livsvärlden subjektet måste möta, men också skapa. Eftersom livsvärlden endast existerar som levd erfarenhet, föder och realiserar människan världen som livsvärld först då hon träder in i dialog med denna. Först då kan livsvärlden föda människan. Dialogen föregår således både människan och livsvärlden; först i, och genom denna kan subjektet och livsvärlden föda varandra. Också för Mead utgör dialogen alltings begynnelse, den sociala interaktionen föregår, och är inte avhängig, det enskilda subjektet. Men för subjektets del är hennes medvetande- och jagtillblivelse avhängigt om hon tar del av denna dialog eller inte. En dialog som realiseras i mötet med den andre, i konkret eller generaliserad form. Men hur träder Merleau-Pontys och Meads subjekt in i dialogen? Med hjälp av vad realiserar de villkoren för sin egen jagtillkomst?

2.3 Dialogiska redskap: gesten och kroppen

Enligt Mead träder individen in i dialogen med den andre genom en *konversation med gester*; dessa utgör den sociala interaktionens byggstenar och medel.¹⁷ Dessa gester spänner från kroppsspråket till de verbalt signifikanta och Mead urskiljer tre kategorier: den icke-vokala gesten, den vokala gesten och den signifikanta symbolen. Den viktigaste gränsen mellan dessa olika former av gester lokaliseras jag till skillnaden mellan den icke-signifikanta gesten och den signifikanta symbolen, där den förra utgör medel i en kommunikation mellan två organismer där det inte förekommer någon reflektion, där konversationen istället är präglad av biologiskt baserade responser. Den signifikanta symbolen i sin tur utgörs av en vokal gest med mening, en mening som bärs upp genom att de i konversationen ingående parterna förstår symbolen på samma sätt – att de fyller symbolen med ett gemensamt delat meningsinnehåll.¹⁸ Den signifikanta symbolen är

¹⁷ Mead 1967.

¹⁸ Den nutida användningen av symbolbegreppet går tillbaka på Charles Sanders Peirces indelning av det språkliga tecknet i kategorierna ikon, index och symbol. Denna indelning går i sin tur tillbaka på vad Peirce definierade som begreppet *grund*: de egenskaper med avseende på vilka innehåll (det betecknade) och uttryck (det betecknande) är relaterade till varandra. Helt enkelt hur tecken förmedlar betydelse. I relation till det ikoniska tecknet har uttrycket och innehållet, oberoende av varandra, samma egenskaper: tecknet liknar objektet, ser ut eller låter som detta. I det indexikala tecknet relaterar uttryck och innehåll till varandra genom en närhetsrelation: det finns ett direkt samband mellan tecknet och objektet, de är sammankopplade i verkligheten, exempelvis rök som indikerar eld. Ikonen och indexet definieras således genom sina respektive

således riktad till en själv samtidigt som den är riktad mot den andre i dialogen: genom att samtidigt både placera sig i den andres position samt i sig själv uppkommer gesten som signifikant symbol. Denna dubbla positionering åstadkommes eftersom dialogens aktörer måste försäkra sig om att symbolen förstås av de båda på samma sätt.

”Människan är förkroppsligad”, detta något triviala påstående tar Merleau-Ponty som utgångspunkt när han upprättar relationen mellan subjektet och världen: kroppen utgör det dialogiska verktyg varigenom människan träder in i dialog med livsvärlden.

Människan, uppfattat som ett subjekt som är förbunden med sin kropp är också en av hörnstenarna i Merleau-Pontys kritik av Descartes solitära jag: subjektet är inte enskilt, är inte avskilt, är inte en självständig tänkare eftersom subjektet fungerar i enlighet med en födelsepakt mellan vår kropp och världen och mellan oss själva och kroppen: ”The perceiving subject is not this absolute thinker; rather, it functions according to a natal pact between our body and the world, between ourselves and the body”.¹⁹

Förkroppsligandet som premiss för dialogen och i förlängningen för jagtillblivelsen hör samman med Merleau-Pontys betoning av begreppen *handling* och *erfarenhet*, vilka spelar en helt avgörande roll då dessa händelser fungerar som förmedlande led mellan individen och världen.²⁰ Det är genom dessa aktiviteter individen *när* världen och hon blir *nådd* av världen: de utgör det område där värld och subjekt möts (och där påverkan äger rum, i dubbel riktning). Men människan skulle inte ha någon tillgång till detta handlingens och erfarenhetens rum om hon inte hade någon kropp, eftersom kroppen utgör öppningen mot världen. När Merleau-Ponty skriver ”The body is our general medium for having a world” skriver han inte att människan *har* en kropp, vilket återigen vore trivialt, utan att hon *är* sin kropp.²¹ Kroppen är inte ett objekt i världen utan utgör människans perspektiv på världen, kroppen är det subjekt som rör sig bland världens ting och varseblir dessa. Det är kroppen som ger människan tillgång till en värld, det är genom denna som ”the spirit takes on a certain physical and historical situation”.²² Kroppen, genom dess dialog med världen, situerar människan i tid och rum, förbinder subjektet med en historisk värld. Kroppen kommer därmed att fungera som ”our anchorage in a world”.²³ I denna teori där kroppen genom dialogen sammanbinds med världen spelar varseblivningen en central roll för Merleau-Ponty, genom människans varseblivningsapparat är hon riktad och förbunden med världen: att varsebli är att vara decentrerad i relation till en varseblivbar värld. Människans varseblivningsapparat med dess utåtriktade bäring, kurs eller bana – att se, att höra, att känna, att smaka – tvingar människan in i en dialog med den utanförliggande omvärld varemot dessa sensoriska aktiviteter har sin riktning. Denna omvärld, och detta är viktigt för Merleau-Ponty, är inte statisk utan stadd i ständig förvandling, och eftersom människan och världen föder varandra så genomgår subjektet en ständigt fortgående födelse. Då människan lever i en föränderlig värld är hon tillika föränderlig. Merleau-Ponty beskriver människan som en notbok i vilken man vet *att* det skall skrivas men inte *vad*.

relationer till en utanförliggande verklighet, i relation till något som befinner sig utanför språkssystemet. Symbolen i sin tur definieras genom sin brist på relation utanför själva teckenkategorin. Relationen mellan uttryck och innehåll uppkommer och existerar endast inom teckenrelationen själv. Det rör sig således här om ett arbiträrt, eller konventionellt tecken där relationen mellan uttryck och innehåll endast sammanbinds genom allmängiltiga regler, genom konventioner. Tecknet kommunicerar endast därför att det finns en överenskommelse om vad tecknet står för. När konversationen med gester sker med den signifikanta symbolen som medel så uppbärs således denna kommunikation genom en ömsesidig förståelse av vilken betydelse som skall tillskrivas gesten, tecknet. Se exempelvis John Fiske (1982) *Kommunikationsteorier: En Introduktion*. Borås: Wahlström & Widstrand. Eller Göran Sonesson (1992): *Bildsemiotik: Inledning till bildsemiotiken som vetenskap*. Lund: Studentlitteratur

¹⁹ Merleau-Ponty (1989) *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (s.6.). USA: Northwestern University Press.

²⁰ Bengtsson 1988.

²¹ Merleau-Ponty 1989:146.

²² *Ibid*:5.

²³ *Ibid*:144.

Given a perceptually new natural and historical situation to control, the perceiving subject undergoes a continued birth; at each instant its something new. Every incarnate subject is like a open notebook in which we do not yet know what will be written.²⁴

Teorin kan tyckas väl abstrakt och jag skall därför utifrån ett exempel argumentera för att teorin är plausibel också utifrån ett vardagligt, konkret perspektiv²⁵. Exemplets empiri utgörs av en erfarenhet som är min egen och den rör min självförståelse i relation till den livsvärld varmed jag är förbunden. Jag utgår från två situationer, två situeringar varmed jag genom min kropp varit, och är förbunden. Situation ett: en villaförort i Göteborg. Situation två: Möllevången i Malmö. Dessa två situeringar, förankringar, utgör de sammanhang vari den största delen av min biografi utspelats och tagit form. Dessa sammanhang har jag genom min förkroppsligade praktik tagit del av genom erfarenhet och handling, jag har genom min kropp utforskat, varseblivit och lärt känna dessa situationer. Men det är också i dessa jag lärt känna mig själv. Mellan situation ett och två existerar det en signifikant skillnad, en skillnad som också gjort avtryck i mig eftersom jag är decentrerad i relation till den situation vari jag befinner mig. Denna signifikanta skillnad rör etnicitetsproblematiken, i samhället och i mig. Situation ett kan karakteriseras genom dess "överväldigande svenskhet": mina klasskamrater och mina grannar utgjordes av "svenskar", handlade gjorde man på Konsum och snabbmat åt man på Sibylla. Situation två karakteriseras genom att vara situations etts motsats: "osvenska" grannar, och handlar gör jag numera på Teheran livs och snabbmat äter jag från Falafelvagnen. Mellan min rörelse från situation ett och två, med dess skillnader, har det skett en signifikant skillnad med mitt tänkande och min syn på mig själv. Begreppet "svenskhet" har kommit att problematiserats, både i relation till mig själv och i relation till samhället i stort. Ett begrepp som jag aldrig tidigare reflekterat över, och som därmed varit osynligt i mina tankar om mig själv. Denna min biografiska rörelse fungerar, i min mening, som en illustration till Merleau-Pontys teser: genom att jag genom min kropp ingår i en födelsepakt med världen har denna rörelse mellan två situationer, livsvärldar, fött nya tankar om mig själv och världen. Den livsvärld varmed jag genom kroppen ingår i dialog med har förändrats, och jag med den – eftersom jag aldrig förstår mig själv ingenstans utan alltid någonstans: i Göteborg eller Malmö.

Således: Enligt Merleau-Ponty möjliggörs dialogen med livsvärlden genom det enkla, i betydelsen basala, faktum att människan är förkroppsligad. Det är genom kroppen som redskap hon skapar livsvärlden, en plats varur hon sedan, genom kommunikation, härleder och skapar sig själv. Kroppen är den instans som möjliggör erfarenheten och handlingen, de händelser som förbinder världen och subjektet med varandra. Mead fokuserar på en annan nivå då han förlägger de dialogiska redskapen i språket, i en konversation med gester. Denna konversation utgör det rum, den plats vari det enskilda subjektet möter den andre, en annan varmed hon tillsammans kan bygga den konstruktion som kommer att utgöra hennes medvetande och jag.

2.4 En dramatiserad sammanfattning: centrering genom decentrering

Jag kommer ibland att tänka på jag- och medvetandetillblivelsen som ett drama, som ett laddat och skakande händelseförlopp med öppet slut: en föreställning som kan sluta i såväl tragedi som komedi. När jag ser problematiken genom denna analogi framstår Descartes teser som en teori om en enmansteater, som ett drama som lever och utvecklas i monologens form. En dramatik som endast innehåller en deltagare, ett

²⁴ Ibid: 6.

²⁵ Det är vanskligt att med exempel försöka konkretisera och exemplifiera komplexa och mångfacetterade teorier, risken är att exemplet endast i urvattnad form belyser vad Merleau-Ponty avser med sin teoretiska framställning. Jag anser dock att det finns en poäng i att lyfta ned teorin i empirin för att därigenom belysa hur denna kan gestaltas utifrån ett vardagligt perspektiv. Det man genom en sådan process förlorar i komplexitet och innebördsrikedom vinner man i förankring, överskådlighet och begriplighet. Mitt exempel är en utkristallisering av Merleau-Pontys teori, men är inte, hävdar jag, en chimär eller falsk återspeglning.

solitärt jag som tillika inte är beroende av någon scen eller några rekvisita: ett självtillräckligt cogito i ett tomt rum är allt som krävs för att Descartes skall kunna driva händelseförloppet framåt. Dramat om jaget fordrar jaget som huvudperson allena. Det finns en tilltalande ekonomi i Descartes drama som visar sig i relation till Mead och Merleau-Ponty. Ett drama baserat på deras dialogsyn kräver en större apparat: en större budget då uppsättningen fordrar fler personer vilka huvudpersonen kan agera mot, ingå i interaktion med; för att driva händelseförloppet framåt krävs också en scen, en livsvärld innehållande rekvisita och utanförliggande strukturer. Först i och med etablerandet av en sådan kontext skulle dramat kunna gestaltas: ett drama där Mead lyfter fram huvudpersonens sociala interaktion med sina medskådespelare, den andre; och där Merleau-Ponty förkroppsligar denna huvudperson och bereder denna en scen, en värld att bebo.

Iscensättningen av dramat torde kunna låna sin form från "road movien" som genre, som denna innehåller också jagtillblivelsen rörelse, parad med faror och kritiska passager. Utifrån denna dramaform skulle subjektet tvingas att pendla mellan olika landskap – mellan "inre" och "yttre"; iscensättningen skulle tvinga huvudpersonen, subjektet, ut i geografin för att där, möjligtvis, finna och skapa den ort som subjektet själv kan komma att utgöra. Bilden av jagtillblivelsen som en farofylld resa hör samman med att denna pendling aldrig utförs i enskildhet, subjektet måste, så att säga, samåka: resa tillsammans med andra. Resans farkost (dialogen) är per definition ett kollektivt färdmedel (den sociala interaktionen, livsvärlden).

Denna bild av jagtillblivelsen som en resa har fått Paul Ricoeur att tala om ett sårat cogito, ett cogito som inte är givet, utan som måste förmedlas. Bengt Kristensson Ugglå skriver: "I kritisk relation till Descartes subjekt, som inte behöver kommunicera och Nietzsches subjekt, som inte kan kommunicera, framträder hos Ricoeur ett subjekt som måste gå en lång och riskfylld omväg för att finna sig själv genom ömsesidigt utbyte med andra".²⁶ Om vi byter ut Ricoeur mot Mead och Merleau-Ponty får vi en ganska träffande bild av de senares position. En lokalisering som befinner sig, just, mellan Descartes och Nietzsches respektive positioner. Anledningen till att jag vill lyfta in den senare i diskussionen hör samman med att jag med hjälp av dem båda vill diskutera en central fråga: Existerar det ihuvudtaget något centrerat subjekt? Utifrån Descartes är svaret givet: ja, utifrån sin solipsistiska position är dennes subjekt per definition centrerat, då detta subjekts tillgång till sig själv är oförmedlad och omedelbar: jaget självt betraktas ju som den absoluta orienteringspunkt varigenom subjektet orienterar sig i världen. Vill vi istället fånga in Nietzsches syn på subjektet får vi springa så långt vi orkar åt andra hållet, då han representerar en diametralt annorlunda position. En subjektkritisk tradition utifrån vilken han punkterar Descartes tes om det omedelbara självmedvetandet samt föreställningen om detta jag som orienteringspunkt i världen. Nietzsche går så långt att han dräper självmedvetandet: subjektet är dött, ett självmedvetande är ihuvudtaget inte möjligt. Descartes centrerar subjektet medan Nietzsche decentrerar det, till den milda grad att det försvinner.

Hur förhåller det sig med Mead och Merleau-Ponty? Hur långt går de i sin "decentreringsiver"? Ett rimligt svar tror jag är att de betraktar subjektet som både centrerat och decentrerat. Eller snarare: subjektet måste decentrera sig för att centrera sig, för att lära känna sig själv som jag måste subjektet kommunicera med icke-jaget. Denna rörelse hör samman med den reflexivitet som finns inbyggd i Meads och Merleau-Pontys definitioner av medvetandet och jaget. Etymologiskt stammar begreppet reflektion från latinets reflectere: "böja tillbaka", eller "vända tankarna tillbaka". För att göra sig själv till föremål för reflektion, och därmed i någon mening centrera sig, måste subjektet rikta sig själv och sina tankar utåt för att sedan böja denna utåtriktade rörelse

²⁶ Bengt Kristensson Ugglå (1994) *Kommunikation på bristningsgränsen: En studie i Paul Ricoeurs projekt* (s.56). Stockholm/Stehag: Symposium.

inåt: se sig själv och världen i ljuset av en transcenderande rotation. En rörelse där subjektet måste öppna sig för att sluta sig, men hon är aldrig helt decentrerad då subjektet självt utgör den axel varifrån denna rörelse tar sitt avstamp, och landar i. Analogi, längdhopp: subjektet utgör både ansatsplanka och den sand hon landar i. Hon hoppar ut i luften men landar på sig själv. Hon hoppar och landar och hon vänder åter till ansatsplankan och hoppar och landar och ... Och ju längre hon hoppar desto större blir omfånget, desto mer kommer jaget att innehålla. Subjektets medvetande och jag kan därmed betraktas som resultatet av en dubbel rörelse: en decentrerande och en centrerande.²⁷ Men hur går denna rörelse till i detalj? Hur resulterar denna dubbla rörelse i ett medvetande och jag?

2.5 Medvetandets och jagets uppkomst

Den dubbla rörelsen, den decentrerande och den centrerande, hör samman med en subjekt- och objektproblematik som innehåller en specifik dynamik varigenom subjektet lär sig att betrakta sig själv som objekt. För att förklara denna dynamik, för att fördjupa diskussionen om medvetandets och jagets uppkomst i relation till Mead måste begreppet *mening* diskuteras. Eller snarare meningens *tillblivelse*, för i likhet med medvetandet och jaget *är* inte objekten meningsfulla utan de *blir* meningsfulla. Subjektet måste företa en resa ut i det mellanrum som den sociala interaktionen utgör för att finna "världens mening". En resa som resulterar i en språktillägnelse, genom vilket medvetandet om världen uppkommer, den värld där subjektet i förlängningen också skapar och finner sig själv. Mead skriver:

Meaning is ... not to be conceived, fundamentally, as a state of consciousness, or as a set of organized relations existing or subsisting mentally outside the field of experience into which they enter; on the contrary, it should be conceived objectively, as having its existence entirely within this field itself.²⁸

Meningen, eller betydelsen, hos någonting skall således inte sökas i, eller förklaras utifrån ett enskilt medvetandes tillstånd, inte heller skall meningen betraktas som bestående av immanenta kvaliteter hos objekten själva. Varken det enskilda medvetandet eller det enskilda objektet omsluter eller innesluter meningen, betydelsen hos objekten uppkommer istället i den sociala handling som *attitydövertagandet* utgör:

The nature of meaning... is found to be implicit in the social act, implicit in the relations among its three basic individual components: namely, in the triadic relation of a gesture of one individual, a response to that gesture by a second individual, and completion of the given social act initiated by the gesture of the first individual.²⁹

Attitydövertagandet återfinns således inom ramen för en process innehållande tre led: 1) en individs stimuli (gest); 2) en respons (gest) på denna gest av en annan individ och slutligen 3) en respons (gest) från den person som initierade den ursprungliga gesten. Objektet, kring vilken denna treställiga relation kretsar blir till som meningsfullt objekt genom denna process av attitydövertagande. Alltså: utan samförstånd, vilket kräver mer än en enskild individ, äger objekten ingen mening, ty mening uppstår *mellan* de människor som riktar sin uppmärksamhet mot objekten. Lars Erik Berg skriver, med Mead i tankarna:

Det krävs ... minst två individer för att den ena av dem (eller båda) ska bli medveten om vad t e x en "stol" betyder. I en sådan process urskiljer vi en *social* handling: Den andre inträder som en del av min egen handling därför att hans svar på min gest är samma svar

²⁷ I min bild av jagtillblivelsen som grundad i en dubbel resa har jag låtit mig inspireras av Kristensson Ugglas (1994) karakterisering av Paul Ricoeurs teoretiska projekt.

²⁸ Mead 1967:78.

²⁹ Ibid:81.

som jag själv skulle ge. Vi känner igen situationen. Den föreligger när individen påverkar den andre som han påverkar sig själv, dvs. när han använder vokala gester och härvid tar den andres attityd.³⁰

Tillgången till denna attitydövertagande process, till denna dialog, öppnas upp för den enskilda individen genom bruket av gester, varav jag tidigare beskrivit den signifikanta symbolen som den viktigaste. En gest jag karakteriserade som en vokal gest med mening, som en symbol som förstås på samma sätt av de som deltar i konversationen. Det är just dessa signifikanta gester som lyfts fram och överförs från den andre till den enskilde individen i den attitydövertagande processen, och som i förlängningen möjliggör det samförstånd som ger objekten mening. Meningstillblivelsen hos objekten åstadkommes således genom att det enskilda subjektet genom attitydövertagande, i samspel med andra, lär sig koppla mening och betydelse till objekt i omvärlden. Ur denna process, där individen lär sig bruket av de signifikanta symbolerna, uppkommer inte endast världens ting som meningsfulla objekt, ur denna process framträder också människans medvetande om världen. Genom att subjektet lärt sig, genom bruket av signifikanta symboler, att koppla mening och betydelse till objekt i omvärlden har individen företagit en resa där hon gått från att vara omedveten (i Meads mening) till att bli ett subjekt med ett medvetande om världen, vilket alltså sker genom att *veta med* andra. Således är Meads teori om medvetandet i grunden en språkteori, att vara bärare av ett medvetande är detsamma som att tillgång till ett språk, eller annorlunda uttryckt: genom språktilläggnelsen uppkommer medvetandet. Mead själv:

Only in terms of gestures as significant symbols is the existence of mind or intelligence possible; for only in terms of gestures which are significant symbols can thinking - which is simply an internalization or implicit conversation of the individual with himself by means of such gestures - take place.³¹

Den medvetna individens tankeprocess liknar den situation, eller process, där det enskilda subjektet konverserar med den andre. Men i tanken spelar det enskilda subjektet dubbla roller: hon är både sig själv och den andre. Hon både frågar och svarar sig själv.³² I tänkandet har subjektet internaliserat den andre: när vi tänker förflyttar vi oss genom språket mellan de båda positioner som subjektet själv och den andre utgör. Inte ens när individen tänker och funderar i enskildhet är hon på ett genomgripande sätt ensam, eftersom hon sam-talar: det solitära jaget betraktar sig från den andres horisont. Att äga ett språk är att aldrig vara ensam, ty i språket finns attitydövertagandet, eller rollövertagandet, inbyggt som absolut premiss. Denna bild har föranlett Johan Asplund att skriva:

Jag tror inte att man skall tolka Mead så att *först* utvecklar A och B signifikanta symboler och sedan kan de överta varandras roller ... En rimlig tolkning är istället den att rollövertagandena är inbyggda i språket. Att kommunicera [också med sig själv: att tänka] med hjälp av signifikanta symboler *är* ett övertagande av den andres roll.³³

Innan subjektets inträde i språket är hennes kunskap om världen således inte centrerat i något egentligt medvetande. Medvetandet existerar ej eftersom subjektet ännu inte

³⁰ Lars Erik Berg (1982) *Medvetandets sociologi: en introduktion till symbolisk interaktionism* (s.49.). Stockholm: Wahlström och Widstrand. Se också Berg (1996) *Den lekande människan*. Lund: Studentlitteratur.

³¹ Mead 1967: 47.

³² Tanken att tänkandet fungerar som ett samtal är ingalunda ny. I dialogen Teaitetos lägger Platon följande rader i Sokrates mun: "... när själen tänker, gör den ingenting annat än samtalar: den frågar och svarar sig själv, den säger ja och nej ... Att föreställa sig är därför, vill jag säga, att samtala, och föreställningen är ett ord, uttalat inte högt till en annan person, utan tyst till en själv (s.83). Platon (1996) *Teaitetos*. Nora: Nya Doxa.

³³ Johan Asplund (1978) *George Herbert Mead* (s.140) i *Sociologiska teorier: studier i sociologins historia*. (red.) Johan Asplund. Stockholm: Almqvist och Wiksell.

³⁴ Mead 1967:Ibid:158.

genomfört den decentrerande rörelse varigenom hon i samspel med andra, genom attitydtagande, lärt sig att genom språket koppla mening och betydelse till objekten i omvärlden. I någon mening är världen meningslös innan detta språkinträde. Först när subjektet lärt sig ett språk uppkommer subjektet som medvetande, och världen som meningsfull.

Inträdesbiljetten till språket, och därmed till en fullt meningsfull värld, regleras av individens sociala livsvärld, en värld subjektet möter genom interaktionen med den andre utifrån två nivåer: den konkreta och den abstrakte. Mötet med den andre, i dessa två former, reglerar subjektets tänkande med hänsyn till de specifika karakteristika som tillskrivs den konkreta respektive den generaliserade andre. Genom att konversera med konkreta andra lär sig individen tänka konkret och genom att konversera med den generaliserade andre lär hon sig att tänka abstrakt. I förstnämnda fallet gör individen den konkreta andres attityder till sina och i den senare gör individen den generaliserade andres attityder till sina. Mead själv:

... there is two general stages in the development of the full development of the self. At the first of these stages, the individual's self is constituted simply by an organization of the particular attitudes of other individual toward himself and toward another in the specific social acts in which he participates with them. But at the second stage in the full development of the individual's self that self is constituted not only by an organization of these particular individual attitudes, but also by an organization of the social attitudes of the generalized other or the social group as a whole to which he belongs.³⁴

Genom denna internalisering av den andres attityder på två nivåer regleras individens tänkande och attityder inte bara genom de konkreta personer hon interagerar med utan också av en mer generell och anonym motpart. Den generaliserade andre kan likställas med samhällets attityd- och regelsystem:

It is in the form of the generalized other that the social process influences the behaviour of the individual involved in it and carrying it on, i.e., that the community exercises control over the conduct of its individual members; for it is in this form that the social process or community enters as a determining factor in the individuals thinking³⁵.

Enligt Mead måste individen behärska båda dessa former av tänkande – internaliserat både den specifika och den generaliserade andres attityder – för att skapa ett konsoliderat jag, en fast grundad identitet. Att besitta en identitet, att ha ett fullt utvecklat jag, sammanfaller därmed, enligt Mead, med internaliseringen av samhällets attityder, dess normer och värderingar.

Är vi nu då framme vid den punkt där Meads jagbegrepp är utfyllt och uppfyllt? Nej, så länge subjektet endast kopplar mening till objekt i omvärlden är detta fortfarande osynligt för sig självt. Men mening kan också kopplas till det objekt som subjektet själv utgör – när så sker utvecklar subjektet ett jagmedvetande, dvs. ett subjekt med ett medvetande om sig själv som objekt. Jaget är ett subjekt-objekt. Men hur är denna reflexivitet möjlig? Hur kan subjektet betrakta sig själv som objekt? Mead ställer själv frågan: "How can an individual get outside himself (experimentally) in such a way as to become an object to himself"?³⁶ På sin egen fråga svarar han:

The individual experiences himself as such, not directly, but only indirectly, from the particular standpoints of other individual members of the same social group, or from the generalized standpoint of the social group as a whole to which he belongs. For he enters his own experience as a self or individual, not directly or immediately, not by becoming a

³⁵ Ibid:155.

³⁶ Ibid:138.

subject to himself, but only in so far as he first become an object to himself just as other individuals are objects to him in his experience ...³⁷

Tillgången till sig själv som objekt är enligt Mead inte direkt, är inte given utan måste förmedlas av den sociala livsvärld vari subjektet är lokaliserat. Precis som det enskilda subjektet betraktar andra subjekt som objekt lär hon sig genom den andres försorg att betrakta sig själv på samma sätt: som objekt. Att uppleva sig som objekt är alltså resultatet av en läroprocess som emanerar ur attitydövertagandet: istället för att personerna i den attitydövertagande processen riktar sin uppmärksamhet mot objekten i omvärlden koncentreras uppmärksamheten mot det objekt som subjektet själv utgör. Jag har tidigare visat på den nära koppling Mead gör mellan attitydtagande, språk, tänkande och medvetande. Detsamma gäller jagmedvetandet, Mead skriver att det är när en individ "talks and replies to himself as truly as the other person replies to him, that we have behaviour in which the individuals become objects to themselves."³⁸

Jagmedvetandet fungerar således som en intern dialog, först när subjektet talar med, och svarar sig själv uppkommer individen som objekt. Jagmedvetandets dynamik liknar således dialogens eller attitydövertagande dito: fråga – svar – fråga; eller: stimuli – respons – stimuli. I Meads jagbegrepp återfinns en inbyggd dialogicitet, en dubbelhet som kommer till uttryck i vad han benämner som "I" och "me":

The "I" is the response of the organism to the attitudes of the others; the "me" is the organized set of attitudes of others which one himself assumes. The attitudes of the others constitute the organized "me", and the one reacts toward that as an "I".³⁹

"Me" beskriver Mead som konstituerat av de andras attityder, vilka införlivas, genom attitydtagande, och föreligger i organiserad form hos jaget. "Me" existerar således som en konsekvens av individens interaktion med en social livsvärld, där hon, genom socialisation, internaliserat de attityder omgivningen riktat mot det egna jaget. Utifrån Mead har jag hävdad att individen måste skapa sig själv som objekt för att åskådliggöra sig själv, "me" är resultatet av denna process. "Me", som den socialiserade sidan av jaget, möjliggör den process varigenom jaget kan se sig själv genom den andres ögon. Jagets objektiva pol är dock inte nog, ett objekt utan en relation till ett subjekt förblir osynligt. "I" är det subjekt som synliggör "me", "I" är subjektets svar på den andres blick, på "me". "Me" uppkommer således som ett resultat av den andres attityder riktade mot det egna jaget. Mot dessa förhåller sig jaget emellertid som ett "I": "I" is ... aware of the social "me".⁴⁰ Att det inom jaget finns en subjektiv pol som förhåller sig till en objektiv är avgörande eftersom subjektet aldrig kan bli medveten om sig själv som subjekt. "I" kan inte betrakta "I", ty endast i minnet är "I" närvarande i erfarenheten, och då som ett "me". Mot denna bakgrund kan man sluta sig till att det är "I" som bygger upp "me": "It is what you were a second ago that is the "I" of the "me".⁴¹ När det "I" som reagerat på den andres attityd uppkommer som ett minne, när det reflekterar över sin reaktion eller handling är det inte längre ett "I", utan ett "me". När jaget i minnet vänder blicken mot det egna agerandet ("I") och bedömer detta utifrån ("me") knyts kontakten mellan "I" och "me". Utan "I" således inget "me", men också det omvända: inget "I" utan ett "me". De förutsätter varandra, de är två aspekter av samma sak: dvs. jaget betraktat från olika perspektiv. Lars Erik Berg skriver:

Utän "I" finns inget "me" och omvänt. Man kan också säga att om inte subjektet finns, som betraktar objektet, så finns inte heller objektet, eftersom det måste vara objekt för

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid:139.

³⁹ Ibid:175.

⁴⁰ Ibid:173.

⁴¹ Ibid.

någon. Och om inte objektet finns, så blir subjektet, som just består i betraktandet av och reagerandet på objektet, utan innehåll eller kort sagt obefintligt.⁴²

Jaget innehåller således en dubbelhet, ett "I" och ett "me". Varav det senare anses vara uppbyggt av det förra. Men vad som möjliggör "I" har jag hitintills lämnat därhän, ett utelämnande som är symptomatiskt för sekundärlitteraturen kring Mead, och kanske för Mead själv. Frågor som dessa utelämnas ständigt: Hur är "I" möjligt? Vad konstituerar den undflyende kvalitet som Mead benämner som ett "I"? Ungefär här gör Mead-uttolkarna halt, eller mer korrekt: de ställer inte dessa frågor. "Me" betraktas som konstituerat av "I" och dettas aktivitet, men "I" självt det bara är.⁴³ I och med att "I" lämnas okommenterat kommer det att framstå som något immateriellt, undflyende och i grunden oförklarligt. Själv uppfattar jag dock inte "I" som undflyende och poröst utan som grundat i något mycket konkret: i biologin. Argumenten för denna biologiska hänсыftning grundar jag i något bekant: i Merleau-Pontys betoning av kroppens varseblivningsapparat. Utifrån Meads karakterisering av "I" framstår aktiviteten, engagemanget och den utåtriktade subjektiviteten som dess främsta särdrag. Det är just denna aktivitet, människans engagemang i det som ligger utanför hon själv som Merleau-Ponty redogör för när han diskuterar det redskap varigenom människan relaterar sig till sin omvärld: kroppen. Svaret på gåtan, existensen av "I", menar jag, ligger i själva människans kroppsliga konstitution: i hennes varseblivningsapparat. Vad Merleau-Ponty i själva verket gör när han beskriver denna apparats betydelse för människans relation till sin värld är att han redogör för vad "I" är för något. "I" är det engagemang människan riktar mot sin värld, en utåtriktad aktivitet hon inte kan låta bli att bedriva då hon genom sin varseblivningsapparat är decentrerad i relation till en varseblivbar värld. "I" är rent och skärt engagemang, en kvalitet som finns inskriven i den mänskliga kroppens konstitution, genom att varseblivningsapparaten är riktad *mot* världen. En anledning till att denna koppling sällan eller aldrig lyfts fram tror jag ligger i en radikal missuppfattning rörande vad den mänskliga kroppen är. Med ett cartesianskt kulturarv i ryggen uppfattas ofta kroppen som ett skal som omsluter själen, och som utgörande en gräns mellan subjektet och världen. Men utifrån Merleau-Ponty hävdar jag att kroppen karakteriseras genom att *inte* vara allt detta: kroppen är själen, och kroppen utgör inte en gräns mellan subjektet och världen. Kroppen är subjektets *öppning* mot världen.

Denna öppna kropp utgör också själva grunden för Merleau-Pontys uppfattning om hur människans medvetande och jagbild växer fram. Tidigare har jag, utifrån Merleau-Ponty, hävdad att kroppen utgör basen för människans erfarenhet av världen. Kroppen har jag beskrivit som det fordon varigenom subjektet rör sig bland tingen och människorna, som utgörande det perspektiv varifrån hon skapar sig en utblick över sina marker, sina domäner. Denna kroppens rörelse i världen avsätter ett vetande hos subjektet, som i förlängningen leder till ett mer sammansatt världsmedvetande. Att kroppen villkorar den mänskliga erfarenheten innebär dock inte att denna kropp inte själv kan göras till föremål för erfarenheten. Härvidlag står vi åter inför frågan om hur ett subjekt kan erfara sig själv som objekt: Hur kan kroppssubjektet synliggöra själva nollpunkten för sina egna upplevelser och erfarenheter? Hur kan människan uppleva sin kropp som objekt när hon som subjekt inte genom sin blick kan varsebli det som omsluter henne som gestalt, den yttre form som möjliggör att hon inför andra framstår som ett objekt?

Människan kan sålunda inte se sig själv i världen så som hon erfar utanförhängande objekt men i likhet med Mead menar Merleau-Ponty att vi kan *lära* oss att uppleva oss själva som objekt. Grunden för uppkomsten av denna objektiva pol relaterar dock inte Merleau-Ponty till språket i första hand, vilket Mead gör, utan till kroppen. Denna utgångspunkt torde höra samman med att Merleau-Ponty framhäver att människan primärt är kropp. Kroppen föregår konversationen med gester, det är genom sin

⁴² Berg 1982:59.

⁴³ Ett belysande undantag sker dock i Johan Asplunds *Det sociala livets elementära former*. En text vari han kanske kan sägas identifiera "I" med den "sociala responsiviteten".

inkarnering som människan gör sin existens tydlig för andra. Utifrån denna utgångspunkt menar Merleau-Ponty att det förkroppsligade subjektet upptäcker sig själv som kroppsobjekt. Ett signifikant drag i denna process utgörs av kroppens tvetydighet, en tvetydighet som finns med som bestämmande drag i människans existens som, just, kropp: den är samtidigt både subjekt och objekt.⁴⁴ Denna tvetydighet har sin upprinnelse i följande: för mig är kroppen ett subjekt (kroppen-för-mig) men för den andre är kroppen ett objekt (kroppen-för-andra).⁴⁵ Utifrån min kroppsliga subjektivitet ser jag världen och dess människor, jag tar på saker och ting som kommer i min väg, jag känner lukter och smaker, kort sagt: som kroppssubjekt handlar jag i världen. Men jag existerar också i världen som kroppsobjekt för den andre: jag är möjlig att se, beröra och handla mot. Jaget som kropp är således både seende och sedd, berörande och berörd, handlande och handlad emot. Det är genom interaktion med detta icke-jag, som upplever jaget som objekt, som möjliggör jagets utifrånperspektiv på sig själv som kroppsobjekt. Genom denna process, vilken Crossley beskriver som en "carnal reflexivity" kan vi uppleva oss själva som *något*, som bärare av olika egenskaper.⁴⁶ Dynamiken bakom detta förlopp lokaliseras Merleau-Ponty just i sin tvetydiga definition av människan som förkroppsligad: förmågan att uppleva sig själv som objekt uppkommer när subjektet lär sig att hon är en del av den värld hon själv varseblir, och därigenom är möjlig att varseblivas av andra. När vi, så att säga, förstår att den värld vi ser framför oss också ser oss när vi betraktar denna uppkommer vi som självmedvetna kroppsobjekt. Merleau-Ponty skriver, med utgångspunkt i Jacques Lacans teori om spegelstadiet:

Until the moment when the specular image arises, the child's body is a strongly felt but confused reality. To recognize his image in the mirror is for him to learn that *there can be a viewpoint taken on him*. Hitherto he has *never seen himself*, or he has only caught a glimpse of himself looking out of the corner of his eye at the parts of his body he can see. By means of the image in the mirror he becomes capable of being a spectator of himself. Through the acquisition of the specular image the child notices that he is *visible*, for himself and for others. The passage from the introspective *me* to the visual *me* ... is the passage from one personality to another.⁴⁷

Merleau-Ponty beskriver barnets betraktande av sig själv i spegeln som en form av självets upptäcktsresa: som en identifikationsprocess som möjliggörs genom att barnet förstår och identifierar gestalten i spegeln som sig själv. Denna identifikation är en central fixeringpunkt i den tvetydighetens teori Merleau-Ponty tar som utgångspunkt för uppkomsten av subjektet som jag. När barnet erkänner gestalten i spegeln som emanerande ur den egna kroppen lär det sig att "there can be a viewpoint taken on him", ett förvärvande som lär barnet att det är *visuellt* varseblivbart, för sig själv och för andra. Denna passage beskriver Merleau-Ponty som en passage mellan två personligheter: mellan ego, som en samling diffust upplevda impulser, och ett super-ego⁴⁸. Den senare personlighet karakteriseras genom att det kan uppleva sig själv som just upplevbar, och därigenom betrakta sig själv utifrån som objekt.⁴⁹

⁴⁴ Crossley 1996a.

⁴⁵ Bengtsson 1998.

⁴⁶ Crossley 1996a.

⁴⁷ Merleau-Ponty 1989: 136.

⁴⁸ Dessa i grunden freudianska termer påminner om Meads användning av "I" och "me". I *Mind, Self, and Society* refererar Mead till Freud vid två tillfällen (s.211 och s.255). Han diskuterar där Freuds begrepp "censor" i relation till sin egen tanke om självkritiken som en internaliserad social kritik. Han menar dock att Freud reducerat "censorbegreppet" till att gälla endast de sexuella erfarenheterna och handlingarna när det i själva verket är tillämpbart också på andra aspekter av den sociala erfarenheten. Frågan är dock om det inte är Mead själv som reducerar Freuds tillämpning, mig veterligen så inbegriper censorbegreppet också andra av livets sfärer.

⁴⁹ Härvidlag snuddar vi således vid *narcissismproblematiken*: samtidigt som spegelbilden möjliggör subjektets självbild innebär den också en form av alienation. Merleau-Ponty (ibid): "At the same time that the image of oneself makes possible the knowledge of oneself, it makes possible a sort of alienation. I am no longer what I felt myself immediately, to be; I am the image of myself that is offered by the mirror". Jaget slits i denna alienationsprocess således ur sig själv, varefter hon endast har tillgång till sig själv som bild. Denna alienation

Enligt Jurgen Reeder skall spegeln i relation till Lacans teori inte upplevas som handlande uteslutande om spegeln som objekt, den fungerar snarare som en metafor för människans möjlighet att spegla sig i icke-jaget, främst i relation till den andre.⁵⁰ Med utgångspunkt i denna vidgning av problematiken hävdar Johansson och Miegel att teorin om spegelstadiet, genom ett skifte av nivå, också kan beskrivas som en relationistisk kulturteori som betonar att människans jagbild uppkommer i interaktion med en social livsvärld.⁵¹ Spegelstadiets funktion blir då att upprätta denna interaktion, relation, mellan jaget och sin värld. Denna värld utfylls dock inte genom sina kroppsliga bestämningar, denna värld varmed subjektet kommer att interagera är också en språklig värld: en värld genomsyrad av språket, texten. Också denna värld måste subjektet inträda i för att konstruera sig som självmedvetet subjekt, en väg som just initieras genom spegelstadiet. Johan Fornäs skriver att Lacan associerar egot med självbilden på olika plan: med spegelbilden eller den andres blick, men också med inträdet i den *symboliska ordningen*.⁵² Men genom subjektets språkinträde uppkommer det inte bara som självmedvetet subjekt utan det kommer också att underkastas den (faderns) lag och rationalitet detta språkliga universum innehåller.

Också Merleau-Ponty hävdar, i likhet med Lacan och Mead, att det tänkande subjektet är knutet till språket, och därigenom till en social värld. Kroppssubjektet måste inträda i språket för att fullgöra sin reflexiva loop.⁵³ Subjektets reflexiva förmåga, vari hon till fullo kommer att uppleva sig själv utifrån, härstammar således inte från medvetandet självt utan tillhör den sociala värld vari detta själv är situerat. Merleau-Ponty vore dock inte Merleau-Ponty om han gjorde en klar skillnad mellan kroppen och språket. Dessa två begrepp ser han i stället i ljuset av varandra: språket är förkroppsligt och kroppen språkliggjord, kroppen pratar och den pratas om.

Det existerar således starka band mellan Meads och Merleau-Pontys beskrivning av den självmedvetna individens uppkomst och existens. Hos båda återfinns övertygelsen om att människan som subjekt måste decentrera sig i relation till icke-jaget för att möjliggöra och uppenbara den objektiva polen av sin egen existens. En pol som i sin tur är nödvändig för etablerandet av jagmedvetandet, vilket sker när relationen mellan människan som subjekt och människan som objekt knyts och vidmakthålls. Utan denna relation skulle subjektet gå vilse i sökandet efter sig själv, eller snarare: hon skulle inte veta var hon skulle leta, eftersom hon utan denna relation skulle vara osynlig för sig själv. Meads jag hittar sig själv när subjektet, "I", knyter kontakten med objektet, "me"; och Merleau-Pontys självmedvetna subjekt hittar sig själv när kroppen som subjekt (kroppen-för-mig) betraktar sin egen kropp som objekt (kroppen-för-andra).

2.6 Makt och intersubjektivitet

Utifrån Mead och Merleau-Ponty framträder en människa som är beroende av människan för att skapa ett medvetande och jag. Detta ömsesidiga beroendeförhållande ställer oundvikligen viktiga frågor som rör hur interaktionen mellan människor ter sig utifrån ett maktperspektiv. Jag vill därför, visserligen helt kort, slutligen uppmärksamma denna aspekt. Jag inleder med Meads betoning av subjektet som förbundet med den

kan beskrivas som en *första* alienation, som förbereder subjektet för en *andra*, en alienation som innebär ett mer dramatiskt skede: den alienation av jaget som sker genom den andres försorg. Merleau-Ponty (ibid) igen: "For others have only an exterior image of me, which is analogous to the one seen in the mirror. Consequently others will tear me away from my immediate inwardness much more surely than will the mirror". Människans vara som självmedveten är således per definition att vara alienerad.

⁵⁰ Jurgen Reeder (1992) *TALA/LYSSNA: En essä om den specifika skillnaden i Jacques Lacans psykoanalys*. Stockholm/Stehag: Symposion.

⁵¹ Johansson och Miegel (1996) *Kultursociologi*. Lund: Studentlitteratur.

⁵² Johan Fornäs (1995) *Cultural Theory and Late Modernity*. London: Sage.

⁵³ Crossley 1996a.

andre för att därefter diskutera kopplingen mellan kropp och makt i relation till Merleau-Ponty

Subjektet uppkommer som jag genom en interaktion med den andre. Innebär det att subjektet framstår som en passiv återspeglning av den andre och samhället, som ett konformt spegeljag? På denna fråga skulle Mead svara nej. Den sociala determineringen motverkas av flera faktorer, jag tänker här lyfta fram två. För det första: "I" utgör genom sin subjektivitet, präglad av spontanitet och oförutsägbarhet en instans som kan överskrida den andres och samhällets attityder: "the "I" is something that is never entirely calculable".⁵⁴ Men också "me" kan motverka social determinering, vilket kan tyckas paradoxalt då detta är uppbyggt av samhällets attityder. Men just dessa attityder kan utgöra en resurs för att motverka social påverkan i ett skede då jaget utsätts för tolkningar och attityder varmed det inte sympatiserar. En attityd kan bestridas med en motattityd genom att det i "me" existerar ett historiemedvetande om det egna jaget.⁵⁵ En vetskap som kan mobiliseras som en motmakt mot den makt som den andre utövar mot jagbilden. Meads subjekt är således inte till fullo utlämnad till den andres attityder, mot de andras icke-bekräftelse kan individen ställa den egna självbekräftelsen.

Jag vilja också lyfta fram en aspekt som sällan framförs: jaget är också den andre. Meads individer är omgivna av andra människor vars attityder och handlingar riktas mot dem, men detta enskilda jag är i relation till ett annat jag en del av dennes omgivning. Attityder och handlingar har en dubbel riktning: som en del av jagets omgivning utövar den andre makt, men jaget utövar också makt mot den andre, som ingående i dennes omgivning.

Utifrån Merleau-Pontys beskrivning av kroppen som tvetydig framstår kroppen både som ett handlade subjekt och som ett objekt möjligt att handla mot – både som en utövare av makt och som föremål för makt. Nick Crossley menar att just denna tvetydighet är en lämplig utgångspunkt för att förstå kroppen som invävd både i makt och i motmakt.⁵⁶ Utifrån detta perspektiv kan både det som kroppen utsätts för och vad kroppen som aktiv agent åstadkommer studeras, dessa perspektiv benämner Crossley som "the sociology of the body" respektive "carnal sociology". I det förstnämnda perspektivet intresserar man sig för hur kroppen konstitueras som meningsfullt objekt inom specifika diskurser; hur kroppen är föremål för praktiker vars mål är att omforma och reglera det kroppsliga uppträdandet och slutligen hur kroppen hyllas, straffas och disciplineras inom ramen för olika etiska och estetiska praktiker. I det senare fallet betraktas kroppen istället som subjekt, som en aktiv agent i det sociala livet, som genom sin förkroppsligade praxis konstituerar jaget, kulturen och samhället.

Betraktade var för sig, är dessa inriktningar, enligt Crossley, otillräckliga. Överbetonar man kroppens utsatthet reducerar man kroppen till måltavla för maktutövning; om man å andra sidan överbetonar kroppen som aktiv agent leder detta lätt till en bild av kroppssubjektet som allt för fritt och obundet. Merleau-Pontys viktigaste bidrag till diskussionen torde vara just betoningen av de förkroppsligade aspekterna i maktutövningen. Crossley skriver, utifrån Merleau-Ponty:

"To be a body is to be both a locus of action and a target of power. Moreover, it is only because one is a body that one can occupy this position. One could neither act nor be acted upon if one was not an embodied being".⁵⁷

Utifrån Mead och Merleau-Ponty framträder en bild utifrån vilket det inte är särskilt konstruktivt att betrakta människan antingen som voluntaristisk (med en fri vilja, som

⁵⁴ Mead 1967:178.

⁵⁵ Berg 1982.

⁵⁶ Nick Crossley (1996b) *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology* i *Body and Society*. London: Sage.

⁵⁷ Ibid:60.

skapande sin egen värld) eller som determinerad. Människan är både bunden och fri: hon både utövar makt och är föremål för makt.

2.7 Sammanfattning och avslutning

Mot en monologisk människosyn – där subjektets medvetande- och jagtillblivelse betraktas som resultatet av ett enmanssolo – med dess radikala åtskillnad mellan jaget och icke-jaget har jag med utgångspunkt i Mead och Merleau-Ponty, lyft fram ett radikalt annorlunda perspektiv. Ett dialogiskt synsätt där detta *mellan* istället utgör själva begynnelsepunkten för jag- och medvetandetillblivelsen. Utan detta mellanområde som dialogen utgör skulle förutsättningen för existensen av det mänskliga medvetandet och jaget slitas sönder, de mänskliga subjekten skulle utgöra delar av ett lapptäcke varmed de inte skulle vara förbundna. För Merleau-Ponty utgörs dialogens medagerande av *livsvärlden*, världen som levd erfarenhet samt som överskridande det enskilda subjektet. För Meads del utgörs subjektets dialogiska motpart av den *konkrete* och *generaliserande andre*. Denna andre ingår subjektet i dialog med genom en *konversation med gester*, medan Merleau-Pontys subjekt når, och blir nådd av, livsvärlden genom *kroppen* som dialogiskt redskap. Genom dialogen genomför Meads subjekt en *decentrerande* rörelse varigenom hon, genom attitydövertagande, träder in i språkets värld för att därigenom lära sig koppla mening och betydelse till objekt i omvärlden – en kompetens som utgör genombrottet för medvetandets uppkomst. I förlängningen av denna process sker ett andra genombrott när subjektet lär sig koppla mening till det objekt som subjektet själv utgör, hon uppkommer då som ett självmedvetande. Också Merleau-Pontys kroppssubjekt uppkommer som medvetet kroppsjag när det, genom samspel, uppenbarar sig själv som objekt för sig själv. När subjektet genom sin existens som tvetydig kropp – både seende och sedd, både subjekt och objekt – kommer till klarhet om att hon är en del av den varseblivbara värld hon själv varseblir, och därigenom möjlig att varseblivas av sig själv och andra, uppkommer hon som självmedvetet subjekt.

I Meads och Merleau-Pontys syn på jaget och medvetandet framträder påtagliga likheter, men deras teorier sammanfaller ej helt med varandra. Vilket i sammanhanget skulle göra en av dem överflödiga. Hos båda återfinns det brister och svagheter, vilka dock delvis kan överskridas i en kombination av deras respektive teorier. Utifrån Mead kan man hävda att Merleau-Ponty är alltför "konkret" i sin förståelse av kroppen och dess relation till livsvärlden. Mead symboliserar världen och kroppen, människan möter varken sin egen eller andras kroppar, samt livsvärlden i oförmedlad form: mötet med dessa sker inte genom något genomskinligt medium, utan de upplevs alltid genom det sociala och kulturella filter som språket utgör.⁵⁸ Att, som Merleau-Ponty, hävda att erfarenheten och handlingen utgör förbindelseled mellan människa och värld blir i ljuset av detta kulturella filter problematiskt. Istället kan man hävda: handlingen och erfarenheten kan inte utgöra utgångspunkt då språket föregår dem, dessa händelser är medierade och upplevs i och genom språket, ingen annanstans. Kroppen möter aldrig kroppen och världen utan kroppen möter alltid kroppen och världen *genom* språkets förmedling. Således kan man Utifrån Mead hävda att Merleau-Pontys kroppssubjekt möter och skapar sig själv i en värld som redan är medierad genom språket. Människan skapar sig då inte i relation till världen utan i relation till medieringen av denna.

⁵⁸ Enligt exempelvis Sapir-Whorf-tesen så styr språkets organisering och uppbyggnad språkbrukarnas metafysiska system: språket avgör vad som finns och hur detta förstås. Mary Douglas framför tesen att det existerar två kroppar: en social och en fysisk. Hon skriver: "The social body constrains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society". Se Mary Douglas (1982) *Natural Symbols: Exploration in Cosmology* (s.64). New York: Pantheon Books. I ärlighetens namn skall det tilläggas att inte heller Merleau-Ponty talar om den mänskliga kroppen som ett statiskt objekt, när jaget möter den andres kropp framstår den som ett "uttryck", dvs. som om den vill säga något. Den andres kropp talar, och detta tal försöker jaget tyda och förstå, se Merleau-Ponty 1986.

Men å andra sidan upplever jag ibland Meads diskussioner om interaktionen som flytande, som om denna utspelade sig utanför tid och rum, som utgörande en *ren* interaktion utan förankring i varken subjekt eller värld. Som ren socialitet. Men där Mead är svävande och abstrakt är alltid Merleau-Ponty konkret och tydlig. Han kan sägas förkroppsliga Meads konverserande jag samtidigt som han bereder det en värld att bebo. Utifrån Merleau-Ponty så sker alltid interaktionen mellan två förkroppsligade subjekt, och som genom denna kroppslighet alltid är förbunden med en historisk värld med specifika karakteristiska. Merleau-Ponty förkroppsligar intersubjektiviteten och förtöjer den i världen.

I en ansats som bygger på en kombination av Merleau-Ponty och Mead får vi således en teori som samtidigt är mycket konkret och mycket abstrakt. En egenskap i teorin som gör den särskilt värdefull då jag menar att dessa förhållanden också återfinns i människans jag- och medvetandebygge. Eftersom subjektet i den decentrerande rörelse hon måste företa för att uppkomma som ett medvetande och jag kommer i kontakt med både det mycket konkreta och det mycket abstrakta. Hon decentrerar sig i relation till en livsvärld med taktila kvaliteter, där hon handlar i och genom kroppen, en värld där hon också handlas mot i egenskap av förkroppsligat subjekt. Men subjektet decentrerar sig också i relation till en värld bestående av abstrakta kvaliteter, en icke-taktil språkvärld bestående av språk och tecken, som trots sin immateriella karaktär spelar en avgörande inverkan på subjektets jag- och medvetandetillblivelse.

3. MÖTET I MODERNITETEN

Kapitel två kan sägas handla om, och argumentera för att, som Merleau-Ponty skriver, "det finns ingen inre människa, människan är i världen och endast i världen förstår hon sig själv"; detta kapitel handlar om den fråga som oundvikligen inställer sig: I vilken värld? Hur ser den värld ut vari subjektet förstår sig själv? Den *historiska* värld vari hon möter den andre samt icke-jaget och i förlängningen sig själv.

Noga taget är det inte jag som formulerat frågeställningen, den återfinns implicit i Meads och Merleau-Pontys egna texter. Varken Mead eller Merleau-Ponty svarar dock sin text. De presenterar de teoretiska ramarna för en dialogiskt betingad jag- och medvetandetillblivelse, men vad de inte presenterar är en beskrivning och förankring av teorierna i relation till en specifik livsvärld.⁵⁹ Syftet med föreliggande kapitel är att försöka diskutera och i viss utsträckning besvara dessa frågor, vilket sker genom att jag sänker ned Meads och Merleau-Pontys allmänna – i betydelsen ej historiskt förankrade – teorier i tid och rum. Jag låter deras teorier möta en historiskt betingad livsvärld, med specifika karakteristiska för att därigenom utvärdera hur förutsättningarna för mötet gestaltas utifrån en specifik epok. Härvidlag har jag kommit med ett påstående, genom att jag hävdar att historiska förändringar inverkar på förutsättningarna för mötet har jag också sagt: Medvetandet och jaget är inte bara förmedlat via den andre och icke-jaget, de *former* denna förmedling tar är också historiskt förmedlade. En historisk förmedling jag tänker diskutera i relation till *hur mötets förutsättningar specificeras av moderniteten*, samt: *vilka konsekvenser dessa förändringar får för subjektets medvetande- och jagbygge*. Genom ett sådant företag, och här kommer ytterligare ett påstående, undersöker man inte endast teorin genom att förankra den i en kontext, utan man definierar själva den kontext vari förankringen sker. Mötet i moderniteten definierar, i väsentlig grad, mötet *med* moderniteten. Med detta vill jag säga att i förståelsen av en historisk epok – vilken som helst, den kan vara förmodern, modern eller postmodern – lägger jag stor vikt vid förutsättningarna för mötet människor emellan. Genom att lokalisera och förstå dessa

⁵⁹ Detta påstående gäller endast i relation till de texter jag i detta arbete begagnar mig av, i andra arbeten kan det mycket väl vara så att Mead och Merleau-Ponty företagit just en sådan förankring.

förutsättningar har man fyllt moderniteten med ett innehåll, i viss utsträckning definierat moderniteten som begrepp.

Nu är det dock inte så att jag har som ambition att kartlägga alla de förutsättningar, i form av moderniseringsprocesser, som specificerar mötet i moderniteten, eller ens en bråkdel av dem. Jag ämnar endast lyfta fram en, vilket resulterar i att min modernitetsskildring blir ytterst partiell i omfång, men vilket jag hoppas skall leda till djup i innehållet. För att förankra Mead och Merleau-Ponty har jag använt mig av Walter Benjamins text *Konstverket i reproduktionsåldern*.⁶⁰ Med hjälp av denna text sker så att säga ett "naturligt urval", dels genom att jag diskuterar mötets förutsättningar i moderniteten i relation till den moderniseringsprocess som här behandlas av Benjamin och dels genom att jag också låter honom definiera vad som är betecknande i denna process. Processen ifråga har sin grund i vad Walter Benjamin kallar "apparaten", dvs. reproduktionsteknikens och medieteknikens utveckling och intåg i den moderna livsvärlden samt spridningen av de bilder som dessa möjliggör, eller i mer uppdaterad form: medialiseringen.⁶¹ Nu är det dock inte riktigt sant att jag låter mig styras i så hög grad av Benjamin som jag ger uttryck för, dennes text fungerar snarare som en plattform utifrån vilken jag ställer, och försöker besvara, ett antal frågor. Frågor vars svar inte alltid kan besvaras utifrån Benjamins egen text, eller utifrån någon annan enskild text. För att besvara dessa frågor har jag istället tagit ett batteri av texter och teoretiker i bruk.

Utifrån denna specificering förändras således den vidare frågeställningen om hur mötets förutsättningar specificeras av moderniteten till: *hur mötets förutsättningar specificeras av medieteknikens utveckling*. Följdfrågan: Vilka konsekvenser får detta för subjektets medvetande- och jagbygge skall i konsekvensen namn förstås i följande betydelse: *vilka konsekvenser får medieteknikens utveckling för subjektets medvetande- och jagbygge*.

Till dessa frågor tillkommer också den kontext vari dessa ställs: Meads och Merleau-Pontys dialogiska teori om medvetandet och jaget. Jag har dock inte aktualiserat alla de aspekter i dessa teorier som låter sig tillämpas på en livsvärld karakteriserad av en medialisering utan endast de jag finner mest intressanta. I valet av de aspekter, eller teman, jag valt att aktualisera har jag låtit mig styras av två principer: dels vill jag prova och problematisera deras teorier genom att låta dem möta specifika förutsättningar för mötet, men jag vill också genom deras teorier pröva dessa specifika förutsättningar. Denna infallsvinkel resulterar i att det är problem i olika former som dominerar framställningen, dels problem i deras teorier, men också de problem deras teorier avslöjar i förutsättningarna för mötet. Utifrån Mead och Merleau-Ponty bedriver jag således en form av kulturkritik. Mer specifikt kommer följande frågor att diskuteras: *Hur kan man utifrån Mead och Merleau-Ponty begreppsliggöra en modern livsvärld präglad av apparatens intåg och existens? Vad händer med deras teorier och nyckelbegrepp i kontakten med en empirisk värld präglad av medialiseringen? Hur kommer begrepp som decentring, kroppslighet, livsvärld, den andre: i konkret och generaliserad form; attitydövertagande etc. att framstå i denna kontext?*

Diskussionen kring dessa frågor kräver en utläggning i flera led, vilka jag valt att placera i två åtskilda avsnitt. I det första diskuterar jag apparatens intåg i livsvärlden utifrån *kvalitativa* och *kvantitativa* förändringar, samt vilka *konsekvenser* dessa får för den moderna livsvärlden som mötesplats. Denna diskussion får ett ansevärt utrymme, då jag anser att kapitlets syfte inte bara är att koppla Mead och Merleau-Ponty till en modern livsvärld präglad av medialiseringen utan också att i detalj argumentera för existensen av de

⁶⁰ Walter Benjamin (1969) *Konstverket i reproduktionsåldern i Bild och dialektik*. Uddevalla: Bo Cavefors Bokförlag.

⁶¹ Av alla de moderniseringsprocesser som strukturerar förutsättningarna för mötet mellan människor har jag valt medialiseringen, inte minst som ett svar på att denna uppsats skrivs inom en kultursociologisk ram. Med detta inte sagt att inte också andra processer – såsom urbanisering, rationalisering, sekularisering, kapitalismens framväxt, den sociala integrationens omvandlingar – på genomgripande sätt förändrat de sätt varpå människan möter människan, och världen.

karaktäristiska jag tillskriver denna. Först i avsnitt två lyfter jag in Mead och Merleau-Ponty, helt enkelt därför att denna diskussion kräver den utläggning som nu kommer att föregå den.

3.1 Apparatverkligheten – medialiseringen av livsvärlden

Eftersom jag ger uttryck, både implicit och explicit, för att moderniteten som livsvärld genom apparatens intåg specificerar mötet annorlunda än förmoderniteten inleder jag med att befästa och argumentera för denna *kvalitativa* skillnads existens. Denna kvalitativa skillnad skulle dock inte beröra livsvärldens invånare om inte denna också åtföljdes av en *kvantitativ* förändring, jag kommer därför också att diskutera den ökning av antal bilder som cirkulerar i livsvärlden – en kvantitativ skillnad som jag menar slår över i en kvalitativ genom modernitetens medieprocesser.⁶² Efter en diskussion kring apparatens både kvalitativa och kvantitativa förändringspotential har den grund etablerats som krävs för att diskutera de *konsekvenser* dessa förändringsprocesser får för livsvärldens betecknande, hur livsvärlden ter sig efter det kvalitativa och kvantitativa språnget – hur ett medialiserat sammanhang möjliggör och strukturerar den mänskliga erfarenheten, interaktionen och mötet.

Det kvalitativa och kvantitativa språnget

Utan en fastställd utgångspunkt, som kan fungera som bakgrund för en diskussion kring hur medierna förändrat mötets förutsättningar blir det svårt att lokalisera, just, dessa. På samma sätt som man tillför kontrastvätska för att tydliggöra organ vid röntgenundersökningar behöver jag någonting som tydliggör de kvalitativa förändringar, som jag menar, uppstår i och med apparatens intåg i livsvärlden. Förmoderniteten utgör här detta kontrastmedel. Genom att tillföra moderniteten en dos förmodernitet tydliggörs den förras särdrag. Min skildring av förmoderniteten är ensidig, schabloniserad och karikatyrisk, i värsta fall empiriskt och historiskt osann. Egentligen kan man fråga sig om den någonsin existerat, vilket inte innebär att min skildring ändå kan vara användbar som analytiskt verktyg.

En möjlig förmodern livsvärld: Den enskilda människan erfor och handlade i *en* värld. Hennes empiriskt varseblivbara värld sammanföll med de naturliga gränser som den kroppsliga mobiliteten utgjorde. Världen var så stor som människans kropp, eller husdjurens kroppar, kunde förmå bära henne, vilket begränsade hennes spatiala horisont. Den förmoderna människan kommunicerade genom konkret interaktion med konkreta andra i en konkret livsvärld. Kommunikationen var konkret eftersom människans interaktioner med icke-jaget var knutna till hennes egen kropp, med dess varseblivningsapparat – jaget och icke-jaget delade ett gemensamt spatialt och temporalt referenssystem. Den förmoderna livsvärlden innehöll därmed en påtaglig taktill kvalitet, det som existerade kunde man också i stor utsträckning ta på. Vilket innebar att erfarenheten och handlingen sammanföll i rummet, människan upplevde saker och ting i sammanhang vari hon också ägde förmågan att handla. En överensstämmelse som hör samman med att den genomlevda förmoderna verkligheten framstod som oförmedlad, den enda verklighet som stod till buds var den som människan erfor genom direkta sinnliga erfarenheter. En relation som problematiseras i relation till de påståenden som Benjamin framlägger i *Konstverket i reproduktionsåldern*.

I denna text framlägger Benjamin ett antal teser rörande konsekvenserna av framväxten av nya medietekniker, eller apparater – som titeln antyder främst i relation till konstens villkor i reproducerbarhetens tidevarv. Av den mångfald konsekvenser Benjamin

⁶² I denna diskussion har jag koncentrerat mig på visuella medietekniker, dvs. tekniker som fungerar som spridare av bilder, och inte på röstmedier, multimedier etc.

analyserar är det av uppenbara skäl de som rör förutsättningarna för mötet som jag valt att betona. För att nå pudelns kärna är jag dock tvungen att ur Benjamins text vaska fram en "konsekvenskedja", dvs. en utläggning av vad som föregår vad, vilka komponenter som i förlängningen lett till kvalitativt nya förutsättningar för mötet. Jag kommer därför att i tur och ordning gå igenom den tekniska reproducerbarheten; originalets status; världens utställbarhet samt varseblivningens organisering.

Benjamin skriver: "Konstverket har principiellt alltid varit möjligt att reproducera. Vad människor hade gjort, det kunde alltid göras efter av människor".⁶³ Under 1800-talet skedde dock en verkligt signifikativ omvälvning genom utvecklingen av den fotografiska metoden. Benjamin:

Med fotografiet hade handen för första gången avbördats de viktigaste konstnärliga åliggandena i bildreproduktionsprocessen, vilka numera överflyttades på det i objektivet blickande ögat ensamt. Eftersom ögat uppfattar snabbare än handen tecknar, blev processen så oändligt mycket mindre tidskrävande att den kunde hålla jämna steg med talet.⁶⁴

Genom en optisk-kemisk process blev det nu möjligt att snabbt och enkelt avbilda och reproducera konstverk, en teknisk reproducering som, enligt Benjamin, skapar en signifikant förändring i själva konstverkets originalitet. Dessa förlorar sin "aura" – konstverkets här och nu och dess inbäddning i traditionssammanhanget upplöses, varigenom originalbilden som avbild kan försättas i sammanhang var till originalet ej har tillträde. Kopian kan, med andra ord, komma mottagaren till mötes. Benjamin skriver om kopian:

... den [gör] det möjligt för detta att komma mottagaren till mötes, det må vara i fotografiets gestalt eller grammofonskivans. Katedralen överger sin plats för att bli mottagen i konstlärarens ateljé; körverket som framfördes i en sal eller under bar himmel låter sig uppfattas i ett vanligt rum.⁶⁵

Den tekniska reproducerbarheten upplöser således originalets unicitet, dess "Här och Nu".⁶⁶ Originalen kan endast existera på en plats i en specifik tid men kopian kan, potentiellt, existera överallt och över all tid. I relation till fotografiet torde konstverkets eller katedralens unicitet avlägsnas genom att det i fotograferingsförfarandet sker en visuell frigörelse - katedralen som bild – där den taktila erfarenheten av det avbildade reduceras, och varigenom ögat ensamt blir det varseblivningsorganet det avbildade upplevs genom.

Möjligheten att enkelt framställa kopior, och kopior av kopior, av bilder av konstverk, katedraler och världen leder inte endast till att originalets status förändras utan även till att konstverkets och världens *utställbarhet* ökar. Konstverk, katedraler och bilder av världen blir genom kopians förtjänst möjliga att ställa ut till allmän beskådan. Etableringen av apparaten, de nya medieteknikernas uppkomst, innebär dock inte endast en kvantitativ förändring av antalet bilder som cirkulerar för möjlig reception, utan

⁶³ Benjamin 1969:61.

⁶⁴ *Ibid.*:62.

⁶⁵ *Ibid.*:64.

⁶⁶ Benjamins starka betoning av konstverkets objektkaraktär och dess problematiska status som original kan utifrån en nutida syn på konsten och konstupplevelsen, av vissa, te sig som förlegad. Dagens konstteori är mer intresserad av den *erfarenhet* och *upplevelse* betraktandet av ett konstverk skapar än konstverkets själva objektstatus. Det har skett en förskjutning från objektet till upplevelsen, en upplevelse som är, eller kan vara, oavhängig konstverkets status som kopia eller original; objektet i sig är likgiltigt, upplevelsen är allt. Denna konstsyn har trätt fram i ljuset av att betraktarens aktiva roll i konstupplevelsen har kommit att betonas starkt under senare år. Henry M. Sayre, exempelvis, liknar, inspirerad av Barthes syn på läsandet, konstupplevelsen vid en form av performance där betraktaren aktivt måste skapa sin egen upplevelse. I radikaliserad form existerar konstverket endast som erfarenhet. Henry M. Sayre (1992) *The Object of Performance: The American Avant-Garde since 1970*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

denna innebär också en kvalitativ förändring av människans varseblivning. Benjamin skriver: "Det sätt varpå den mänskliga varseblivningen är organiserad – det medium i vilket den äger rum – är inte bara naturligt utan också historiskt betingat."⁶⁷ Människans varseblivning av världen är inte endast beroende av hennes kroppsligen inbyggda varseblivningsapparat utan också av de medietekniker hon utvecklar. Mellan sig själv och världen placerar människan ställ och apparater *varigenom* hon kommer att uppleva världen som bild. En direkt, oförmedlad, erfarenhet ersätts av en medialiserad; eller som Benjamin själv uttrycker sig: "Den apparatfria aspekten av verkligheten har här förbytts i en konstlad och anblicken av den omedelbara verkligheten till den blåa blomman i teknikens land."⁶⁸

Benjamin diskuterar främst konstverkets originalstatus, men diskussionen går att bredda så att den kommer att omfatta själva världens status som original. Utifrån ett sådant perspektiv kommer världen då att existera både som original och kopia. På samma sätt som konstverkets status blir flytande blir världens det likaså. Världen aura, dess här och nu, dess förankring i rummet och i tiden upplöses genom att världen som original kommer mottagaren till mötes som avbild: kopia. Världens utställbarhet ökar, vilket helt enkelt innebär att objekt, skeenden, människor och landskap genom fotografiets avbildande förmåga blir möjliga att förflytta från dess original-sammanhang för att ställas ut någon annanstans. I denna process blir dock inte endast världen utställbar, i denna omvälvning omskapas också människans varseblivning – ett fönster öppnas mot en ej tidigare skådad utställbar värld. Låt oss nu se vad som händer med förutsättningarna för mötet om vi för in "apparaten" i relation till den möjliga förmoderna värld jag karikerade ovan.

Apparatens förmedlingspotential trasar sönder taktiliteten, och den enhetsskapande underton denna kanske skänkte människan i upplevelsen av sin livsvärld. Efter apparaten framstår istället den taktila tillvaron som existerande sida vid sida med en annan: apparatverkligheten. Genom detta tillägg till världens karakteristika är människans empiriskt varseblivbara värld inte längre knuten till hennes kropp som gränssyta, genom apparatens förmedling kan hon ta del av en varseblivbar värld varmed hon inte delar ett gemensamt rum i en specifikt avgränsad tid. Då världen inte längre framstår som den "apparatfria" verklighet den förmoderna individen verkade i, kan den moderna människan öppna upp sig mot en ny värld. Ett kvalitativt språng genom vilket människan kan del av en medierad värld som förmedlar världs-material, främst för blicken, från rumsligt avlägsna platser. En sådan förmedling medför en djup splittring av den varseblivbara världen – tidigare erfor och handlade individen i *en* värld, efter apparaten handlar människan endast potentiellt i samma värld vari hon gör sina erfarenheter. Genom apparatens intåg blir det således möjligt att göra sina erfarenheter i en värld – den förmedlade – och handla i en annan – den taktila. Efter apparaten lever inte människan i *en* värld, utan i *två*, minst.

Med hjälp av Benjamin har jag lokaliserat ett möjligt brott i historien, vari apparaten genom förmågan att tekniskt reproducera bilder av världens utställbarhet möjliggör en komplettering av den direkta erfarenheten med en förmedlad sådan. Men detta är inte nog, det torde spela föga roll för människans faktiska erfarenheter att den tekniska reproduceringen skapar dessa möjligheter om inte dessa bilder också sprids i den livsvärld vari subjektet de facto gör sina erfarenheter. Väsentligt blir därför att också lokalisera de kanaler vari dessa möjliga bilder faktiskt sprids, samt visa på en kvantitativ ökning av de bilder som cirkulerar i den moderna livsvärlden.

⁶⁷ Benjamin 1967:67.

⁶⁸ Ibid:78.

Göran Sonesson diskuterar i *Bildsamhällets kultursemiotik* just det ökade bildbeståndet i det västerländska samhället, utifrån vad han benämner som en bildförtätningens historia.⁶⁹ En historieskrivning som ser den historiska processen som en stigande förtätning av bildbeståndet, som en accentuering av antalet bilder per invånare. Ursprunget till denna process spårar Sonesson till renässansen och utvecklandet av träsnittstekniken, som med sin billigare och förenklade reproduceringsteknik leder till att bilder för första gången blir upptagna i en öppen marknad där säljare och köpare kan mötas. En marknad som allt sedan dess utvecklats och vuxit. Sonesson uppmärksammar emellertid också en ökning av antalet bilder på ett abstraktare plan, genom att olika *bildarter* utvecklats, vilka han sammanför i tre kategorier. 1) *Konstruktionsarter*: dvs. konstruktionsprincipen bakom bildens tillkomst, det som skiljer exempelvis fotografiet från akvarellen. 2) *Funktionsarter*: de avsedda effekter som bruket av bilder har, eller avses ha. 3) *Cirkulationskanaler*: de kanaler genom vilka bilder cirkulerar i ett samhälle, exempelvis genom reklamskyltar, press, offentliga museer och television. Denna kategori rör specifikt de kanaler i vilka bilder sprids och vilken därför torde vara viktigast för bildens kvantitativa spridning. En spridning som i Sverige på allvar tog fart under 1800-talet då de första egentliga massmedierna uppstod – först genom pressen, som var det dominerande massmediet under detta sekel, och senare genom filmens intåg på mediearenan.⁷⁰ 1900-talets kanske viktigaste massmedium, televisionen etablerades i Sverige 1956.⁷¹

Det kvalitativa språnget, där den oförmedlade erfarenheten kompletterats med en förmedlad, får således sin kvantitativa spridning med start i massmediernas uppkomst under 1800-talet. Först genom dessa cirkulationskanaler kommer världens utställbarhet de många människorna till del, och först då tilläts den oförmedlade erfarenheten att samexistera med en modernt förmedlad erfarenhet. Massmedierna får helt enkelt världens utställbarhet att cirkulera i livsvärlden, dessa kvantifierar det kvalitativa språnget och förändrar potentiellt människans varelseblivning av världen. Utifrån detta perspektiv kommer pressen, filmen, televisionen osv. att fungera som *bärare* av modernitet, dvs. som delar i en moderniseringsprocess som skapat det moderna, i form av ett medialiserat samhälle.⁷² Men vad innebär egentligen begreppet medialisering? Vad betecknar en medialiserad värld?

Livsvärldens medialisering

En inledande begreppsutredning av medialiseringsbegreppet torde utgöra en lämplig startpunkt. Den svenske medieforskaren Kjell Nowak företar just en sådan utredning i sin artikel *Medier som materiell och mental miljö*.⁷³ I denna framträder en rad olika betydelser, eller innehåll, som kopplas till medialiseringen som begrepp. För det första så används termen för att beteckna massmediernas växande utbredning i avseende på de bilder och budskap dessa sprider. Men begreppet brukas också för att fånga den process vari medieindustrin kommer att inverka på allt fler förhållanden i samhällslivet, den stora

⁶⁹ Göran Sonesson *Bildsamhällets kultursemiotik: från mekanisk reproduktion till digital produktion*. [www.arthist.lu.se/kultsem/sonesson\(99-02-08\)](http://www.arthist.lu.se/kultsem/sonesson(99-02-08)).

⁷⁰ En historieskrivning över medieutvecklingen i en svensk kontext finner man i Jan Svenssons (1988) bok *Kommunikationshistoria: Om kommunikationsmiljön i Sverige under fem sekler*. Lund: Studentlitteratur.

⁷¹ Fredric Jameson ser tiden efter televisionens etablering och genomslag (60-talet) som en nyckelperiod i postmodernismens utveckling till ett mediasamhälle, till "the society of the spectacle". Se Fredric Jameson (1998) *Postmodernism and Consumer Society i The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London & New York: Verso.

⁷² Tanken på olika processer som bärare av modernitet har jag hämtat från Berger, Berger & Kellner (1974) och deras bok *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books. Här diskuteras de processer som de menar skapat det moderna samhället och de urskiljer två "primary carriers of modernity", vilka sammanfaller med den teknologiserade ekonomin och den institutionaliserade byråkratin. Till dessa primära bärare av modernitet identifierar de också två sekundära bärare, vars existens är kopplade till de primära: den moderna storstaden samt, just, massmediernas utbredning och spridning i livsvärlden.

⁷³ Kjell Nowak (1996) *Medier som materiell och mental miljö i Medierna i samhället: Igår, idag i morgon*. (red.) Ulla Carlsson. Göteborg: Nordicom.

betydelse medierna som industri har på ekonomin, politiken, kulturen, utbildningen och så vidare. Medialisering kan dock också innebära att allt fler ting fungerar som medier, att det till föremålets bruksvärde kopplas ett värde som stammar från deras egenskap att fungera som tecken i en kommunikationsprocess. Slutligen menar Nowak att medialiseringen kan beteckna den process vari det sociala samspelet i allt högre utsträckning kommit att knutas till medieanvändningen, genom telefonen, e-posten etc.⁷⁴

Utifrån denna begreppsutredning framgår det att en värld präglad av sådana karakteristika möjliggör en rad olika former av interaktioner. John B. Thompson benär ut tre olika former av mänsklig interaktion, varav två uppkommer som ett svar på just massmediernas uppkomst och dess i förlängningen resulterande medialisering.⁷⁵ Över evinnerlig, apparatfri tid torde människan varit involverad i den interaktion som sker "face-to-face", vilken sker i en kontext av samvaro, de i dialogen ingående parterna delar ett spatialt och temporalt referenssystem, denna interaktionsform liknar den interaktionsform jag beskrivit som utgörande förmodernitetens enda, egentliga, interaktion. Denna form av interaktionen kännetecknas av sin dialogiska karaktär vari avsändandet och mottagandet av symboliskt material, kanske främst i form av talat språk, skiftar. Den apparatfria interaktionen har dock kompletterats med två apparatberoende dito, vilka Thompson benämner som *medierad* samt *kvasi-medierad* interaktion. Den förra karakteriseras också den genom sin dialogiska karaktär, skillnaden är att de i dialogen ingående parterna inte delar ett spatialt och temporalt sammanhang. Interaktionen blir därmed avhängig ett tekniskt medium som möjliggör sändning och mottagande av symboler och språk över tid och rum, exempel på sådana medier är brevet, telefonen och e-posten. Den medierade kvasi-interaktionen i sin tur betraktar Thompson som en social relation som etableras via massmedia. I exempel ett och två är deltagarna i interaktionen orienterade mot specifika andra men i kvasi-interaktionen produceras det kommunikativa innehållet för ett oändligt antal mottagare, inte heller är denna kommunikationsform dialogisk till sin karaktär utan är i strikt mening monologisk. I ett medialiserat samhälle existerar dessa interaktionsformer sida vid sida, vilket kommit Thompson att benämna interaktionens karakteristika i moderniteten som utgörande en interaktionsmix, där olika interaktioner flyter in och ut ur varandra.

Medialiseringen, och de påföljande förändringarna av interaktionsformerna, mest signifikanta konsekvens för subjektets möte med det utanförliggande torde röra den förskjutning av erfarenheten som medialiseringen potentiellt åstadkommer. Erfarenheten i en medialiserad livsvärld knyts i stor utsträckning till olika former av medierad kommunikation. En mediering som förbinder subjektet, i egenskap av medieanvändare, med en utanförliggande erfarenhet varmed detta inte har någon direkt oförmedlad tillgång. Apparaten, med sin förmedlingspotential, åstadkommer en situation där en tidigare frånvaro blir närvarande genom att den synliggör en tidigare osynlig värld och gör den till en del av subjektets varseblivbara livsvärld.

Ett sätt att begreppsliggöra denna förskjutning av erfarenheten är att, som Ulf Hannerz, betrakta samhället som en samling situationer.⁷⁶ Jag vill dock byta ut termen situation

⁷⁴ Medialiseringen som begrepp ligger nära estetiseringens dito. En av de betydelser som Mike Featherstone definierar som tillhörande estetiseringsbegreppet är: flödet av tecken och bilder som genomsyrar det vardagliga livet. Denna definition sammanfaller, i det närmaste, med Nowaks beskrivning av medialiseringen som en process som betecknar massmediernas växande spridning av bilder och budskap. Av dessa, i denna mening, synonyma begrepp föredrar jag egentligen estetiseringen som begrepp, eftersom man i användningen av medialiseringsbegreppet lätt missar de bilder som inte sprids i det som till vardags sammankopplas med mediemiljön. Arkitektur, annonstavlor, förpackningar, kläder osv. fungerar också de som cirkulationskanaler för bildens spridning. När jag framöver ändock använder mig av medialiseringsbegreppet innefattar termen således också denna aspekt. Se Mike Featherstone (1994) *Vardagslivets estetisering i Kultur, kropp och konsumtion*. Stockholm/Stehag: Symposion.

⁷⁵ John B. Thompson (1994) *Social Theory and the Media* i *Communication Theory Today* (red) David Crowley & David Mitchell. Cambridge & Oxford: Polity Press.

⁷⁶ Ulf Hannerz (1982) *Delkulturerna och helheten kulturanalysen i Kultur och medvetande: En tvärvetenskaplig analys* (red.) Ulf Hannerz, Rita Liljeström, Orvar Löfgren. Angered: Akademilitteratur.

mot begreppet erfarenhet, då jag tycker att detta begrepp bättre fångar kärnan i min problematik. Den möjliga förmoderna livsvärld jag tidigare tecknade kännetecknas av att antalet möjliga erfarenheter är litet, medan en modern livsvärld kännetecknas av motsatsen: i en sådan komplicerad livsvärld är antalet olika erfarenheter, potentiellt, mycket stort. Denna signifikanta skillnad hör i min mening samman med att den förmoderna erfarenheten framstår som oförmedlad medan den moderna erfarenheten både kan framstå som sådan och som förmedlad. Ett liknande perspektiv ger också Hannerz uttryck för då han diskuterar två olika sorters situationer, som han betraktar som grundmaterial för två olika former av medvetandebygge.⁷⁷ Dels situationer som möjliggör *medvetandebygge genom perspektiv*: detta medvetande bygger på erfarenheter som individen gjort på egen hand, utifrån det perspektiv som dennes placering i samhällstrukturen ger henne ser saker och ting olika ut. Denna, närmast arkaiska, erfarenhet har i och med moderniteten kompletterats med ett *medvetandebygge genom budskap*: erfarenheter i andra hand, vilka förmedlas till individen via medierna. I analogi med Hannerz och dennes tvästäliga medvetandebygge kan man tillföra Edmund Dahlström analytiska dikotomisering mellan två kulturformer.⁷⁸ Dels en *vardaglig* kultur som människor bygger upp, och är bärare av, i sitt vardagsliv och dels en *presenterad* kultur som kommer människan till del utifrån i egenskap av en strukturell påverkan, varav den viktigaste komponenten Dahlström identifierar med massmedierna, i form av en kulturindustri.

3.2 Mead och Merleau-Ponty i apparatverklighetens tidevarv

Det är dags att placera Mead och Merleau-Ponty i en tid präglad av apparatens förmedlingspotential; direkta och förmedlade erfarenheter etc. Jag inleder med Merleau-Ponty och hur livsvärldsbegreppet framstår i relation till medialiseringen. För att därefter studera relationen mellan kropp, decentrering och apparat, en relation utifrån vilken jag identifierar specifika problem som uppenbarar sig i moderniteten: en splittring av enheten i kroppens varseblivningsapparat; hur bildkonsumtion kan förstås som en reducering av erfarenheten och som upprättande en distans mellan subjektet och livsvärlden, samt också innebära en splittring mellan erfarenheten och handlingen. I relation till Mead diskuterar jag om det går att komplettera den konkreta och generaliserade andre med en medialiserad dito. Därefter betraktar jag hur den attitydövertagande processen kan tänkas gå till i en interaktionsmix där denna medialiserade andre ingår. Jag avslutar med att lyfta fram två problem jag identifierat med den generaliserade andre i relation till en medialiserad livsvärld: i form av en pluralisering av livsvärlden samt den objektiva kulturens accelererande tillväxt.

3.2.1 Merleau-Ponty

Hur kan medialiseringen begrepliggöras utifrån ett livsvärldsperspektiv? I kapitel två beskrev jag livsvärlden som bestående av två led: som levd erfarenhet och som objektivt överskridande denna erfarenhet. Som jag försökt visa med hjälp av Benjamin så framträder denna livsvärld ingalunda som statisk genom historien. Förändringar i ettdera ledet förändrar också det andra, och därmed livsvärlden som helhet. Hitintills har jag koncentrerat mig på förändringar av den objektiva polen, apparatens utveckling och dess potentiella inverkan på en historiskt betingad varseblivning. Apparaten har jag lokaliserat som det historiens subjekt som framtvingat en förmedlad värld, och tillika en förmedlad

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Edmund Dahlström (1982) *Kan sociologin förtöja kulturanalysen i Kultur och medvetande: En tvärvetenskaplig analys* (red.) Ulf Hannerz, Rita Liljeström, Orvar Löfgren. Angered: Akademitratur. Med kultur avser Dahlström, i sammanhanget, de mönster av föreställningar (kunskaper, normer, värderingar) som människor bär på i sitt dagliga liv och som de (medvetet eller omedvetet) gemensamt delar; språk utgör ett typexempel på kultur.

erfarenhet av denna. Men denna modernitet, med den förmedlingspotential som medialiseringen framburit, existerar som reell erfarenhet först då ett subjekt brukar och levandegör den potential som finns inbyggd i apparaten. Först då är livsvärldsbegreppet i relation till ett medialiserat sammanhang utfyllt: en medieteknisk infrastruktur, som möjliggör världens utställbarhet, som existerar oberoende av det enskilda subjektet *samt* ett enskilt subjekt som använder denna förmedlingspotential, med dess historiskt betingande varseblivning, som ett fönster mot en varseblivbar värld.

Decentrering – kropp och apparat

Hur förutsättningarna för decentreringen ser ut i en livsvärld präglad av apparatens existens har jag tidigare diskuterat – den direkta erfarenheten har kompletteras med en förmedlad dito varigenom det uppstår nya former för interaktion, exempelvis medierad kvasi-interaktion. Nu tänker jag dock specificera frågan om decentreringens möjligheter utifrån det kroppsliga perspektiv som Merleau-Ponty så starkt betonar. Vilket samtidigt innebär att jag får möjlighet att pröva Merleau-Pontys teoretiska tillämplighet på en modern livsvärld.

Vad händer med Merleau-Pontys teori i mötet med moderniteten, en teori som så starkt betonar kroppen som dialogiskt verktyg, som förbindelseled mellan subjektet och världen. Visar sig teorin vara felaktig och otillämpbar i mötet med en empirisk värld som genom förmedlingen specificerar mötet i avförkroppsligad riktning? Nej, menar jag. Min negering av Merleau-Pontys teori som felaktig och otillämpbar förgrenar sig i tre riktningar. För det första: den mer abstrakta, medierade, interaktionen har inte ersatt den kommunikation som sker via kroppen som medium, endast kompletterat denna. För det andra så ingår det en implicit premiss i min framställning av apparaten som är direkt hämtad från Merleau-Ponty: apparaten i dess olika former – filmkameran, tvapparaten, datorn etc. – skall inte främst betraktas som objekt i livsvärlden, utan som instrument varmed vi upplever livsvärlden. Exempelvis: tvapparaten i mitt vardagsrum är inte, främst, ett objekt i rummet utan en öppning med bäring ut ur detta rum, varigenom jag tar del av livsvärlden i medialiserad form. Apparaten är ett instrument som förmedlar en utställbar värld varemot jag som varseblivande subjekt decentrerar mig. Merleau-Ponty menar således inte att det mänskliga subjektet är absolut bundet vid de begränsningar som den egna kroppen utgör. Med hjälp av olika instrument kan hon utvidga sitt vara-i-världen: genom bruket av olika medietekniker kan subjektet utsträcka, eller utvidga, sin kroppslighet i tid och rum.⁷⁹ Merleau-Ponty själv exemplifierar den process varigenom människan inkorporerar olika objekt med sin kropp genom att bl.a. analysera ”den blindes käpp”⁸⁰. För det tredje, slutligen: som jag tidigare diskuterat kan det ändå hävdas att den moderna människan lever i en alltmer avförkroppsligad tillvaro. Men detta diskvalificerar inte Merleau-Pontys teori om kroppen som brukbar, tvärtom kan diskrepansen mellan den starka betoningen av människans förkroppsligande vara och de avförkroppsligade förutsättningarna för mötet som moderniseringen skapar, visa just på vad som är specifikt och karakteristiskt för mötet i moderniteten.

⁷⁹ Ett liknande perspektiv presenterades av Marshall McLuhan på 1960-talet: ”Under de mekanistiska epokerna hade vi byggt ut våra kroppar i rummet. I dag, efter mer än ett sekel med elektroteknik, har vi sträckt ut själva det centrala nervsystemet till att famna hela jorden”. Se Marshall McLuhan (1967) *Media: Människans utbyggnader* (s.11). Stockholm: Pan/Norstedts. McLuhan är också intressant i relation till Walter Benjamin då Joshua Meyrowitz menar att de båda förenas i ett intresse där huvudvikten ligger på hur medierna förändrar människans interaktioner, och inte på vad dessa medier innehåller. Se Joshua Meyrowitz (1994) *Medium Theory: Communication Theory Today*. (red) David Crowley & David Mitchell. Cambridge & Oxford: Polity Press.

⁸⁰ Arne Grön skriver, med Merleau-Ponty som utgångspunkt: ”Den blindes käpp är inte ett objekt bland andra; den har tvärtom blivit en del av hans förmåga att orientera sig. Den är inte längre ett objekt den blinde varseblir, utan ett instrument som han varseblir med”. Arne Grön (1995) *Merleau-Ponty: Kroppslighet och historia* (s.330) i *Vår tids filosofi: Engagemang och förståelse – tysk och fransk filosofi*. (red.) Poul Lubcke. Stockholm: Forum.

Kropp, varseblivning och modernitet – en splittrad erfarenhet

Diskrepansen mellan det som betecknar människans förkroppsligade vara i förmoderniteten och det icke-förkroppsligade vara, som ur vissa aspekter, kännetecknar moderniteten rör ytterligare en diskrepans eller splittring av vad jag kallar "varseblivningsapparatens enhet". En splittring som i sig specificerar subjektets relation till dess livsvärld.

I den direkta sinnesupplevelsen av världen fungerar kroppens hela varseblivningsapparat som öppning mot omvärlden. I denna erfarenhet där kroppen, så att säga, står i en direkt oförmedlad relation till ett skeende eller ting kan den inkarnerade personen använda alla sina till buds stående sinnen för att erfara, tolka och försöka förstå omvärlden. Inför exempelvis en skulptur kan jag som kroppssubjekt genom blicken skapa mig en bild av dess visuella karakteristika, men jag kan också genom min taktila närvaro känna med fingrarna för att uppleva dess textur och struktur. Och med mina ben kan jag vandra runt skulpturen för att därigenom skapa mig en uppfattning om objektet som tredimensionellt föremål; jag kan knacka på den för att höra det ljud den ger ifrån sig; med tungan kan jag ta del av dess smak, om jag så önskar. Via denna enhet i sinneserfarenheten – där perceptionsapparatens alla sinnen samverkar – kan jag använda mig av det ena sinnet för att konsolidera eller förkasta vad ett annat säger mig: via blicken kan jag ana en gräng i skulpturens yta, en visuell upplevelse vars riktighet kan kontrolleras genom att jag sträcker ut handen och rör vid föremålet. I relation till en bild av nämnda föremål utgör inte längre hela min kropps varseblivningsapparat gränssyta mot föremålet utan denna är reducerad till att utgöras av blicken allena. Jag befinner mig inte längre i ett sammanhang, jag betraktar ett. Denna visuella relation innebär att jag inte längre kan kontrollera det ena sinnesintrycket med hjälp av ett annat, i relation till bilden har jag att förlita mig på den visuella perceptionen. Den visuellt medierade relationen innebär således att den potentiella frihet jag som förkroppsligad person har att vandra runt och välja min egen väg bland tingen reduceras – å andra sidan reduceras också risken att statyn skall falla över mig, den taktila världen är, på gott och ont, en farlig plats.

Genom uppluckringen av sinnesintryckens enhet öppnas nya domäner för erfarenheten, främst genom att världens visuella dimensioner frigörs från dess taktila förankring och kommer mottagaren till mötes som avbild. Men i och med att den moderna människan i hög grad får sin kunskap om världen förmedlad i denna form så innebär detta samtidigt att denna kunskap är formulerad utifrån perspektiv hon inte själv valt – ett medvetandebygge genom budskap ersätter delvis ett medvetandebygge genom perspektiv. I en situation där människan deltar med "hela" sin kropp är människan potentiellt medskapare av sin egen erfarenhet av världen men i relation till bilden försvinner denna potentiella möjlighet, erfarenheten begränsas till att genom blicken ta del av någon annans skapelse. De bilder apparaten förmedlar sker dock inte bara utifrån någon annans perspektiv, de är också resultatet av en konstruktiv teknik som också den formar erfarenheten av världen. Medieteknikerna konstruerar de förmedlade erfarenheterna genom att det i dem som tekniker finns inbyggda möjligheter och begränsningar för vad som låter sig visas, och hur. Apparatens förmedlingar är inte genomskinliga, den fungerar, i strikt mening, inte som ett fönster mot omvärlden utan som ett filter mellan subjektet och världen som sorterar fram vissa sätt att se på världen, och filtrerar bort andra.⁸¹ Kanske är det därmed så att våra erfarenheter och vår kunskap

⁸¹ Denna konstruktiva praktik kan exemplifieras genom stillbildskameran. Den utgör ingen passiv återspeglings teknik utan fungerar som en aktiv agent som organiserar och kategoriserar det sammanhang som framträder inför dess lens. Exempelvis genom det linjeperspektiv den premierar, men också utifrån utsnitt, vinkel, exponering, optik kan kamerans ontologiska och epistemologiska status som verktyg för realistisk och objektiv verklighetsåtergivning ifrågasättas. Carolyn M. Bloomer lyfter fram denna problematik

om världen i ökande grad har sin grund i perspektiv vi inte själva valt. Perspektiv som dessutom är resultatet av en konstruktiv teknik som organiserar och konstruerar själva det perspektiv den förmedlar.

Reducerad och distanserad erfarenhet

Utifrån den starka vikt Merleau-Ponty lägger vid varseblivningsapparatusens enhet i mötet mellan subjektet och livsvärlden blir det också möjligt att formulera en kritik av ett påstående jag tidigare framfört: Apparaten breddar och ökar, genom förmedlingspotentialen, decentreringsmöjligheter och därmed det perciperande subjektets erfarenheter. Tvärtom detta påstående skulle man istället kunna hävda att mediernas förmedlingar reducerar den mänskliga erfarenheten genom att den bild dessa medierar endast riktar sig till ett sinne: blicken, vilken premieras på bekostnad av de andra. Denna process kan benämnas som blickens, eller det visuella, hegemoni: i den mänskliga erfarenheten kommer blicken att betonas framför andra sinnen.⁸² Den kritik som utgår från en betoning av varseblivningsapparatusens enhet kan också breddas för att användas i en vidare kulturkritik av det moderna samhället. I *Into the image* företar Kevin Robbins just en sådan kritik.⁸³

Utvecklingen av de visuella medieteknikerna, med dess teknologiskt medierade blick, ser Robins som en specifikt modern strategi för att upprätta en distans mellan subjektet och den värld vari detta befinner sig. En metod som sätter det moderna subjektet i kontakt med en värld hon inte kan ta på, komma i kontakt med utöver den relation som blicken upprättar. Men kanske viktigare är att inte heller världen kan nå subjektet, med sina taktiska kvaliteter. Robins skriver:

Technologies function to mediate, to defer, even to substitute for, interaction with the world. We use them to avoid contact with the world and its reality. Through contact we risk feeling the world as alien; through the sense of touch we risk exposure to its chaotic or catastrophic nature. The aversion to touch is, Serge Moscovici argues, primitively rooted in human culture, and is associated with the idea of contagion and contamination.⁸⁴

Robins tycks mena att människans utveckling av den visuella medietekniken kan kopplas till en rädsla för det okända samt en önskan om att distansera sig från världens smittospridande närhet. Robins betraktar således utvecklingen av de visuella medieteknikerna i ljuset av en ambition att etablera ett särskiljande membran mellan subjektet och världen, som en intention att resa en skyddande mellanvägg som hindrar subjekt och värld att nå varandra. Självt har jag problem med att förlika mig med den intention Robins läser in i utvecklingen, uppkomsten bakom medieteknikernas utveckling tror jag snarare skall ses som resultatet av en mångfald, sinsemellan splittrade, ambitioner och viljor: som resultatet av teknisk och konstnärlig experimentlust, som en vilja att tjäna pengar osv. Denna anmärkning till trots, Robins perspektiv, där den visuella upplevelsen betraktas som en regression av totalerfarenheten, är nyktert i ett sammanhang där mediernas visuella förmedlingspotential allt som oftast beskrivs som en progression av människans möjliga erfarenheter.

Erfarenhet och handling – en splittrad relation?

genom att koppla kameratekniken till det personliga pronomet "I": "the camera as an I". Se Carolyn M. Bloomer (1990) *Principles of Visual Perception*. London: The Herbert Press.

⁸² Anthony Synnot menar att vi lever i en visuell tid där synen har företräde framför andra sinnen: den moderna människan ser världen snarare än hör, känner eller smakar den. När vår tid blir allt mer visuell konsolideras synens hegemoni. Se Anthony Synnot (1993) *The Body Social: Symbolism, Self and Society* (1993). London & New York: Routledge.

⁸³ Kevin Robbins (1996) *Into the image: Culture and politics in the field of vision*. London: Routledge.

⁸⁴ Ibid:19.

Hur ser relationen mellan erfarenheten och handlingen ut i ett medialiserat sammanhang? Allt mer offentliggörs, görs visuellt tillgängligt via apparatens förmedling, men går det att handla i denna erfarna offentlighet. Som framgick i kapitel två så betraktar Merleau-Ponty erfarenheten och handlingen som centrala då världen och subjekten föder varandra genom dessa: genom erfarenheten når världen människan, och genom handlingen blir världen nådd av människan. Kanske är det så att denna relation problematiseras genom modernitetens uppluckring och splittring av sinnesapparatens enhet. När människans erfarenheter ökar i omfång innebär inte detta per automatik att hennes handlingspotential ökar i samma utsträckning. De erfarenheter av världen människan gör i avtaktaliserad form via apparatens förmedling kan hon inte bemöta med taktila, kroppsliga handlingar i sin omedelbart givna materiella livsvärld. Det innebär i så fall att en del av människans erfarenheter stammar från en plats vari hon inte har någon möjlighet att handla, och att hennes handlingar inte gör något avtryck på den plats varifrån hon gör vissa av sina erfarenheter.⁸⁵ Denna splittring är kanske i sig inget problem, men den torde bli problematisk om relationen förskjuts i så hög grad att den enskilda människan upplever att hon inte har någon handlingspotential i den värld vari hon gör sina erfarenheter. Kan medialiseringens "överskott" på erfarenheter leda till vanmakt?

3.2.2 Mead

I relation till Merleau-Ponty behandlade jag relationen mellan dennes dialogiska verktyg och dennes samtalspartner: den mellan kroppen och livsvärlden. Nu när turen kommit till att behandla Mead i relation till medialiseringen sker dock en liten förskjutning. Här fokuserar jag inte på dennes dialogiska verktyg, gesten, utan främst på jagets dialogiska motpart, den andre, i relation till Meads begrepp *attitydövertagande* och den *generaliserade andre*. Vad händer med den andre i relation till medialiseringen av livsvärlden? Vem är denne? Hur kan attitydövertagandet gå till i en livsvärld som karakteriseras av dess interaktionsmix? Hur gestaltar sig den generaliserade andre i en medialiserad livsvärld? Växer den?

Den medialiserade andre

Den andre har jag tidigare utifrån Mead specificerat som konkret eller generell, men i relation till en livsvärld märkt av medialiseringens karakteristika framträder ytterligare en annan den andre, vilken kan benämnas som den *medialiserade andre*. Den medialiserade andre sammanfaller varken med den konkreta andre eller med den generaliserade andre, men kan anta båda formerna. Den medialiserade andre kan dels framstå som en konkret och specifik person som handlar i specifika sammanhang. Ungefär som i tvserien *Skärgårdsdoktorn* där den specifike doktorn, spelad av Samuel Fröler, lappar ihop specifika sjuka på en lika specifik skärgårdsö. Men den medialiserade andre kan också förstås i ljuset av den generaliserade andre. Den senare uppkommer, som framkommit i kapitel två, genom en abstrahering utifrån de sammanhang vari individen konverserar med konkreta andra. Tidigare har jag också använt ordet "man" för att beskriva vad som avses. För att återvända till exemplet ovan: *Skärgårdsdoktorn* som specifik doktor kan tillsammans med en mängd andra medialiserade doktorer komma att resultera i en generaliserad doktor i medialiserad form. Utifrån alla de otaliga doktorer i konkret medialiserad form jag mött genom olika medier – Doktor Ross i *Cityakuten*; Hawkeye i *MASH* etc. – har jag generaliserat fram en generaliserad doktor som ljuder i mitt öra då

⁸⁵ Som framkommer så rör jag mig här med ett mycket enkelt och snävt handlingsbegrepp, där jag endast intresserar mig för den kroppsligen förankrade handlingen i relation till en specifik erfarenhet. Det finns många andra sätt att handla på, exempelvis så kan jag göra erfarenheter via medier som upprör mig och handla via "ombud", exempelvis via Amnesty eller Greenpeace, som ett svar på denna upprördhet.

och då. Exempelvis i form av "man skall inte bada när man ätit", "man skall äta ett äpple om dagen", "man skall inte knarka".

Attitydövertagande och interaktionsmix

Länge har jag brottats med frågan om, och i så fall hur, den medialiserade andre kan involveras i den attitydövertagande process Mead fäster så stor vikt vid, den process där mening, språk och attityder överförs från den andre till det enskilda subjektet. En möjlig lösning på hur den medialiserade andre kan ingå i en sådan attitydöverföring kom till mig via ett självupplevt exempel: I gymnasieåldern hyste jag en stor beundran över Steve McQueens frisyr, en frisyr jag tog del av i medialiserad form via olika filmer jag såg på tv. McQueen i form av den medialiserade andre väckte en önskan hos mig att också jag en dag skulle bli bärare av denna frisyr. Med en frisör som mellanled beviljades jag, i relativa mått, denna önskan. Någon tid senare utbrast min filosofilärare: "Du ser ut som Steve McQueen i håret." Detta, något banala, exempel menar jag är instruktivt i en analys av hur den attitydövertagande processen kan tänkas gå till i en medialiserad livsvärld, med dess interaktionsmix, oförmedlade och förmedlade erfarenheter osv.

I kapitel ett förklarade jag den attitydövertagande processen som resultatet av en treställig relation: 1) en individs stimuli (eller gest); 2) en respons (gest) av den varemot stimuli riktats och slutligen 3) en respons (gest) från den individ som initierade den ursprungliga gesten. I läsningen av Mead framtonar en situation där samma person både initierar och konsoliderar attitydtagandet: stimulera den andre till en respons och sedan konsoliderar (förstärker, avslutar) denna respons genom att i sin tur respondera i positiva eller negativa ordalag på den andres respons. Men utifrån mitt exempel ovan framkommer följande bild: i relation till interaktion med medier är det inte samma person som initierar responsen som sedan konsoliderar eller svarar på den, läst som McQueen är i sin monologiska relation till mig. Kanske är det så att medier, i form av den medialiserade andre, är bra på att stimulera attityder men är sämre på att ge något gensvar, respondera erkännande om individen svarar upp mot den stimulerade attityden. Om vi nu för in McQueen, mig själv och filosofiläraren i den treställiga relationen så framkommer följande dynamik: 1) McQueen: "Skaffa min frisyr!"; 2) Niklas: skaffar sig McQueens frisyr; 3) Filosofiläraren: "Du ser ut som Steve McQueen i håret."

Denna erfarenhet är specifikt modern då den förutsätter de karakteristiska drag jag kopplat till den livsvärld jag benämnt som medialiserad. Steve McQueens frisyr tog jag del av genom en medierad kvasi-interaktion som möjliggjordes genom apparatens förmedling, ett möte som för min del resulterade i en ny frisyr som kommenterades av en person "face-to-face". Utifrån detta exempel, med dess interaktionsmix, kan vi således återigen se hur de förändringar av "kroppsligheten" som moderniteten driver fram förändrar väsentliga aspekter av människans interaktionsmönster, och därmed också nyckelbegrepp i Meads teori, som diskussionen om attitydövertagandet visat.

Pluralisering, objektiv kultur och den generaliserade andre

Den generaliserade andre har jag tidigare beskrivit som det "man" som gör sig påmint som imperativ, som en instans som i olika situationer uttrycker uppmaningar i form av: "man skall inte", "man gör så och så", "man menar att". I utvidgad form innebär den generaliserade andre det samhälle vars uppmaningar ligger bakom detta "man", ett samhälle den enskilde internaliserar i form av ett attityd- och regelsystem och som tillika, enligt Mead, skänker subjektet dess upplevelse av att utgöra ett enhetligt jag, han skriver:

The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called "the generalized other." The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community".⁸⁶

Men är det i ett medialiserat samhälle möjligt att internalisera den generaliserade andre? Jag vet inte, men processen torde åtminstone problematiseras i relation till ett samhälle som kännetecknas av att oförmedlade erfarenheter existerar sida vid sida med förmedlade, där en presenterad kultur existerar parallellt med en vardaglig och vari medvetandebygge sker genom både perspektiv och genom budskap etc. Jag hävdar att en förskjutning i "kroppsligheten", genom apparatens förmedling, problematiserar möjligheten för den enskilde att internalisera den generaliserade andre i form av *hela* samhällets normsystem. Denna problematisering tänker jag diskutera i relation till den pluralisering av livsvärldar som medierna bidrar till samt i relation till vad Georg Simmel utpekar som "kulturens tragedi", där den objektiva kulturen växer på den subjektiva kulturens bekostnad.

En pluralisering av livsvärlden innebär att olika erfarenheter relateras till olika, ibland disparata, världar – världar som skiljer sig åt i sina meningsskapande praktiker, i sina attityder, värderingar, stilar etc.⁸⁷ Att denna pluralisering av det moderna livet har konsekvenser för medvetandet och jaget framstår nästan som en plattityd utifrån det perspektiv Mead och Merleau-Ponty representerar. Jag har egentligen också genom två exempel – de som utgick från Møllevången och Steve McQueen – redan, i empiriska ordalag, beskrivit denna process. I relation till exemplet från Møllevången så aktualiserades min nationella identitet i relation till en annan livsvärld än den jag var van vid; och Steve McQueens frisyr mötte jag i medialiserad form i en livsvärld fjärran från min egen. Berger et al framhäver karaktären i just dessa två erfarenheter som de moderna per se: erfarenheten av det urbana livet samt erfarenheter i medialiserad form.⁸⁸ Staden, menar de, är en mötesplats för olika människor, grupper och disparata världar; men urbaniseringen inskränker sig inte till stadens gränser, genom massmediernas förmedlingspotential sker en "urbanisering av medvetandet" också hos dem som befinner sig utanför dess rumsliga gränser.⁸⁹

Pluraliseringen är således kopplad till en situation där individen översköjs av information och olika erfarenheter, både i direkt och förmedlad form; ofta i form av representationer där olika erfarenheter och värden framstår som disparata och kontrasterande: i *en* livsvärld råder ett specifikt värdesystem, men i en annan råder ett som går stick i stäv med det första. Berger et al menar att de kontraster som differentieringen skapar resulterar i att den moderna individen kommer att uppfatta alla strukturer som opålitliga och relativa, utifrån motstridiga värdesystem relativiserar hon dem alla. Denna pluralisering med tillhörande relativisering torde också höra samman med den *reflexivitet* som många menar är ett bestämmande drag i den moderna identiteten.⁹⁰ En reflexivitet som kan ses mot bakgrund av de många och *olikartade* erfarenheter som staden och medialiseringen bidrar med, och som resulterar i ett ökat "bakgrundsvetande".⁹¹ Ett vetande som individen sedan kan inkorporera i en reflexiv vändning gentemot det egna livet. Med vars hjälp hon kan tematisera, problematisera och ifrågasätta sig själv, och de normer, värderingar och attityder som existerar och florerar i hennes livsvärld i form av den generaliserade andre.

Där Mead tycks prata om ett "man", tycks det utifrån ett modernt livsvärldsperspektiv nödvändigt att pluralisera detta enda "man" till en hel grupp; där en säger att "*man* skall"

⁸⁶ Mead, 1967:154.

⁸⁷ Berger, Berger & Kellner 1974.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Se exempelvis Thomas Ziehes (1986) *Inför avmystifieringen av världen. Ungdom och kulturell modernisering i Postmoderna tider*. (red.) Löfgren & Molander. Stockholm: Almqvist & Aksell.

⁹¹ Ibid.

medan en annan säger att "man skall inte". Kanske skall *den* generaliserade andre ersättas med *de* generaliserade andra. Utifrån denna pluralisering, om jag har rätt, av den generaliserade andre känns det legitimt att ifrågasätta om det är möjligt att internalisera hela samhällets attitydsystem. Kanske är det också så att individen genom en internalisering av olika perspektiv ändå kan uppleva sig som ett enhetligt jag; om nu detta enhetliga jag är eftersträvansvärt i sig. Internaliseringen av olika perspektiv torde också kunna leda fram till *en* generaliserad andre med överhöghet: ett dominerande "man" som innehar hegemoni. Eller leder en internalisering av den generaliserade andre i plural helt enkelt till ett pluraliserat jag, i motsats till den "unity of self" Mead talar om, och värderar så högt.

Ovan har jag ifrågasatt den generaliserade andre utifrån ett pluraliseringsperspektiv, en formulering av en kritik av begreppet kan också ske genom att betrakta Simmels begreppspär "objektiv" och "subjektiv" kultur i relation till en modern livsvärld, präglad av dess medialisering. I *Storstäderna och det andliga livet* skriver Simmel:

Den moderna kulturens utveckling karakteriseras av, att det man kan kalla den objektiva anden betonas på den subjektiva andens bekostnad. I språket och i rättssystemet, i produktionstekniken och i konsten, i vetenskapen och i hemmiljöns föremål förkroppsligas en kvantitativ ande, vars dagliga tillväxt bara mycket ofullständigt och med en ökande eftersläpning följs av subjektets andliga utveckling.⁹²

Begreppet "anden" kan i citatet ersättas med begreppet "kulturen", då dessa begrepp utgör synonymer för Simmel. Kulturen skall också hos Simmel förstås i en bestämd betydelse, varför jag tagit hjälp av Joachim Israel med att definiera denna.⁹³ Israel definierar Simmels kulturbegrepp som innehållande tre komponenter. 1) Världen av objekt: dels "materiella kulturprodukter" (möbler, verktyg, böcker etc.) och dels "andliga kulturprodukter" (språk, vetenskap, religion och rätt). 2) Den process genom vilken de materiella och andliga kulturprodukterna framställs. 3) Den process varigenom det enskilda subjektet tillägnar sig kulturens produkter, anskaffar kunskap och bildning – varigenom subjektet blir "kultiverat". Den objektiva kulturen utgörs av alla de materiella och andliga kulturprodukter som kulturen som helhet tillhandahåller medan den subjektiva kulturen utgörs av den kultur som varje enskilt subjekt kan inkorporera i sitt eget jag.

Den generaliserade andre kan, menar jag, ses i ljuset av denna objektiva kultur, den utfyller inte begreppet men kan sägas utgöra en viktig komponent i denna – främst i relation till vad Simmel benämner som andliga kulturprodukter. Likaså kan den sociala interaktionen varigenom subjektet internaliserar den generaliserade andre för att uppkomma som ett konsoliderat jag, liknas vid den process där subjektet tillägnar sig kulturen och uppkommer som kultiverad. Jag menar också att den process som Simmel beskriver som "kulturens tragedi" genom en analogi kan belysa det enskilda subjektets relation till den generaliserade andre i moderniteten.

Kulturens tragedi avser en diskrepans mellan den objektiva och subjektiva kulturen.⁹⁴ En diskrepans som innebär att den objektiva kulturen växer i en sådan omfattning att den enskilda individen endast kan ta till sig en del av den objektiva kulturen och transformera den till subjektiv dito. Den primära scenen för denna diskrepans lokaliserar Simmel i storstaden:

... storstäderna utgör den scen där denna kultur, som växer ut över allt som är personligt, framträder. I byggnader och läroanstalter, i den rumsbesegrande teknikens under och bekvämligheter, i det kollektiva livets former och i statens synliga institutioner finns en så

⁹² Georg Simmel (1981) *Storstäderna och det andliga livet* i *Hur är samhället möjligt och andra essäer* (s.220). Göteborg: Korpen.

⁹³ Joachim Israel (1968) *Alienation från Marx till modern sociologi: En makrosociologisk studie*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

⁹⁴ Ibid.

överväldigande mängs kristalliserad, avpersonifierad ande, att personligheten så att säga inte kan hålla stånd mot detta.⁹⁵

Simmel lokaliserar således upphovet till diskrepansen mellan den objektiva och subjektiva kulturen till storstaden, men genom den "urbaniseringen av medvetandet" som medierna bidrar till menar jag att ännu en analogi är berättigad. Diskrepansen mellan den objektiva och subjektiva kulturen som tydliggörs i storstaden kan liknas vid den process varigenom det uppkommer en diskrepans mellan det enskilda subjektet och den generaliserade andre genom medialiseringen – medierna utgör då istället den scen "där denna kultur [den generaliserade andre] ... växer ut över allt som är personligt". Simmels individ får problem med att *kultivera* sig då den objektiva kulturen växer medan Meads individ får problem med att *konsolidera* sig då den generaliserade andre växer.

I relation till pluraliseringen försvåras den enskildes internalisering av den generaliserade andre genom existensen av olika "man" som relativiserar och ifrågasätter samhällets normer, regler och attityder som emanerande ur en given generaliserad andre. I relation till en objektivt växande kultur problematiseras istället internaliseringen av den generaliserade andre genom att denna i sin tillväxt blir så stor att den helt enkelt får plats i det enskilda jaget.

3.3 Sammanfattning och avslutning

Inledningsvis hävdade jag att formerna för jagets möte med livsvärlden och den andre är historiskt betingade, en betingning jag lyft fram i relation till medieteknikens utveckling och etablering. En utveckling som innebär en kvalitativ förskjutning av människans möjliga erfarenheter genom att hon genom apparatens förmedlingspotential kan ta del av en förmedlad bild av en värld varmed hon inte genom sin kropp är förbunden. Denna kvalitativa förskjutning fullföljs genom en kvantitativ, där cirkulationskanalernas accelererande spridning av bilder i livsvärlden resulterar i en medialisering av denna. Dessa två förskjutningar har skapat ett sammanhang vari förmedlade erfarenheter, en interaktionsmix, ett stort antal erfarenheter, medialiserad decentrering etc. har gjorts möjliga.

Utifrån Merleau-Ponty har jag sedan framhåvt den skillnad det innebär att decentrera sig som förkroppsligad kontra att företa denna utåtriktade rörelse i förmedlad form, i relation till bilden. I den förkroppsligade rörelsen kan subjektet potentiellt välja sitt perspektiv och använda alla sina till buds stående sinnen i sin erfarenhet. I bruket av bilder väljer någon annan perspektiv, och bildens själva konstruktionsprincip fungerar i sig som agent med ett specifikt perspektiv. Denna process beskrev jag också som en reducering av erfarenheten, som i förlängningen kan innebära att en distans mellan subjektet och livsvärlden etableras. Också relationen mellan erfarenheten och handlingen såg jag i ljuset av en distansering där denna relation potentiellt splittras: genom förmedlingen sammanfaller inte handlingen och erfarenheten nödvändigtvis i samma spatiala, och temporala, sammanhang. I relation till Mead diskuterade jag om karaktärer i förmedlad form kan komma att fungera som en komplettering av den konkreta och generaliserade andre, i form av den medialiserade andre och i så fall ingå i en interaktionsmix tillsammans med människor subjektet möter "face-to-face". Slutligen betraktade jag den generaliserade andre i ljuset av en pluralisering av livsvärlden samt i relation till en växande objektiv kultur.

Efter detta försök till en förankring av Mead och Merleau-Ponty i moderniteten är det framför allt en sak som slår mig: i hur stor utsträckning de förutsättningar och problem jag tyckt mig se i förutsättningarna för mötet i moderniteten tycks vara avhängiga en

⁹⁵ Simmel 1981:221.

förskjutning mellan två erfarenheter, från en förkroppsligad till en förmedlad. Tidigare när jag betraktat medialiseringen har jag sett den i ljuset av andra moderniseringsprocesser, och framför allt som en spridare av bilder som utifrån olika perspektiv inverkat på människans vardagsliv. Men jag har inte tidigare själv uppmärksammat vad som är specifikt i denna process, hur denna bygger på en förskjutning från en relation till en annan: *från* en relation som innehåller ett förkroppsligat subjekt med en intakt enhet i varseblivningsapparaten och en taktill livsvärld, *till* en relation mellan ett seende subjekt och en livsvärld i medialiserad form.

En annan sak som också slår mig när jag läser min egen beskrivning av Mead och Merleau-Ponty i medialiseringens tidevarv är jag framstår som en som förläst sig på Descartes. Som om jag i likhet med denne företagit ett "sönderdelandets projekt" vari jag splittrat enheten i varseblivningsapparaten, reducerat erfarenheten, distanserat subjektet från livsvärlden och slagit in en kil mellan erfarenheten och handlingen. Tanken infinner sig, att jag betraktar Descartes ontologi som en historieskrivning över människan i moderniteten, där jag framstår som en som drömande blickar tillbaka på en tid som karakteriserades av alltings enhet.

Nu förhåller det sig dock inte så. Utifrån Merleau-Ponty har jag diskuterat en reducering av perspektiv i relation till avförkroppsligen, med utgångspunkt i Mead har jag dock lyft fram en eventuell vidgning av perspektiv, i relation till en möjlig omvandling av den generaliserade andre till de generaliserade andra. En situation vari fler perspektiv tillåts existera sida vid sida, vilket torde innebära en positiv frihet för den enskilde, där denne potentiellt har att välja mellan olika sätt att förhålla sig till världen, och sig själv. Jag har ingen ambition att här ge en heltäckande bild av hur denna problematisering av den generaliserade andre inverkar på relationen mellan "I" och "me" men vill ändå ge ett, något spekulativt, förslag. När den generaliserade andre problematiseras, torde också "me" i form av den instans som kontrollerar "I" framstå som problematisk. Kanske leder detta till ett splittrat och ambivalent "me", som inte är säker på sin sak eftersom det internaliserat en pluralisering av olika kontrasterande normsystem och värderingar. Hur skall "me" i så fall kontrollera "I"? Får den spontanitet, aktivitet och utåtriktade rörelse som kännetecknar "I" större utrymme då "me" inte längre är säker på sin sak? Om man sedan kopplar denna eventuella slapphet hos "me" med de ökade möjligheter till decentrering som "I" får i medialiserad form framträder en intressant bild. Kanske förhåller det sig därmed så att "me" får allt svårare att kontrollera "I", samtidigt som dettas möjligheter till utåtriktad rörelse ökar. Kan moderniteten också förskjuta relationen mellan "I" och "me"?

4. AVSLUTNING

I inledningen nämnde jag, lite gnälligt, en frustration som en av orsakerna till detta arbete, en besvikelse över att jag inte tycktes kunna finna texter vari det skedde en pendling mellan dialogiskt betingade teoretiska resonemang kring jaget, och en tillämpning samt förankring av sådana teorier i specifika livsvärldar med konkreta förutsättningar. Denna frustration har berett mig mycket glädje och mening, då jag i denna text själv försökt sätta denna pendling i rörelse. En pendling där jag många gånger haft problem med att hålla balansen, och säkert trampat snett både här och där i texten.

I denna uppsats har jag pendlat mellan det mycket abstrakta och det mycket konkreta (mellan intersubjektiviteten och apparaten) och mellan närmast ontologiska frågor och det konkret historiska (mellan dialogen som jagets genesis och moderniteten). En rörelse vari, jag som sagt, säkert tappat balansen ibland. Men det är just i denna rörelse som jag upplever att både teorin och empirin kommer till sin "fulla rätt". Genom att stöta teorin mot empirin, det abstrakta mot det konkreta, och vice versa, skapas det en dynamik varigenom både teorin och empirin levandegörs och bli möjliga att problematisera och ifrågasätta. Med hjälp av moderniteten har jag kunnat ifrågasätta delar av Meads och Merleau-Pontys teorier, men utifrån dessa har jag också kunnat formulera en kritik av vissa förutsättningar i denna modernitet – en rörelse som uppstått just genom mitt försök att begreppsliggöra mötet som jagets genesis, och som en situation som obönhörligen är en händelse nedsänkt i historien.

Om jag i morgon ånyo skulle sätta mig ned och skriva en text i ett sociologiskt sammanhang är det återigen denna pendling jag skulle försöka sätta i rörelse. Jag skulle också omigen utgå från begreppen subjekt, intersubjektivitet och värld, men inte i relation till medialiseringen. Istället är det två andra begrepp jag har i tankarna. För det första ett som redan i denna uppsats kanske borde ha varit mer utvecklat, maktbegreppet. Detta begrepp skulle jag vilja undersöka dels i relation till Meads och Merleau-Pontys teorier, men också utifrån dessa teorier koppla maktens former till en specifik livsvärld, exempelvis: Hur gestaltar sig relationen mellan makt och intersubjektivitet i ett samhälle präglad av "kroppsfixering"? Men om jag verkligen skulle sätta mig ned och återigen skriva skulle det förmodligen vara ett annat begrepp jag skulle aktualisera: depressionen. Gärna då i relation till maktbegreppet.

Jag skulle således försöka sätta depressionen, som begrepp, erfarenhet och sjukdomstillstånd, i rörelse genom att koppla det till begreppen subjekt, intersubjektivitet och värld, kanske till och med utifrån en hypotes om goda och onda möten. Valet av detta begrepp hör samman med att det vore intressant att betrakta det kanske mest privatiserade och intimiserade sjukdomstillstånd som finns, i relation till någonting som ligger utanför det subjekt vari detta traditionellt centreras och lokaliseras: i intersubjektiviteten och i världen.

Samtidigt skulle ett sådant perspektiv visa att den diskussion jag fört om subjektet i denna uppsats har implikationer också utanför denna text, och alla andra texter. De svar man ger på frågan om vad som karakteriserar det mänskliga subjektet leder inte endast till konsekvenser i ett inomteoretiskt universum utan får signifikanta konsekvenser för andra sfärer i samhället och kulturen. Exempelvis då i relation till hur synen på subjektet genomsyrar olika diskursers syn på depressionen. I en biologiskt färgad syn på människan betraktas depressionen som orsakad främst av inadekvata nivåer i hjärnans signalsubstanser och botas helst med psykofarmaka; i en behavioristisk kontext betraktas den som ett svar på felinlärt beteende och botas genom omläring och i en psykoanalytisk eller djuppsykologisk människosyn betraktas den som en inre störning orsakad av traumatiska erfarenheter. I relation till en mer dialogiskt färgad människosyn blir depressionens "natur" mer problematisk att fastställa. Klart är väl dock att den inte

skulle betona människans inre eller yttre beteende utan placera henne i ett dialogiskt sammanhang. Utifrån Mead i relation till den andre, en relation vi utifrån Merleau-Ponty skulle tvingas att lokalisera i en livsvärld.⁹⁶

⁹⁶ Sociologen David A. Karp bedriver en likartad diskussion, vari han menar att depressionen utifrån ett sociologiskt perspektiv kan ses mot bakgrund av begreppet "disconnection". Se David A. Karp (1997) *Speaking of Sadness: Depression, Disconnection and the Meaning of Illness*. New York & Oxford: Oxford University Press.

- Asplund, Johan (1978) *George Herbert Mead i Sociologiska teorier: studier i sociologins historia*. Red. Johan Asplund. Stockholm: Almqvist och Wiksell.
- Asplund, Johan (1992) *Det sociala livets elementära former*. Göteborg: Korpen.
- Bengtsson, Jan (1988) *Sammanflätningar: Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.
- Bengtsson, Jan (1998) *Fenomenologiska utflykter: Människa och vetenskap ur ett livsvärldsperspektiv*. Göteborg: Daidalos.
- Benjamin, Walter (1969) *Konstverket i reproduktionsåldern i Bild och dialektik*. Uddevalla: Bo Cavefors Bokförlag.
- Berg, Lars-Erik (1982) *Medvetandets sociologi: en introduktion till symbolisk interaktionism*. Stockholm: Wahlström och Widstrand.
- Berg, Lars-Erik (1996) *Den lekande människan*. Lund: Studentlitteratur.
- Berger, Brigitte; Berger, Peter & Kellner, Hansfried (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Bernsteins, Richard J. (1991) *Bortom objektivism och relativism: vetenskap, hermeneutik och praxis*. Göteborg: Röda Bokförlaget.
- Bloomer, Carolyn M. (1990) *Principles of Visual Perception*. London: The Herbert Press.
- Burrell, Gibson & Morgan, Gareth (1993) *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life*. Aldershot & Vermont: Arena.
- Crossley, Nick (1996a) *Intersubjectivity: the fabric of social becoming* London m.fl.: Sage.
- Crossley, Nick (1996b) *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology* i *Body and Society*. London: Sage.
- Dahlström, Edmund (1982) *Kan sociologin förtöja kulturanalysen* i *Kultur och medvetande: En tvärvetenskaplig analys*. (red.) Ulf Hannerz, Rita Liljeström, Orvar Löfgren. Angered: Akademitlitteratur.
- Douglas, Mary (1982) *Natural Symbols: Exploration in Cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Featherstone, Mike (1994) *Vardagslivets estetisering* i *Kultur, kropp och konsumtion*. Stockholm/Steheag: Symposium.
- Fiske, John (1982) *Kommunikationsteorier: En Introduktion*. Borås: Wahlström & Widstrand.
- Fornäs, Johan (1995) *Cultural Theory and Late Modernity*. London: Sage.
- Gilje, Nils & Grimen, Harald (1995) *Samhällsvetenskapens förutsättningar*. Göteborg: Daidalos.
- Grön, Arne (1995) *Merleau-Ponty: Kroppslighet och historia* i *Vår tids filosofi: Engagemang och förståelse – tysk och fransk filosofi*. (red.) Poul Lubcke. Stockholm: Forum.
- Ulf Hannerz (1982) *Delkulturerna och helheten* i *Kultur och medvetande: en tvärvetenskaplig analys*. (red.) Ulf Hannerz, Rita Liljeström, Orvar Löfgren. Angered: Akademitlitteratur.
- Havnesköld, Leif & Risholm Mothander, Pia (1995) *Utvecklingspsykologi: Psykodynamiska teorier I nya perspektiv*. Stockholm: Liber.
- Israel, Joachim (1968) *Alienation från Marx till modern sociologi: En makrosociologisk studie*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

- Israel, Joachim (1992) *Martin Buber: dialogfilosof och sionist*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Jameson, Fredric (1998) *Postmodernism and Consumer Society* i *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London & New York: Verso.
- Johansson, Thomas & Miegel, Fredrik (1996) *Kultursociologi*. Lund: Studentlitteratur.
- Karp, David A. (1997) *Speaking of Sadness: Depression, Disconnection and the Meaning of Illness*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Kristensson Uggla, Bengt (1994) *Kommunikation på bristningsgränsen: en studie i Paul Ricoeurs projekt*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- McLuhan, Marshall (1967) *Media: Människans utbyggna*. Stockholm: Pan/Norstedts
- Mead, George Herbert (1967) *Mind, Self, and Society: from the standpoint from a Social Behaviourist*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice (1989) *The Primacy of Perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. USA: Northwestern University Press.
- Meyrowitz, Joshua (1994) *Medium Theory* i *Communication Theory Today*. (red) David Crowley & David Mitchell. Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Nowak, Kjell (1996) *Medier som materiell och mental miljö i Medierna i samhället: igår, idag i morgon*. (red) Ulla Carlsson. Göteborg: Nordicom.
- Platon (1996) *Teaitetos*. Nora: Nya Doxa.
- Reeder, Jurgen (1992) *TALA/LYSSNA: En essä om den specifika skillnaden i Jacques Lacans psykoanalys*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Robins, Kevin (1996) *Into the image: Culture and politics in the field of vision*. London: Routledge.
- Sayre, Henry M. (1992) *The Object of Performance: The American Avant-Garde since 1970*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Simmel, Georg (1981) *Storstäderna och det andliga livet i Hur är samhället möjligt*. Göteborg: Korpen.
- Sonesson, Göran *Bildsamhällets kulturemiotik: från mekanisk reproduktion till digital produktion*. www.arthist.lu.se/kultsem/sonesson (99-02-08)
- Sonesson, Göran (1992): *Bildsemiotik: Inledning till bildsemiotiken som vetenskap*. Lund: Studentlitteratur
- Svensson, Jan (1988) *Kommunikationshistoria: Om kommunikationsmiljön i Sverige under fem sekler*. Lund: Studentlitteratur.
- Synnot, Anthony (1993) *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. London & New York: Routledge.
- Thompson, John B (1994) *Social Theory and the Media* i *Communication Theory Today* (red) David Crowley & David Mitchell. Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Warnke, Georgia (1995) *Hans-Georg Gadamer: hermeneutik, tradition och förnuft*. Göteborg Daidalos.

Ziehe, Thomas (1986) Inför avmystifieringen av världen. Ungdom och kulturell modernisering i Postmoderna tider (red.) Löfgren & Molander. Stockholm: Almqvist & Axell