

Fra følelsernes historie til følelser i historien

Jagger Andersen Kirkby

Snart ni år er gået, siden Hugo Nordland introducerede følelsernes historie for *Scandias* læsere.¹ At området er i eksplosiv vækst, som Nordland dengang rigtigt påpegede, gælder fortsat. Forskningscentre i London, Berlin og tværregionalt i Australien har stor succes. Utallige historiefaglige afdelinger på universiteter over hele verden tilbyder i tiltagende grad deres studerende kurser i følelshistorie, og der findes efterhånden ikke småt med skrevne introduktioner til feltet.² Trods dette kan det imidlertid synes at, udviklingen på én gang står stille og blæser af sted med lynets hast. Historikere befinder sig i et ofte frustrerende krydsfelt, hvor teoretiske og metodiske retningslinjer synes at brede sig i alle mulige retninger. Nordlands profeti om, at forskere ville dele sig i teoretiske ”skoler”,³ er ikke blevet opfyldt. Samtidigt hersker paradoksalt nok en antagelse om ortodoksi der foreskriver, at følelshistorikere i både deres empiriske studier og generelle indførelser i fænomenet må opremse de samme efterhånden velkendte navne og begreber og diskutere deres forhold til hinanden i al uendelighed. Spørgsmålet hertil er, om en sådan fremgangsmåde overhovedet er hensigtsmæssig i en kontekst, hvor omdrejningspunktet er et historisk fænomen, der fremstår så komplekst og diffust.

Trods den overhængende fare for at jeg kommer til at gøre det samme, som jeg klandrer andre for at gøre, skal jeg endog i dette essay forsøge at imødekomme paradokset. Jeg vil i mindre grad diskutere, hvad følelser præcist er for en størrelse, men snarere gøre opmærksom på den tiltagende konsensus blandt forskere, der interesserer sig for følelser inden for både humaniora, samfundsvidenskab og naturvidenskab, der antyder, at følelsernes ontologi er sammensat og biokulturel. Min opfordring i denne artikel er ganske simpel: historikere må turde at tage følelser for pålydende.

De primære spørgsmål historikere kan bidrage til at besvare, hvad angår følelser, bør være ”hvordan følte det?” og ”hvorfor følte det sådan?”. Studiet af følelser i historien kan medvirke til at komplimentere svar på, hvorfor historiske begivenheder fandt sted, hvordan begivenhederne udspillede sig og

hvilke konsekvenser, de havde. I tiltagende grad handler historiefaget også om almen menneskelig erfaring. Som Rob Boddice for nyligt har udlagt det, så handler dét at granske menneskers fortidige følelsesliv ligeså meget om at opnå en forståelse af, hvordan det var at *være* i fortiden. Historikere har trods alt til alle tider, som han understreger, søgt efter svar på spørgsmålet om “what it means to be human”.⁴

Arvesynden fra Ranke

Måske mere end noget andet historisk fænomen, synes følelser at fremprovokere Leopold von Rankes klassiske læresætning som befaler, at historie skal skrives “wie es eigentlich gewesen ist”. Kan vi overhovedet vide, hvad historiske aktører har følt? Det korte svar er: ingeniunde. Som med alle andre spørgsmål vi stiller til kilderne, kan vi kun tilnærme os autentiske svar. Alligevel er det i særdeleshed inden for den følelseshistoriske forskning, at en nærmest positivistisk tilgang til teoridannelse og kildelæsning dominerer – selv hos de historikere, hvis mål er at accentuere, at følelser ikke kan adskilles fra deres kulturelle og sociale forankring.

Et væld af historikere har påpeget, at følelser er et enestående fænomen, fordi det befinder sig i et ontologisk ingenmandsland mellem at være noget naturligt iboende i mennesket og at være kulturelt foranderligt. Inden for psykologien har det for eksempel i mange år været et almindeligt accepteret faktum, at mennesket indeholder og udtrykker universelle “grundfølelser” på tværs af tidslige, stedlige og kulturelle kontekster.⁵ Mange antropologer og sociologer har i stedet i trit med den socialkonstruktivistiske tradition fremhævet, hvordan udtrykket og oplevelsen af bestemte følelser kan variere mellem kulturelle og sociale fællesskaber, samt hvordan disse fællesskaber kan fostre følelser, der ikke nødvendigvis er universelt genkendelige.⁶ Neurologer og hjerneforskere, som oftest har et tilhørsforhold til især de naturvidenskabelige faggrene som biologi, medicin, fysik og kemi, men også til psykologien, har stræbt efter at lokalisere og analysere de mekanismer i hjernens og kroppens nervesystemer, der er på spil, når vi føler.⁷ Det er i blandt bidragene til dette samlede og ganske sammensatte forskningsfelt, at historikeren fortsat kæmper med at finde sin plads og definere sin rolle.

Af de utallige dikotomier som præger og besværliggør arbejdet med følelser i historien, såsom oplevelse vs. udtryk, sprog vs. affekt, kollektiv vs. individ og fornuft vs. irrationalitet, er det min påstand, at grøften umiddelbart fremstår størst mellem natur og kultur. Denne åbenbare grøft har imidlertid ligeså meget at gøre med de forskellige akademiske discipliners begrebsdannelse som med følelser som specifikt fænomen. For at vende tilbage til Ranke så er det måske netop hans arbejde for professionaliseringen

af historie som fag, der hjemsøger særligt følelshistorikere, om end hans idéer generelt betragtes som forældede af den resterende historikerstand. Hans insisteren på en stringent kildekritik banede utvivlsomt vejen for, at historieskrivning fra midten af 1800-tallet og fremover betragtedes som en videnskab. Positiverne, der efterfulgte ham, byggede ovenpå Rankes videnskabeliggørelse af faget med deres formaning om, at enhver fortolkning af de historiske kilder var illegitim – også selvom Ranke selv næppe kan betegnes som positivist.⁸

Historiografiens historie har herefter udviklet sig stadigt i takt med samtidens tendenser, hvad end man måtte mene om det. Kultur og det sociale optager i dag en større plads på den historieteoretiske scene. Dog er tilbøjeligheden blandt følelshistorikere at gardere sig mere end andre historikere imod potentielle anklager om videnskabelig uredelighed i kraft af det ambivalente studieobjekt, de interesserer sig for. Følelser som fænomen hænger i de flestes virkelighedsbillede fortsat sammen med et naturvidenskabeligt eller natur-samfundsvidenskabeligt interesseområde, som historiefagets traditionelle teorier og metoder øjensynligt adskiller sig fra. Dette reflekteres i det, man kunne betegne som den følelshistoriske kanon.⁹ Ser man på dén, står det lysende klart, at fordi følelser betragtes som værende i hvert fald delvist forankrede i naturvidenskaben, hersker der fortsat diskussion om deres ontologi. Kan vi for eksempel overhovedet “se” en “følelse” i en historisk kilde? Vover man først at svare ja til dette spørgsmål, må man herefter være ekstra stringent med sin kildekritik og forholde sig til spørgsmål, der berører blandt andet semantik, autenticitet og anakronismer. Er “jeg græd hele natten” udtryk for, at personen var trist? Græd personen faktisk? Betød at være “trist” det samme i kildens samtid, som det gør i dag? Disse spørgsmål udgør bare en brøkdel af de problemstillinger, som må adresseres, hvis man ønsker at engagere sig i følelsernes historie.

Følelshistoriens historiografi bærer i høj grad præg af, at mange af dens udøvere pålægger sig et særligt ansvar for at tage forbehold for alle de dødssynder, de potentielt måtte begå i deres arbejde. Det gælder både de synder, der kan bedrives inden for rammerne af historievidenskabens egne fremgangsmåder og de, der afstedkommes af frygten for, at historikeren ikke fuldt ud evner at analysere menneskers følelsesliv, fordi følelser på et fundamentalt plan også er biologisk, neurologisk eller psykologisk forankrede. Sådanne antagelser har selvsagt indflydelse på hvilke teorier og metoder, følelshistorikeren vælger at anvende, og hvilken vægt hun eller han vælger at tillægge bestemte tilgange i forhold til andre. Dette kan umiddelbart fremstå som en konstruktiv kendsgerning. Omvendt kan det virke begrænsende.

På den ene side hersker ingen reel konsensus om, hvad følelser er, hvad

de gør, eller hvordan de kan bruges. Her kan det være svært for den enkelte følelshistoriker at legitimere sit arbejde over for “udefrakommende”, som ikke nødvendigvis er indført i feltet. På den anden side er der tilsyneladende alligevel opstået en konsensus om, hvilke af de mange navne og begreber i det allerede eksisterende følelsteoretiske og -metodiske leksikon, man skal kende til for at kunne indgå i en konstruktiv dialog med andre, der ér bekendte med feltet. Lærebøgerne og de større empiriske studier ser altså groft sagt identiske ud i deres forskningsdiskussioner, men er vidt forskellige i, hvordan disse diskussioner appliceres empirisk. Det er på denne måde, at følelshistorien er i rivende udvikling samtidigt med, at den står stille. Dét er problematisk, når man tænker på, at historikere til alle tider har været interesseret i fortidige subjekters følelsesliv og tolker på det i deres analyser, hvad end de er bevidste om det eller ej, som historiker Karen Vallgård har udlagt det.¹⁰

I det følgende argumenterer jeg for, at historikere i deres følelsteoretiske og -metodiske diskussioner og tilgange bør arbejde mindre ud fra en præmis om, at man på én gang skal agte både andre følelshistorikere, andre historikere og andre faggrupper, der også behandler følelser. I stedet bør vi tænke på følelser som et holistisk fænomen, der er uadskilleligt fra almen menneskelig erfaring, uanset hvilken ontologi man tilskriver dem.

Den biokulturelle og holistiske følelse

Vover man som supplement til at sondre i eget humanistisk terræn at stikke næsen lidt i følelsesforskningen inden for de naturvidenskabelige og samfundsvidenskabelige mure, vil man givetvis ane, at der de seneste år har fundet en tilnærmelse sted mellem de naturlige, kulturelle og sociale aspekter, der samlet set konstituerer oplevelsen og udtrykket af følelser. Mens historikere og andre humanister har knoklet for at udvikle begrebsapparater og metoder, der kan indfange den “indre” følelse, har deres kolleger inden for for eksempel den neurovidenskabelige gren af psykologien søgt svar i det, som humanisterne, antropologerne og sociologerne betragter som sine specialeområder, nemlig kulturen og det sociale.

Blandt historikere reflekterer især to efterhånden hyppigt anvendte begreber dette teoretiske rapprochement: historie- og kulturanthropologen William M. Reddys “emotiv” (*emotive*) og det nyere begreb “følelsespraksis” (*emotional practice*), som udvikledes af historie- og kulturanthropologen Monique Scheer. Følelshistorikere er givetvist hjemmevante i disse idéer, men for udenforstående kan en redegørelse være nødvendig.

Reddys “emotiv” udgør i sin kerne et forsøg på at begrebsliggøre den del af en følelse, som kommer til syne, når den udtrykkes, og var oprindeligt

tænkt som en reaktion på dét, han så som en socialkonstruktivistisk tendens til at ville udviske grænsen mellem natur/kultur og krop og sind.¹¹ Reddys formål var imidlertid ikke at genrejse denne barriere for at fastslå, at følelser er universelle. Hans pointe var snarere, at kultur og natur ikke eksisterer uafhængigt af hinanden. Emotivet skal i den forbindelse forstås som et resultat af den proces, der finder sted, når mennesket forsøger at udtrykke dét, det "føler" indvendigt. Denne proces finder ofte sted i henhold til kulturelle konventioner og indebærer endvidere en dynamik, der antyder, at følelser er foranderlige. At sætte ord på noget, for eksempel "jeg er ked af det", er et emotiv, vi kan læse i kilden. Dette emotiv fungerer måske som et forsøg på at udtrykke en følelse af sorg. At man siger, man er ked af det, kan potentielt forstærke eller formilde sorgen. Det at navngive følelsen kan også gøre én opmærksom på en følelse, man ikke vidste var til stede, før man sagde det højt. Om end Reddys teoretisering betyder, at der altid vil være en "indre" følelse involveret, som vi ikke kan få adgang til, antyder han alligevel, at der forefindes en vekselvirkning mellem krop og sind og mellem den "naturlige" følelse og emotivet, som vi stræber efter at udtrykke på "autentisk" vis alt efter konteksten, vi befinder os i. Når vi sætter ord på en følelse, forsøger vi altså at definere det udefinerbare, vi føler i det pågældende øjeblik.

Scheers "følelsespraksisser" kan langt hen ad vejen læses som en videreudvikling af Reddys arbejde. Scheer tager afsæt i Pierre Bourdieus velkendte praksisteori og definerer følelser som en form for praksis. Vi ikke blot oplever og udtrykker følelser, men "gør" følelser.¹² Kroppen, med hvilken vi praktiserer følelser, skal i henhold til Scheers verdensbillede ses som altid værende socialt struktureret. Sociale normer og koder, både dem vi allerede kender til og dem, vi tager til os over tid, indlejres i kroppen, således at afstanden mellem vores oplevelse af en bestemt følelse og den måde, hvorpå den kommer til udtryk, mindskes eller falder helt bort. Hvor Reddys emotiv i særlig grad fokuserer på ord og navngivningen af følelser som vigtige, opstiller Scheer derimod en hel række mekanismer gennem hvilke, følelser kommer til udtryk. Disse mekanismer indikerer, at oplevelsen af følelsen og den måde, hvorpå følelsen kommer til udtryk, skal ses som én samlet proces. Scheer opererer med fire former for følelsespraksisser: mobilisering, navngivning, kommunikation og regulering. Med "mobilisering" skal forstås de ting, vi gør med henblik på at opnå en bestemt følelsesstilstand eller at ændre en eksisterende tilstand til en anden.¹³ Dette kunne være at høre musik, at meditere, eller endda at indtage rusmidler. Navngivning handler om at organisere sine følelser – for eksempel ved at skrive dem ned eller tale højt om dem.¹⁴ Kommunikation angiver en intersubjektiv handling og kan være performativ. Målet er at kommunikere sine følelser til en anden eller

andre. Modtagerens respons angiver, hvorvidt denne følelsespraksis kan vurderes at være lykkedes.¹⁵ Sidst men ikke mindst handler vi også ud fra et ønske om at regulere vores følelser. Disse former for praksisser optræder oftest som forsøg på at efterleve de følelsesmæssige normer, der eksisterer inden for rammerne af de mange sociale fællesskaber, vi som mennesker begår os i.¹⁶ Disse normer er indgroede i dét, Bourdieu betegner den sociale habitus. Et klassisk eksempel på en regulerende følelsespraksis kunne være at undertrykke et smil eller et grin i en situation, man ved, man selv burde opfatte, eller som andre opfatter, som gravalvorlig.

Scheers teoretisering af følelser som en form for praksis kan læses som et ædelt forsøg på at nedbryde de mange dikotomier, der fortsat dominerer inden for historikers studier af følelser. Måske vigtigst er hendes idé om, at verden, krop og sind på én og samme tid er med i processen, der finder sted, når vi praktiserer vores følelser. Her giver det altså ingen mening at opstille afvigende epistemologiske tankesæt for hvert enkelt fagområdes – om det er medicinens, antropologiens eller litteraturvidenskabens – undersøgelser af følelser. Ifølge Scheers verdenssyn kan følelser altså ikke antages for at være fuldt ud objektive og tidsløse. De er derimod foranderlige og uadskillelige fra vores egen holistiske “væren” i verden. Følelser er følgelig biokulturelle. Vallgård påpeger endvidere den velsagtes største fordel ved Scheers begreb – nemlig at det anviser den forandringsvektor over tid, som historikere længe har søgt:

De kropsliggjorte strukturer specificerer ifølge Scheer, hvad der kan føles i en given situation på et givent sted, men de determinerer ikke de konkrete følelser ... Scheers teori kan tolkes sådan, at mens individets praksis i vid udstrækning er struktureret af de sociale kontekster, der har formet kroppen, er dets praksis samtidig et bidrag til den konkrete kontekst, inden for hvilken han eller hun befinder sig. Deri består forandringspotentialet.¹⁷

Nordland udlagde i sin artikel i *Scandia* fra 2012, at to tilgange til følelseshistorie kunne identificeres i forskningen hidtil: én som understregede det kontinuerlige og vedvarende i menneskers følelsesliv, og med hvilken man dermed kunne forstå blandt andet politiske beslutninger og processer. En anden tilgang, mente han, lagde i stedet vægt på, at kun betydningen og de kulturelle effekter af følelser var foranderlige. Ved at anlægge en sådan tilgang kunne man derfor undersøge de forskellige konsekvenser, de samme følelser har haft for mennesker i ulig kontekster over tid.¹⁸ Nordland fremsatte yderligere den påstand, at disse to tilgange ikke skulle anses som epistemologisk forskellige, og at man derfor nødvendigvis måtte kombinere

dem i udviklingen af en konstruktiv teoretisk indgangsvinkel til sit historiske studie. Til gengæld fremhævede han, at man rent metodologisk var nødt til at vælge mellem empirisk at tilgå følelser ud fra enten et kontinuitets- eller diskontinuitetsperspektiv.¹⁹ Scheers tilgang, som offentliggjordes kort tid efter Nordlands artikel blev trykt, løser til en vis grad det dilemma, Nordland opstillede. Fordi følelser ifølge Scheer skal ses som på én gang kropsliggjorte, det vil sige som en form for reflektive vaner, men også fleksible og foranderlige, er anskuelsen af følelser som praksis både en ontologisk og epistemologisk indgangsvinkel, som i sig selv ophæver grunden til at skulle vælge metodisk mellem stilstand og bevægelse. Uanset om følelsen har ændret sig markant, mindre markant, eller slet ikke, så indlejres og reflekteres det i den pågældende følelsespraksis.

Følelsespraksisser er derfor forståeligt nok blevet ganske populært at bruge blandt historikere. Som Vallgård påpeger, så har de især den fordel, at de udvider palletten med mulige følelser, vi kan finde i kilderne til blandt andet at indeholde "verbale udsagn ("jeg elsker dig", "er det ikke urimeligt, at ...?") eller kropslige udtryk (gråd, smil, gåsehud) og handlinger".²⁰ Men, som hun også rigtigt understreger samme sted, så kan det være svært at adskille en følelsespraksis fra enhver anden form for handling. Hvilken handling indeholder nemlig ikke et mål om at mobilisere, navngive, kommunikere eller regulere en bestemt følelsesstilstand? Her må historikeren selvsagt se på konteksten, der omgiver den fundne følelsespraksis med henblik på at vurdere i hvilken grad, følelsen definerer handlingen eller udsagnet og omvendt.

En anden kritik, der er blevet rejst af Scheers begreb eller snarere af de, der har anvendt det, er, at det foranlediger, at man springer over, hvor gærdet er lavest. Katie Barclay beskriver i en nyere artikel fra 2017, at historikernes tiltagende anvendelse af praksisteori er grundet i behovet for at undgå at forholde sig til aktuel biologi og neurovidenskab.²¹ Hun fremhæver, at den kendsgerning, at kroppen ifølge Scheer og andre tiltagende anskues som historisk og kulturel foranderlig, blot fremhæver andre dikotomier. Som andre følelsessteoretikere også har diskuteret, er sprog for eksempel ikke en forudsætning for at kunne føle "noget".²² For at imødekomme dette skisma foreslår hun, at vi overvejer at ophæve det yderligere. Barclay indgår derfor i en teoretisk dialog med fysikeren og feminismeteoretikeren Karen Barad om nymaterialismen og dens potentielle muligheder for følelseshistoriske undersøgelser fremover. Nymaterialismen introducerer idéen om, at det materielle, inklusive kroppen, kan opveje de velkendte poststrukturalistiske teorier om sprog og diskurser.

Barad udlægger, med sin baggrund inden for kvantefysikken, at den primære ontologiske enhed ikke er objekter, der har iboende egenskaber eller grænser – men fænomener som ikke har præeksisterende forhold til andre

fænomener. Ved at anlægge et sådant komplekst verdensbillede kan vi ophæve den dualisme, der antages at være mellem materie og kultur, som begge er produkter af dét, Barad kalder en "intra-aktion". Her bliver det nødvendigt at holde tungen lige i munden. En "intra-aktion" skal forstås som forskellig fra en *interaktion* i, at distinktionen mellem subjekt og objekt eller mellem fænomener først kommer til syne igennem en intra-aktion med hinanden. Objektet bliver først et objekt, når det observeres af subjektet, som ligeledes først opstår som et subjekt i kraft af den intra-aktion, der finder sted, når det observerer objektet.²³ De epistemologiske problemstillinger, vi møder i vores undersøgelser af et hvilket som helst fænomen, skyldes i sidste ende vores egen insisteren på dualismer på det ontologiske plan. Ifølge Barad er historikerens forhold til kilden, kernefysikerens forhold til partiklen og menneskets forhold til den omgivende verden i sidste ende alle resultater af intra-aktioner, der blot får det til at se ud som om, at subjekt og objekt er selvstændige fænomener, *inden* de indgår i et forhold til hinanden.

Følelser må i en sådan sammenhæng forstås som "discursive-material"²⁴ snarere end biokulturelle, fordi dikotomien mellem natur og kultur slet ikke eksisterer. Man kan her spørge sig selv, om et nymaterialistisk syn på følelser ikke også i sig selv ville afstedkomme, at historikere springer over, hvor gærdet er lavest. Selvom nymaterialismen konstruktivt minder os om, at følelser er komplekse og skal forstås i relation til alt fra kroppen til subjektet, til sprog, kultur, rum og samfund, er det svært at se, hvordan det skulle være lettere rent praktisk at udrede en "diskursiv-materiel" følelse frem for en, der defineres som biokulturel. En opvejning af poststrukturalismens dominans kan måske bedre ske igennem, at humanister, der behandler følelser, gør sig bekendte med det arbejde, der gøres inden for eksempelvis neurovidenskaben – og omvendt. Som jeg har argumenteret for i denne artikel, har historikere haft tendens til enten ukritisk at agte, eller som Barclay og Reddy til dels påstår, helt se bort fra de forskere, der er optagede af følelser i en mere naturvidenskabelig sammenhæng. Vores rolle som historikere er dog også at gøre klart, hvordan vores studier kan anvendes iblandt de, der ikke umiddelbart deler vores erkendelsesteorier og -metoder. Ser vi mod de natur- og samfundsvidenskabelige fag, står det da også klart, at følelsesforskere tiltagende interesserer sig for, hvad humanister bedriver tiden med.

Et eksempel på dette findes i neuropsykolog Joan Y. Chiaos arbejde med netop følelser. Chiao opridses et konceptuelt spektrum af følelser, som går fra idéen om grundfølelser på den ene yderfløj til følelser som udelukkende socialt konstruerede på den modsatte. Grundfølelser, eksempelvis frygt, vrede og glæde, eksisterer som unikke tilstande, der opstår i kraft af universelle korrelater, der aktiveres i hjernen og sker automatisk²⁵ – mens soci-

alkonstruktivismen som tidligere nævnt hævder, at følelsernes psykologiske karakteristika bliver overleveret gennem kulturelle normer. I mellem disse to ekstremer placerer hun teorier om kognitiv vurdering (*cognitive appraisal*), hvoraf følelsers oplevelse og udtryk skabes af tankestrømme og vores subjektive vurderinger af de kropslige manifestationer, en følelse kan medføre. En yderligere teori findes mellem de to yderpunkter, nemlig den der fremhæver, at følelser er psykologisk konstruerede. Denne teori fastholder, at følelser er produkter af en interaktion mellem flere psykologiske og neurale systemers korrelationer på én gang. Det vil sige, at når specifikke og til dels målbare samspil mellem tanker og nervesystemet finder sted, så føler vi, at vi føler noget specifikt og genkendeligt.²⁶ Denne sidste teori kan forklares med en simpel analogi udviklet af hjerneforsker og psykolog Lisa Feldman Barrett: Du går en tur i skoven og ser et mønster af plettet lys foran dig, som danner en sort, bølget figur. Du ved, at slanger bor i skoven og ved, hvordan de ser ud. Din hjerne forudsiger, at lysmønstret kunne være en slange, hvorfor neuronerne i din hjernes visuelle korteks aktiveres. Du "ser" et kort øjeblik slangen, og hjernen kategoriserer en passende respons – måske en oplevelse af frygt – inden det går op for dig, at det blot er lyset, der har projekteret et slangelignende mønster på skovbunden.²⁷ Groft sagt ville samme analogi ikke fungere ud fra et grundfølelseperspektiv i og med, at man skulle se den faktiske slange, før hjernen ville aktivere samme respons. Deri ligger forskellen mellem de to neurovidenskabelige teorier.

Barretts pointe er, at selvom mennesket deler universelle affektive erfaringer, så er dét, vi oplever som følelser, hjernens forsøg på at give det affektive *mening*. Et spædbarn kan for eksempel vræle, pludre eller brokke sig, men sådanne handlinger skal forstås som udtryk for affekt, der hverken kan tændes eller slukkes for, og som er til stede som en konstant strøm af bevidsthed gennem hele livet. Det er en simpel reaktion på noget, der opleves som behageligt eller ubehageligt, som endvidere afhænger af, hvor "vågen" hjernen er.²⁸ Følelsen er til gengæld den betydning, hjernen tilskriver kombinationen af graden af hjernestammens "vågenhed" samt en vurdering af den behagelige eller ubehagelige affekt. *Oplevelsen* af en følelse behøver dermed ikke stå på mål med *affekten* – og dette kan i stigende grad aflæses i hjernen. Barrett bruger her igen "frygt" som eksempel. Hvis man skal til eksamen, er hjernen måske på overarbejde, og man ved, at eksamener kan være ubehagelige. Hjernen konstruerer derfor en følelse af frygt. Barrett påstår derimod, at dette ikke er samme følelse, som dén hendes datter oplevede, da hun skulle testes med henblik på at opnå det sorte bælte i karate. Selvom datterens hjerne var på overarbejde og kunne forudsige, at det at skulle i kamp med en større mand kunne ende i et ubehageligt udfald, var hendes lærers krav om, at hun skulle bruge sommerfuglene i maven kon-

struktivt med til at forandre hendes oplevelse af situationen. Hvor hjernen kunne have konstrueret en følelse af frygt, kreerede den i stedet en følelse af beslutsomhed.²⁹ Hjernen "laver" altså følelser i henhold til på én gang individuel sindstilstand, fortidige oplevelser og social kontekst.

Ligesom Scheers praksisbaserede konceptualisering udfordrer idéen om et universelt følelsesliv, gør Barretts det samme med den forskel, at Barrett udpeger hjernen som katalysator mellem affekt og følelse. Den omgivende verden har ifølge Barrett, og ligesom Scheer også påstår, betydning for, hvad vi føler. Vigtigt er imidlertid ved Barretts arbejde, at fordi vores følelser ifølge hende skabes i og af hjernen, så bliver hendes påstand følgelig, at hjernen også i sig selv er kulturel og social foranderlig. Neurovidenskaben bakker i tiltagende grad op om denne betydningsfulde konklusion. Chiao udlægger eksempelvis, at alle teorier om følelser, fra de socialkonstruktivistiske over grundfølelser til de psykologisk konstruerede, er korrekte på én og samme tid. Teorierne udtrykker i varierende grad forskellige analyseniveauer, men er alle betydelige.³⁰ Imidlertid er hendes empiriske analyser udarbejdet med henblik på at demonstrere, hvordan kulturen uanfægteligt har indflydelse på "the emotional brain", og at den derfor ultimativt må inkorporeres i også "rene" naturvidenskabelige eller natur-samfundsvidenskabelige analyser af for eksempel folkesundhed eller social ulighed blandt befolkningsgrupper.³¹ Ligeså vel som historikere fortsat kæmper med tvivlen om, om de følelser, de udpeger i kilderne, i virkeligheden "var", så findes også flere og flere forskere, som placerer elektroder på deres forsøgspersoners hoveder og grubler over, om de billeder, de ser, altid har set sådan ud.³² Som Boddice har formuleret det: "[...] physiological reactions are culturally bound by what stimulates them, and culturally influenced by codes of expression that in turn modulate or modify them".³³

Det foregående viser, at der hersker en voksende konsensus om, at følelser rent ontologisk bør defineres som biokulturelle. De epistemologiske udgangspunkter, vi lægger til grund for vores empiriske analyser, både inden for humanioraen, samfundsvidenskaben, eller naturvidenskaben, kan og må som følge af denne konsensus rettes ind derefter. Historikere kan altså med god samvittighed lede efter følelser i deres kilder med visheden om, at deres arbejde er videnskabeligt lødigt, og at det potentielt kan udgøre en frugtbar grobund for forskere af alle tilhørsforhold såvel som for deres fagfæller.

I det næste afsnit diskuterer jeg, hvilke konsekvenser denne erkendelse har haft for historikere i den seneste tid. Jeg diskuterer slutteligt med baggrund i mit eget arbejde, hvordan følelseshistoriske undersøgelser kan se ud, samt hvad de kan bestå af for at opfylde et stadigt spirende potentiale.

Mod en forståelse af historisk oplevelse

Det centrale, historikeren bør tage med sig fra det foregående afsnit, er altså, at følelser som biokulturelle og foranderlige størrelser har potentialet til konstruktivt at komplimentere både synkrone og diakrone historiske analyser. Som Rob Boddice senest har gjort opmærksom på, er det voksende felt neurohistorie bare ét eksempel på et område, hvor den tværvidenskabelige konsensus om følelsers ontologi kommer det til gavn. Neurohistoriske undersøgelser kan omvendt berige historier om følelser. Også det, man med lidt god vilje kunne kalde "oplevelsens historie" (*history of experience*), nyder for tiden godt af den åbenbare konvergens mellem biologi og kultur.³⁴

Neurohistoriens manifest udlagdes i historikeren Daniel Lord Smails *Deep History* fra 2008. Den ret dristige konklusion på Smails værk er, at kulturen i sig selv er et biologisk fænomen i og med, at kulturelle praksisser direkte har evnen til at ændre på eller påvirke kemien mellem krop og hjerne.³⁵ I praksis kan især "førmoderne" historikere derfor låne resultater fra den nyeste forskning inden for neurovidenskaben, kemien, biologien eller psykologien for at søge svar på nogle af de spørgsmål, som en knaphed af eller mangel på traditionelle historiske kilder fra sådanne tidsepoker komplicerer. Kan dét, vi ved i dag om stresshormoner for eksempel forklare hvordan dominanshierarkier blev til i præhistoriske jæger-samlersamfund?³⁶ Smails argument, selvom det også repræsenterer en ophævelse af skellet mellem natur og kultur, kan altså læses som at være omvendt proportional med Chiaos opfordring til, at det "kulturelle" inddrages i forklaringer på det "naturlige". Faktisk er Smails manifest paradoksalt på flere punkter, også hvad angår følelser som fænomen. Selvom hans insisteren på en dynamisk relation mellem kultur og natur antyder, at vi ikke må eller kan forlige os med et verdenssyn, der taler for en form for biologisk reduktionisme eller essentialisme, så tales den implicit op, idet det netop er den naturlige verden, der skal løse de kulturelle gåder, som for eksempel arkæologien, den traditionelle historiske kildeanalyse eller geologien alene ikke kan løse. Følelser bliver da også reducerede til "almost certainly universal",³⁷ selvom han eksempelvis rigtigt nok påpeger samme sted, hvordan en følelse som afsky kan være socialt determineret, fordi forskellige mennesker ikke nødvendigvis foragter de samme ting. Hvad er det så egentlig, følelshistorikere kan bruge Smails arbejde til?

Smails epistemologiske udgangspunkt er, at vi som historikere altid til en vis grad må fortolke og bruge vores fantasi for overhovedet at kunne genskabe en historisk virkelighed. Dermed ikke sagt, at vores kilder er unødvendige. Snarere er det en påmindelse om, at vi som følelshistorikere ofte forsøger at rekonstruere en kontekst, der kan fremstå nok så uhåndgribelig, men som

på samme tid står lige dér på papiret. Derfor kan et affektivt udsagn udtalt af et historisk subjekt, som Boddice pointerer, ikke hverken fejes bort som værende irrelevant eller forvandles til nutidigt psykologisk fagsprog.³⁸ Hvis hjernen er plastisk i nogen som helst grad, så må udsagnet akkurat derfor læses i en holistisk kontekst, som kan rekonstruere, hvordan aktøren så sig selv, sine omgivelser og andre på pågældende tid og sted.³⁹ Hvis aktøren beskriver, at han eller hun følte "x", kan vi ikke betvivle, at personen faktisk *følte* "x". De interessante men svære spørgsmål, følelseshistorikeren må forsøge at svare på, må imidlertid være, hvad dette "x" kunne tænkes at hentyde til og *hvorfor* mon, aktøren følte som han/hun gjorde.

Her kan det være oplagt at afdække, hvilke normer for og diskurser om bestemte følelsespraksisser var de dominerende inden for den geografiske, samfundsmæssige og tidslige afgrænsning af den historiske kontekst. Dette gælder både de sociale normer, der styrer vores omgang med mennesker på et hverdagsligt plan (i skolen, på arbejde, blandt familie og venner) så vel som dem, der spores til at udgå fra et mere institutionelt plan (staten, nationen, stammen).⁴⁰ Det står imidlertid klart, at følelser også er subjektivt situerede, hvorfor ikke alle hverken oplever eller udtrykker følelser i henhold til det, samfundet, de selv, eller andre forventer af dem.⁴¹ En anden variant af denne konklusion er blevet fremholdt af kulturteoretikeren Sara Ahmed, nemlig den at det ikke er en selvfølgelighed, at kollektiver føler det samme. I stedet er det interessant, hvordan følelser får det til at se ud som om, at et kollektiv er homogen.⁴²

En stadigt voksende mængde af litteratur, der i større eller mindre grad stiller spørgsmål, der adresserer dette paradoks, bliver i øjeblikket produceret under kategorien "oplevelsens historie".⁴³ "Oplevelse" (*experience*) skal her forstås som de måder, hvorpå mennesker har tillært sig, levet, legemliggjort og følt historien. Historikere har længe haft interesse i fænomener som for eksempel globalisering, kolonialisme, velfærd og modernitet. Samtidigt må de politiske systemer, økonomiske forhold eller diskurser, der har understøttet den måde, hvorpå disse fænomener har udspillet sig historisk, indlejres i individet for at de overhovedet fremstår for os som værende af betydning. Oplevelsens historie fokuserer blandt andet på netop sådanne subjektiveringsprocesser. Hvordan "levedes" velfærdsstaten, en religion eller kolonialismen i praksis?⁴⁴ Oplevelsens historie præsenterer her en epistemologisk indgangsvinkel, som fremhæver, at individets subjektive identitetsforståelse i form af "race", religion, køn eller andet samt individuelle livsforløb både kan reflektere, være et svar på eller bryde med en gennemgående tidsånd eller dominant historisk institution. Boddice foreslår her, at denne form for historisk oplevelse kan opsummeres som et fokus på, hvem og hvad, der skaber parametrene for den situerede oplevelse – dér og da. Følelseshistorie

bliver derfor i sig selv en form for oplevelsens historie, idet vi spørger ind til disse parametre med et: “how did [they] feel – really *how?*”⁴⁵ Svaret på dette spørgsmål kan kun gives igennem et forsøg på at reproducere den i sandhed sammensatte og biokulturelle verden, som har givet anledning til, hvad vi anser som sandsynligt, at den historiske aktør føler i en given kontekst. Dette er ikke det samme som at sige, at vi derfor må skubbe diskurser, samfund og fællesskab til side til fordel for den subjektive oplevelse, men at vi bør arbejde hen imod en anerkendelse af, at den subjektive oplevelse – hvad, vi føler – præges af alt dét, såvel som af individuelle psykologiske dispositioner, indgroede vaner, fysiske omgivelser, og sanseindtryk. Følelshistorikere skriver altså ikke bare om følelsernes historie eller om historiske følelser men også om følelser *i* historien, og hvordan historien *føltes*.

Slutteligt finder jeg det belejligt at illustrere, hvordan det at tænke på følelser som biokulturelle størrelser og som en indgang til historisk oplevelse har påvirket mit arbejde med mit eget afhandlingsprojekt, som behandler apartheidperioden i Sydafrika. Historikere har ofte behandlet apartheidsystemet ud fra et næsten Rankeansk udgangspunkt, hvorfra det er blevet spurgt, hvordan systemet blev til, og hvad der forårsagede dets fald.⁴⁶ Her har jagten på at forstå især udviklede politiske beslutningsprocesser længe været et centralt omdrejningspunkt. Hvor postapartheidæraens realiteter trods alt har tilvejebragt en interesse i også de sociale forhold, som 48 års politisk sanktioneret raceadskillelse medførte, er disse imidlertid ofte blevet indskrevet i et tilsyneladende teleologisk narrativ. Her har det primære fokus været på, hvordan mange også “ordinære” sydafrikanere deltog i kampen for at styrte systemet – hvad man passende med Nelson Mandelas ord kunne betegne som den “lange vej til frihed”. Sådanne historiske undersøgelser har været ekstremt betydningsfulde ud fra et mål om at forsone sig med et historisk traume. Denne historiografiske udvikling har dog samtidig haft den implicite konsekvens, at det bliver taget for givet, hvordan apartheidsystemet levedes på et hverdagsligt plan. Som historiker Saul Dubow kløgtigt har gjort opmærksom på, så kan meget vindes ved ikke blot at spørge hvorfor og hvordan, systemet blev til eller ultimativt faldt, men også hvordan det overlevede så længe. Det er hér, det er min påstand, at følelshistorien som en indgang til historisk oplevelse kommer til sin ret. De racemæssige “kendsgerninger”, som apartheidlovgivningen både reflekterede, skabte og stadfæstede, måtte netop “føles” af og indlejres i de mennesker, som var underlagt den, for at systemet kunne overleve. Hvad disse kendsgerninger i grunden bestod af, og hvordan de blev modtaget af befolkningen, har imidlertid hidtil stået mindre klart. I afhandlingen ser jeg derfor på det, jeg betegner som “emotional encounters” – møder mellem almindelige sydafrikanere og apartheidbureaukratiet og møder sydafrikanere i mellem,

som kan antages for kun at være opstået i kraft af de raceadskillelseslove, som håndhævedes på daglig basis. Disse møder anser jeg endvidere som nedslag i historien, som illustrerer, hvordan apartheid levedes. Ét sted argumenterer jeg for eksempel for, at bestemte fysiske byrum – stranden, parken, sportsbanen – forenedes i en idé om det hvide mindretals ret til at leve det “lykkelige” liv – en idé som blandt andet udødeliggjordes i en kendt sydafrikansk radioreklame fra 1970’erne, som påmindede lytterne om det, der var typisk sydafrikansk: “Braaivleis,⁴⁷ Rugby, Sunny Skies and Chevrolet”.⁴⁸ Et udvalg af breve skrevet af hvide borgere i Cape Town til kommunalpolitikere i 1960’erne og 1970’erne viser, hvordan sorte sydafrikaneres færden inden for de af byens rum, som ansås for at udgøre del af denne idé, blev betragtet af mange hvide borgere som en krænkelse af retten til at udleve en særligt (hvid) sydafrikansk forestilling om lykke. Af samme grund opfordredes politikerne til at håndhæve bestemmelserne i den lovgivning, der dikterede, at byrum og tilhørende inventar kunne adskilles i henhold til “race”. Både fysiske omgivelser og racediskurser spiller altså her ind på den følelsesmæssige oplevelse af apartheid.

Andetsteds ser jeg på retssager, der førtes i kraft af håndhævelsen af forbuddet mod seksuel omgang mellem mennesker af forskellig “race”. Her viser jeg, hvordan sydafrikanere af alle “racer” på daglig basis under apartheid kunne blive tvunget til at udføre regulerende følelsespraksisser for at undgå at ende i situationer, der kunne tolkes som tegn på ømhed, kærlighed eller seksuel lyst til personer, som tilhørte en anden “race” end deres egen. Disse situationer optrappedes løbende af både politi og selvbestaltede “vagter”. Et naturligt paradoks i forhold til denne specifikke lovgivning er imidlertid, at loven mestendels overholdtes, mens regimet omtalte den som nødvendig for at slå ned på usædelighed, hvorfor forholdet mellem følelser som biokulturelle – på samme tid socialt, psykologisk og subjektivt gestaltede – bliver interessant.

Et tredje sted, som endnu ikke er færdigudviklet, undersøger jeg relationen mellem følelser og racens ontologi under apartheid. Det er efterhånden et velkendt faktum blandt historikere, at de raceklassificeringer, som alle sydafrikanere tildeltes (hvid, sort, “Coloured” eller indisk) under loven *Population Registration Act* fra 1950 var baseret på socialt konstruerede forestillinger om alt fra udseende til hvilken sport, man spillede eller hvilket job, man havde. Dette ansås for at være almindelig “sund fornuft”.⁴⁹ Samtidig gjorde denne raceontologi det muligt for almene borgere at ansøge om at skifte “race”. Det statsligt styrede appelråd modtog tusinder af sådanne ansøgninger igennem apartheidperioden, hvilke findes i arkiverne. I disse appelsager gennemgår rådet individuelle livsforhold og vidnesbyrd fra folk, som kender den pågældende ansøger for at vurdere, hvilken “race” ansøgeren

“faktisk” tilhører. Mit argument lyder her, at de, som ansøgte om at skifte til en anden racegruppering, hvad end de ansøgte om at flytte “op” eller “ned” i det etablerede racehierarki, gjorde det ud fra en motivation om, at deres følelsesmæssige oplevelse af raceadskillelspolitikken kunne ændres til det bedre. Spørgsmålet hertil er, om apartheid faktisk “føltes” anderledes for de, der lykkedes med enten formelt eller uformelt at blive klassificeret som tilhørende en anden racegruppe end den, de tidligere tilhørte. Følelser bliver altså her et værktøj til at forklare både årsag og virkning i historien.

Disse tre eksempler fra mit eget arbejde er få, men viser, vil jeg vove at påstå, hvordan følelser, når de anskues som biokulturelle, kan bruges til på unik vis at tilgå både fælles og subjektive oplevelser af et historisk fænomen. At skrive historie uden at inddrage følelser, sine egne eller andres, synes måske fortsat at fremstå som det kloge, rationelle og mere videnskabelige valg. Faren derved er dog, at kun en brøkdel af historien bliver fortalt.

Summary

From the history of emotions to emotions in history

This article examines the current state of the field of the history of emotions. Within the last two decades, the amount of historical studies within the field has skyrocketed. Despite this boom, the field appears both theoretically stagnant and disparate. Although an agreement seems to have been reached on which works to include in the theoretical “canon” of the history of emotions, an essentialist worldview still looms large. Humanities scholars, including those who aim to point out how emotions cannot be separated from culture and the social, have also tended to at least partly heed the view that emotions are biologically determined when developing theories and methods. This is unsatisfactory to historians, who aim to explain change over time. Recent work on emotions within the natural sciences has instead sought answers from the humanities and social sciences, highlighting the plasticity of the brain and how emotions are biocultural. As such, historians studying their sources should not be afraid to take emotions at face value.

Asking questions such as “how did it feel” and why, cannot then simply be discarded as irrelevant or left for natural scientists or neurologists to entangle. Instead, as formulated by historian Rob Boddice, historians might in fact be particularly apt at reconstructing how society, individual subjectivity and our surroundings have shaped emotional experience over time. Such a worldview is outlined in the relatively novel field of the history of experience. Here, it is asked how political and economic systems that historians know so well come to be instilled in individuals. A short outline

of my own work in progress on the emotional politics of apartheid in South Africa shows how a historical study may run along these lines. In essence, I ask how racial segregation “felt” to those who were subjected to it.

Emotions, I conclude, when thought of in this manner, must be regarded as vital in any attempt to access lived historical experience.

Keywords: history of emotions, history of experience, historical theory, ontology, epistemology

Noter

- 1 Hugo Nordland, ”Evisa emotioner och konstruerade känslor. Riktningar inom känslornas historia”, *Scandia* vol. 78, 2012:2, s. 119–126.
- 2 De måske mest fremgangsrige forskningscentre er Queen Mary Centre for the History of Emotions, University of London, Center for the History of Emotions ved Max-Planck-Institut für Bildungsforschung i Berlin, og the Australian Research Council Centre of Excellence for the History of Emotions. De første fire resultater fra en hurtig Google-søgning afslører, at der i indværende år bliver eller er blevet tilbudt kurser i følelshistorie for historiestuderende på bachelorniveau ved Loyola University Chicago, Queen Mary University of London, University of Sussex og University of Warwick. Hjælpsomme indføringer i feltet findes i form af f.eks. Jan Plamper, *The History of Emotions: An Introduction*, Oxford 2015; Karen Vallgård, ”Følelshistorie – teoretiske brudflader og udfordringer”, *Kulturstudier* 2013:2, s. 87–113; Barbara H. Rosenwein & Riccardo Cristiani, *What is the History of Emotions?*, Cambridge 2017; Rob Boddice, *The History of Emotions*, Manchester 2018 og senest Katie Barclay, *The History of Emotions: A Student Guide to Methods and Sources*, London 2020.
- 3 Nordland 2012, s. 124.
- 4 Boddice 2018, s. 8.
- 5 Paul Ekman, ”An Argument for Basic Emotions”, *Cognition and Emotion* vol. 6, 1992:3, s. 169–200.
- 6 Blandt de mest toneangivende bidrag til denne tilgang til at analysere menneskets følelsesliv, som opstod ud af ”den kulturelle vending” fra 1970’erne og frem, er Michelle Z. Rosaldo, ”Toward an Anthropology of Self and Feeling”, i *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard A. Shweder & Robert A. LeVine (red.), Cambridge 1984, s. 137–157.
- 7 Tim Dalgleish, ”The Emotional Brain”, *Nature Reviews Neuroscience* 2004:5, s. 583–589.
- 8 Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, CT 2005, s. 34.
- 9 De mange introduktioner til følelshistorie som findes vil uden undtagelse fremhæve vigtige navne som Lucien Febvre, Peter og Carol Stearns, William M. Reddy og Barbara H. Rosenwein. De nyere af slagsen vil derudover utvivlsomt inkludere Sara Ahmed og Monique Scheer.
- 10 Vallgård 2013, s. 87, fodnote 2.
- 11 William M. Reddy, ”Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, vol. 38, 1997:3, s. 327–351. Endvidere videreudvikles begrebet og benyttes empirisk i William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

- 12 Monique Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory* nr. 51, 2012, s. 193–220. Nogle glimrende eksempler på hvordan Scheers teori kan bruges empirisk, samt en kort diskussion af faldgruberne ved at anvende metoden findes i Kate Davison, et al., "Emotions as a Kind of Practice: Six Cases Utilizing Monique Scheer's Practice-based Approach to Emotions in History", *Cultural History* vol. 7, 2018:2, s. 226–238.
- 13 Scheer 2012, s. 209–212.
- 14 Ibid., s. 212–214.
- 15 Ibid., s. 214–215.
- 16 Ibid., s. 215–217. De følelsespraksisser, Scheer beskriver som mobiliserende og regulerende, kan sidestilles med de processer sociologen Arlie Russell Hochschild betegner "emotional labour" og "emotion work". Se Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, CA 2012 [2003, 1983].
- 17 Vallgård 2013, s. 17.
- 18 Nordland 2012, især s. 120–123.
- 19 Nordland 2012, s. 124.
- 20 Vallgård 2013, s. 17.
- 21 Katie Barclay, "New Materialism and the New History of Emotions", *Emotions: History, Culture, Society* vol. 1, 2017:1, s. 168.
- 22 Undersøgelser af følelser som før-sproglige er ofte blevet betegnet som studier i "affekt" frem for "følelser". Se blandt andre Kathleen Stewart, *Ordinary Affects*, Durham NC & London 2007 og Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, NC & London 2002. Inden for den engelsksprogede forskning gøres ofte en semantisk differentiering som ikke forefindes i de skandinaviske sprog mellem "emotion", "feeling" og "affect". Groft beskrevet referer "emotion" til en følelse, som er blevet genkendt og navngivet, "feeling" refererer til en følelse, der genkendes, men som der endnu ikke er blevet sat ord på, mens "affect" er prædiskursivt, en følelse, som hverken genkendes eller kan sættes ord på.
- 23 Se Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC & London 2007, især s. 127–128.
- 24 Barclay 2017, s. 182.
- 25 Joan Y. Chiao, "Current Emotion Research in Cultural Neuroscience", *Emotion Review* vol. 7, 2015:3, s. 280–281.
- 26 Ibid., s. 281.
- 27 Se Lisa Feldman Barrett, "Solving the Emotion Paradox: Categorization and the Experience of Emotion", *Personality and Social Psychology Review* vol. 10, 2006:1, s. 14; Lisa Feldman Barrett, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Boston og New York 2017, s. 151; David Shariatmadari, "I'm Extremely Controversial!: The Psychologist Rethinking Human Emotion", *The Guardian*, 25. september 2020.
- 28 Barrett 2017, s. 185.
- 29 Shariatmadari 2020.
- 30 Chiao 2015, s. 282.
- 31 Ibid., s. 291.
- 32 Et overbevisende argument for, at forskere fra andre videnskabelige discipliner der behandler følelser, kan og bør samarbejde med følelseshistorikere, findes i Rob Boddice, "History Looks Forward: Interdisciplinarity and Critical Emotion Research", *Emotion Review* vol. 12, 2020:3, s. 131–134.
- 33 Boddice 2018, s. 159.

- 34 Ibid., især kapitel 6, "Experience, Senses and the Brain", s. 285–358. Boddices holistiske indgangsvinkel prøves af i praksis i Rob Boddice, *A History of Feelings*, London 2019.
- 35 Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley, CA, Los Angeles & London 2008, s. 154–155.
- 36 Smail 2008, s. 164.
- 37 Ibid., s. 114.
- 38 Boddice 2018, s. 163.
- 39 En sådan holistisk tilgang forefindes blandt andet blandt de forskere, som interesserer sig for forholdet mellem følelser og rum. Se f. eks. Gertrud Lehnert (red.), *Raum und Gefühl: Der Spatial Turn und die Neue Emotionsforschung*, Bielefeld 2011; Margrit Pernau, "Space and Emotion: Building to Feel", *History Compass* nr. 12, 2014, s. 541–549; Karen Vallgård, "Affekt, følelser og rum – historiefaglige perspektiver", *Temp – tidsskrift for historie* nr. 5, 2015, s. 175–183.
- 40 Et af de vigtigste og mest gennemarbejdede aspekter af følelshistorien er forholdet mellem følelser og magt i form af normer og diskurser. For en velkendt teoretisk indgangsvinkel, se Peter N. Stearns & Carol Z. Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *American Historical Review* vol. 90, 1985:4, s. 813–836. At vi indgår i et væld af sociale fællesskaber med varierende normer, fremgår af Barbara Rosenweins begreb "emotional communities". Se Barbara H. Rosenwein, "Worrying about Emotions in History", *American Historical Review* vol. 107, 2002:3, s. 821–845. For diskurser, der udgår fra især nationalstaten, se Reddys "emotional regimes" i William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001. For følelser og den koloniale magtstruktur, se Karen Vallgård, *Imperial Childhoods and Christian Mission: Education and Emotions in South India and Denmark*, London 2015.
- 41 Benno Gammerl, Jan Simon Hutta & Monique Scheer, "Feeling Differently: Approaches and Their Politics", *Emotion, Space and Society* vol. 25, 2017, s. 87–94.
- 42 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2004.
- 43 I 2018 stiftedes The Centre of Excellence in History of Experiences (HEX) ved Tampere universitet i Finland, som samarbejder med forskningscentre for følelser i Australien og Berlin nævnt i fodnote 1, samt med forskningscentre i henholdsvis velfærd, børn og medicinhistorie ved henholdsvis Syddansk universitet i Danmark, Linköpings universitet i Sverige og University of Warwick i Storbritannien.
- 44 F.eks. Sara Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, *Lived Religion and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, London & New York 2021.
- 45 Boddice 2019, s. 22.
- 46 For en kritik af dette, se Saul Dubow, *Apartheid 1948–1994*, Oxford 2014, s. ix.
- 47 Afrikaans: "grillkød".
- 48 Radioreklame for Chevrolet, ophav ukendt, <https://www.youtube.com/watch?v=xrwvQ7RXhY> (28. januar 2021).
- 49 Se Deborah Posel, "Race as Common Sense: Racial Classification in Twentieth-Century South Africa", *African Studies Review* vol. 44, 2001:2, s. 87–113.