



LUND UNIVERSITY

Fenomenologins möjligheter i etnologin: Rapport från en nationell workshop.

Alftberg, Åsa; Hansson, Kristofer; Olsson, Gunnel; Gunnarson, Martin

2011

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Alftberg, Å., Hansson, K., Olsson, G., & Gunnarson, M. (2011). *Fenomenologins möjligheter i etnologin: Rapport från en nationell workshop*. Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds universitet.

Total number of authors:

4

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Fenomenologins möjligheter i etnologin
Rapport från en nationell workshop

Åsa Alftberg och Kristofer Hansson



LUNDS UNIVERSITET
Humaniora och teologi

Ladda ner rapporten: www.lu.se/forskning/avhandlingar-och-publikationer
(sök på rapportens rubrik).

Alftberg, Åsa och Hansson, Kristofer
FENOMENOLOGINS MÖJLIGHETER I ETNOLOGIN
Rapport från en nationell workshop

Lund
Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds Universitet
2011

© 2011 Lunds Universitet samt författarna
Kopiera och distribuera gärna rapporten, men uppge alltid källa.
URN:NBN:se-2011-10

Innehåll

Kapitel 1

Inledning – fenomenologins möjligheter i etnologin 5
Kristofer Hansson

Kapitel 2

Pockande uppmärksamhet – ett fenomenologiskt krav 9
Gunnel Olsson

Reflektion på Gunnel Olssons text 16
Kristofer Hansson

Kapitel 3

The Power Over and Of the Body 17
– The Embodied Person in Dialysis Care
Martin Gunnarson

Reflektion på Martin Gunnarsons text 24
Åsa Alftberg och Kristofer Hansson

Kapitel 4

Kropp och åldrande 25
Åsa Alftberg

Reflektion på Åsa Alftbergs text 29
Kristofer Hansson

Kapitel 5

Individ och samhälle – två lika centrala perspektivnivåer 31
Kristofer Hansson

Reflektion på Kristofer Hanssons text 36
Åsa Alftberg

Litteratur 37

Kapitel 1

Inledning – fenomenologins möjligheter i etnologin

Kristofer Hansson

Fredag den 17 december 2010 genomfördes en nationell workshop kring fenomenologins vara i etnologin vid Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds universitet. Denna rapport är ett resultat från workshopen och skall ses som ett försök att intensifiera den diskussion som var på workshopen. Etnologin har tagit inspiration från fenomenologin och i denna filosofi har ämnet funnit teorier och metodologier för att utveckla kulturanalysen. Ibland har inspirationen kommit från de fenomenologiska klassikerna - Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir – andra gånger har inspirationen varit antropologer och sociologer som har varit starkt färgade av fenomenologin. Idag vågar vi påstå att det finns en så stor etnologisk diskussion och användning av denna filosofi att vi kan prata om en etnologisk tolkning av fenomenologi.

En tidig användning och tolkning av fenomenologin finns i Lena Gerholms avhandling *Kulturprojekt och projektkultur* från 1985 och i Beatriz Lindqvists avhandling *Drömmar och vardag i exil* från 1991. Främst var det etnologer i Stockholm, likt Lena Gerholm, som arbetade med dessa perspektiv. I Lund valde Lissie Åströms att kritiskt granska denna inriktning av etnologin år 1987 i artikel *Funderingar kring fenomenologisk kulturanalys*. Åström skriver:

Att skala bort det tillfälliga för att nå in till fenomenens essens måste ju innebära en risk att det historiskt specifika och det historiskt genetiska inte uppmärksammas. Ett faktum är att en diskussion om hur skilda fenomen genererats, traderats och förändrats inte intar en framträdande plats i den forskning som bedrivits av de fenomenologiskt inriktade stockholmsetnologer som ingår i den nämnda gruppen [”Kulturavslöjargruppen”].

På liknande sätt måste en tillämpning av den fenomenologiska reduktionen leda till att övergripande sociala och ekonomiska strukturer och processer föga beaktas i analysen – en begränsning som de nämnda forskarna avsiktligt tycks göra till förmån för situationella förklaringsfaktorer som symbolinnehåll, konnotationer och liknande (Åström 1987: 64f).

Dessa, som vi ser det, omtolkningsproblem mellan fenomenologin och etnologin diskuterades också på workshopen och återfinns i de texter som presenteras i denna rapport. Grundproblematiken är den samma, att vi som etnologer arbetar med olika perspektivnivåer och att det i fenomenologin inte finns något enkelt svar på hur till exempel individ- respektive samhällsnivå skall integreras i samma analys. Inom etnologin har det funnits många kreativa försök att förhålla sig till denna problematik, och vi tror att det inte är lösningar vi söker utan diskussioner om intressanta perspektiv.

Vad som inte diskuterades på workshopen men som är en central poäng i Åströms text är hur det historiska perspektivet skall integreras i en etnologi inspirerad av fenomenologi. Med ett starkt fokus på individen och dennes erfarenheter blir det också svårt att metodologiskt bruka källor av mer historisk natur. I Åströms text ställs de fenomenologiskt orienterade etnologerna i Stockholm mot de historiskt orienterade etnologerna i Lund, denna konfrontering av två perspektiv känns inte aktuell idag. Däremot är det en berättigad kritik; att arbeta fenomenologiskt gör det samtidigt svårt att använda sig av historiska källor, till stor del på grund av att det inte finns en mer vitaliserande metodologisk diskussion om hur vi bör göra. Här behöver etnologin utveckla sina perspektiv.

Om mycket av etnologin kom att färgas av den poststrukturalistiska debatten under 1990-talet, kom fenomenologin tillbaka under 2000-talet. Jonas Frykman och Nils Giljes antologi *Being there. New perspectives on phenomenology and the analysis of culture* från 2003 kom att intensifiera diskussionen. I Lund kom också ett antal doktorander att bli inspirerade av Frykmans föreläsningar och texter, och en del av den fenomenologiska etnologin i Lund har därför kommit att utvecklas i avhandlingar (Hammarlin 2008; Hansson 2007; Olsson 2003). Denna rapport kan ses som en fortsättning på den diskussion som funnits det senaste decenniet, men vi vill samtidigt hitta nya vägar att utveckla den fenomenologiskt inspirerade

etnologin.

För att gå vidare måste vi fråga oss var vi kommer ifrån, vilka teoretiska och metodologiska diskussioner färgade av fenomenologin har vi som etnologer med oss? Finns det några, vad man skulle kunna kalla, fenomenologiska etnologiklassiker? Och om så är fallet; hur bygger vi vidare på denna teoretiska och metodologiska utveckling? Några av de frågor som var utgångspunkt för workshopens diskussioner.

I denna rapport samsas fyra texter om utrymmet, varav tre presenterades på workshopen. Rapporten inleds med Gunnels Olssons text *Pockande uppmärksamhet – ett fenomenologiskt krav*, som tyvärr inte kunde diskuteras på workshopen då Olsson fick förhinder att medverka. Därefter följer Martin Gunnarsons text *The Power Over and Of the Body – The Embodied Person in Dialysis Care*, Åsa Alftbergs *Kropp och åldrande* och avslutningsvis Kristofer Hanssons *Individ och samhälle – två lika centrala perspektivnivåer*. Varje text följs av en kortare reflektion som är skrivna utifrån diskussionen på workshopen. Dessa texter är skrivna av Åsa Alftberg och Kristofer Hansson. Sist finns en litteraturlista för samtliga texter, tanken med denna lista är att samla upp de verk som på olika sätt inspirerar oss etnologer att göra fenomenologi.

Ett stort tack till Jonas Frykman som inledde workshopen med en presentation av fenomenologins möjligheter i etnologin.

Kapitel 2

Pockande uppmärksamhet – ett fenomenologiskt krav

Gunnel Olsson

Det som ofta känns obekvämt för mig som forskare, med en vurm för det fenomenologiska synsättet, är den återkommande kritiken av att fenomenologin är alltför subjektiv och försummar den sociala aspekten i människors liv. Och ständigt finns tvivel hos mig om att någonsin kunna förstå vad det är som sker i det fenomenologiska mellanrummet, det tredje rummet, där sammanflätningar sker, en plats där tid är nära sammanlänkat med rum, där det inte råder neutralitet utan ett möte mellan polariteter, motsägelser, ambivalenser. Det är vad som sker här, menar fenomenologin, som har den största betydelsen, inte produkten. Men hur kommer man åt detta?

Maurice Merleau-Ponty (bl.a. 1962), som ständigt är min viktigaste inspiratör alltsedan min avhandling (2003), hävdar att livsvärlden inte är min subjektiva värld. Jag delar den världen med andra människor och annat. Världen är både öppen och enhetlig. Denna öppenhet ger utrymme för fenomenens framträdanden på olika sätt, men det mer enhetliga gör ändå det möjligt att erfara "enhetlighetens stil" i tillvaron. I livsvärlden finns mening inte bara som någonting privat, utan det finns en mer allmän dimension av en upplevelse. Det handlar om en rad uppfattningar som vi måste ta för givna. Till skillnad mot Sartre, som såg friheten hos det ensamma subjektet att kunna ställa sig emot och överskrida både sig själv och omvärlden, såg Merleau-Ponty hur friheten är relaterad till andra och annat i omgivningen och till skillnad mot också Husserl, menade han, att livsvärlden aldrig kan överskridas. Och där konstruktivismen menar att all kunskap finns ute i samhället, menade han att kunskap både är någonting förvärvat och någonting eget skapat. Kroppen är både en samhällelig representant och bärare av individuell erfarenhet. I sina senare verk

poängterar Merleau-Ponty allt tydligare att han ser att kroppen främst är ett instrument för våra ambivalenta erfarenheter, de som vi gör i våra möten med andra i världen utanför.

Rummet såg Merleau-Ponty som tillvarons djup. Det går att fånga. Tiden däremot är själva tillvarons form och innehåll. Den öppnar sig obönhörligen för en framtid. Därför kan den också försvinna, medan det är rummet som med sin "stämdhet", med sin stil, som sitter kvar i kroppen. Men det är samtidigt så, menar han, att detta att vi ständigt måste anpassa oss till olika situationer och personer gör oss levande och tiden särskilt påtaglig. De tidliga sammanhangen är inriktade på förändringar, på reflexioner och tänkande. Hur man ska vara, vad man ska säga ingår både i rummets och i tidens stämningar. Kroppen är en agent för kulturell praxis och kulturell praxis arbetar via en aktiv personlig kropp. Mellan det egna och det främmande, i det dialektiska tids-rummet skapas kulturell stil. Här handlar det, enligt Merleau-Ponty, om kroppens symboliseringsförmåga, den som gör översättningar och associationer från andra erfarenhets- och upplevelseområden.

De senaste åren har jag arbetat med ett projekt som cirkulerar runt hur människor brukar slottsträdgården Sofiero, men också med "expressiv idrott", en särskilt kropps rörelselära, som finns som eget ämne vid Institutet för Idrott och Biomekanik vid Syddanskt Universitet i Odense. Slottsträdgården har en dramatisk topografi och det är särskilt hur trädgårdens medvetet formade arkitektur påverkar människors upplevelser som har intresserat mig. Jag har ställt mig frågor om under vilka villkor som upplevelser händer i parken och kunnat observera händelser som platsens beskaffenhet kunnat förmedla, hur en viss situationsrumslighet anvisar möjligt handlingsutrymme. Det handlar inte bara om hur platsen ger signaler till sådant som aktsamhet. I flera fall har det tydligt framkommit hur en särskilt plats i parken kunnat förstärka eller t.o.m. skapa känslor som fungerat som nycklar för förståelse av livsproblem. I denna artikel vill jag dock främst resonera om arbetet med kropps rörelserna i Odense. Här handlar det om en tillämpning och en utvidgning av en kommunikativ rörelselära som skapats av ungraren Rudolf Laban under mitten av förra seklet (se särskilt Laban 1971). Idag finns fortfarande en livlig aktivitet vid det Labaninstitut han grundade i London. Jag vill påstå att han utformade sin lära utifrån ett fenomenologiskt förhållningssätt och att min samarbetspartner, läraren i Danmark som idag sedan 40-talet är arbetar

med "expressiv idrott" utifrån Labans principer, har förstärkt det expressiva och kommunikativa i detta fenomenologiska förhållningssätt. Som alltid i fenomenologin är också här kontinuitet, eller sammanflätningar, central. Min uppgift är och har varit att inte bara handleda studenter i sina masteruppsatser utan också att fungera som partner i dokumentationen av rörelseläran. På samma vis som min ambition är att undersöka parkens mening är det här kroppsrörelsernas mening, som de förmedlas i den "expressiva idrotten", som jag vill undersöka och försöka tolka deras intentionalitet. Inte minst det latent, det som är implicit, det redan erfarna.

Merleau-Ponty bygger sin filosofi kring "den levda kroppen" som det erfara subjektet. Den egna kroppen är, menar han, vid randen av alla mina varseblivningar, den är med mig. Utgångspunkten för fördjupad kunskap om mig själv och mina erfarenheter och om andra och deras erfarenheter är en kommunikativ interaktion som utgår från kroppen som mitt vara i världen. Han visar på fenomenologin som ett verktyg för att komma nära den kroppsligt upplevda, ömsesidiga känslans spår. Han lockar mig till att undersöka kroppsrörelser genom att skriva: "det finns inte en enda rörelse i en levande kropp som är en absolut slump i förhållande till de psykiska intentionerna och inte en enda psykisk akt som inte funnit åtminstone sin upprinnelse eller sin allmänna utformning i fysiologiska dispositioner" (Merleau-Ponty 1962, Karlsson 2004:134).

Laban ville visa att alla former av rörelse är ett resultat av en strävan mot någonting av vikt eller ett uttryck för en sinnesstämning. Rörelser är inte bara fysiska händelser, mycket av vårt inre kan uttryckas med kroppen, med ögonen, med rösten. Han lärde att rörelser kan påverka vår inre attityd. Han beskriver hur alla våra rörelsekrafter är laddade med effort – av rörelsekrafter som kan analyseras i förhållande till rummet, kraften, tiden och energin i varje rörelsefrekvens- både fysiska och mentala – i sättet att tala, tänka och känna. Alla våra rörelser bärs av ett flöde av rörelseeffort. Hur vi använder dessa fyra faktorer ger varje rörelse dess distinkta kraft, form, duration och rytm och gör att vi kan avläsa en annan människas avsikter. Effort är personlig. Våra rörelser avslöjar vår sinnesbeskaffenhet. Massor av avsikter lär vi oss förstå instinktivt utan att reflektera. Kroppsrörelser talar till oss samtidigt på många olika nivåer. De har ett övre skikt som vi tillägnar oss på en medveten rationell nivå. Men under detta skikt finns berättelser som är laddade med en mängd ytterligare betydelser – som kommuniceras på en annan - förmedveten nivå. Laban menade att

effort transformeras lättare mellan människor än tankar och att det är effort-rytmen hos varje grupp som skapar atmosfären.

I undervisningen ingår en teoretisk del, som till sitt väsen också bärs av ett fenomenologiskt synsätt. Därefter en experimentell del där rörelseprinciperna prövas, där det kognitivt objektiva får en möjlighet att sammanflätas med subjektiva erfarenheter, enskilt eller i grupp, och en avslutning där erfarna upplevelser beskrivs och diskuteras. I de samtalen som följer får det upplevda möjligheten att bli verbalt språkligt medvetet. Här gäller det att lyssna både på sitt eget inre och på andra levda kroppars utsagor – till rörelsesätt, gester, miner - och att försöka förstå hur de laddas av det sinnliga. I detta tränas både den egna empatiska och den tolkande förståelsen. Viktigt är att försöka identifiera och fånga in under vilka villkor och förutsättningar som upplevelsen uppstår. I samtalen blir det tydligt att det inte bara handlar om elevens subjektiva medvetandegörande utan också om den yttre omgivningen – om hur den subjektiva upplevelsen påverkas av kontexten – inte minst av vad kroppar signalerar till varandra under övningarna. Såväl inom den egna kroppen som mellan kroppar finns det en ständig spänning mellan det explicit närvarande och det frånvarande medkonstituerade implicita sidorna i kroppen och kropparna. Att det som framträder kan vara såväl något kognitivt, en känsloupplevelse, eller kanske en etisk eller estetisk upplevelse visar sig tydligt vid samtalen och den bredden uppmuntras. Samtalen är vardagliga men inte okritiska utan kritiskt reflekterande, med en stor tillit i botten till att kunskap och självkännedom inte bara har ett teoretiskt värde utan också ett etiskt värde. Att komma nära upplevelser av kroppslig känslomässig interaktion, såväl fysiskt som verbalt, behövs för att kunna beskriva en annans livsvärld.

Rörelsekommunikation är bildberättelser, men handlar inte bara om att ge kroppen en bildberättelse utan också om dialog. Dialog – eller snarare dialektik, den som inte bara är jämnt flytande utan drivs till förändringar av ojämnheter -, uppstår såväl inom den egna kroppen som med omvärlden först när bilden kompletteras med någonting inre känt, detta som laddar bilden med en osäkerhet, ett subjektivt tillägg. Upplevelser hänger samman med introspektion, men är drivna av någonting ofullbordat. I känslan som väcks. Här talar Laban om "mental effort" som finns i upplevelsen (1971). Självkännedom är en av nycklarna för alla, också för den fenomenologiska forskaren. Känslan är bärare av upplevelsen och kunskapen. De känslor som stiger upp är den första benämningen av det som erfars. Kort efter

känslan kommer tankar och reflektioner. Eftersom vi lever i vår livsvärld, så är vi inte medvetna om alla meningsbärande element som ett fenomen består av. Trots att upplevelsen från början är given som min upplevelse är den inte privat. I upplevandet uppträder självmedvetandet. På en kroppslig, rudimentär nivå rör det sig inte om ett explicit självmedvetande utan om ett "anonymt" jagupplevande. Mening är, vill jag åter påstå med risk för att bli tjugig, inte privat utan det finns en allmän dimension av en upplevelse som kan vara tydligare för en betraktande forskare, eller i det här fallet en elev, än för subjektet själv. I varje fall som en "möjlig tolkning", "en möjlig värld". Uppmärksamhet är ett nyckelord hos Merleau-Ponty. Uppmärksamhet är någonting kreativt, den innebär en betoning när den korsar över gränsen mellan aktivt och passivt. När ett passivt öga blir aktivt uppstår lusten att undersöka. Och, menar han, reflekterandet ska tas konkret, d.v.s. som situerat och aldrig helt transparent eftersom det är knutet till mänsklig existens. Men hur kan vi någonsin veta om tolkningarna är adekvata eller korrekta ens för oss själva? Och hur sker sammanbindningen mellan erfarenheter och det kognitiva?

I samtalen uppmuntras eleverna att uttrycka sina känslor, inte minst taktila och visuella rumsupplevelser. Man knyter an till varandra. Det uppstår en gemensam puls. En slags hemmavärld där man har en gemensam grundkunskap om vad som gäller. En stämning som kan ses som ett modus – ett uttryckssätt som säger någonting verkligt – som tänkt, önskat, befarat eller som en fullbordad handling eller tillstånd. Inte minst vid samtalen visar man att rörelserna försatt eleverna i ett stämningsläge, men också förmedlar ett. Det som upplevts hos de egna och andras rörelser och mina upplevelser blir som sammanflätade.

I Labans rörelselära existerar kroppen som ett mellanting – varken kropp eller helt och hållet själ utan både/och. Rörelsefriheten är både relaterad till bundenhet och friheten i den egna kroppen och till andra och annat i omgivningen. Här finns både essens och existens sammanflätat - både någonting fysiologiskt/biologiskt och socialt/kulturellt konstruerat. Här kommer kroppsspråket i nära samspråk med verbalspråket. Kunskaper fångas upp om att de finns i både vad människor gör med sina kroppar och vad rörelser gör med människor. I läran finns stora möjligheter att inte bara öka sitt rörelseschema för att uttrycka det man vill uttrycka, utan också att öka sitt välbefinnande, det som uppstår med hjälp av ett rörelseflyt och alldeles särskilt att öka sitt eget ansvarstagande både för det egna och för

andra. Lusten öppnar våra kroppar mot världen, men den är också jagad av realitetsprincipen. Libidonala krafter producerar otydlighet, men kroppen och känslorna är också kulturellt bestämda. Allt detta som också återfinns hos Merleau-Ponty. Än tydligare än i Sofierostudien blir i studiet av rörelseläran detta att subjekt och yttervärld står i en oupplöslig förbindelse med varandra och att det inte bara handlar om den här närvarande världen utan också om världen utanför, där alla regler om samverkan finns - i tiden. I övningarna, men långt mer i samtalen. Där speglas ofta den fenomenologiska brytningen med den all dagliga livsvärldsupplevelsen – hur kroppen i det all dagliga, i vanan, endast är anonymt närvarande i ytterkanten av upplevelsen. Det blir tydligt hur mycket i vår kroppspraktik som är prereflexivt och prekognitivt. Men Laban koncentrerar sig framförallt på att tänka om vad vi kan gestalta och uttrycka tillsammans, här kompletterar den danske läraren hans lära med att rikta uppmärksamheten också mot det mer existentiella.

Jag tror att jag som människa och forskare kan nå kunskaper om andra genom att studera deras handlingar och jag utgår från att de kan förstå mina. Varje del i en rörelse, varje förändring av jämvikten, varje enskild gest avslöjar något drag i vårt yttre och inre som kan iakttagas av andra, men jag undrar samtidigt hur våra allas olika erfarenheter påverkar det vi upplever. Vad betyder t.ex. min egen erfarenhet av Labans rörelselära? Kanske att den gör det lättare för mig att förstå elevens livsvärld i salen? Eller att jag blir blind för vissa yttringar? Hur blir man medveten om och kan förstå sina egna erfarenheter? Särskilt de som är inkorporerade i vardagspraktiken? När vi rör oss i vår levda kropp blir vi medvetna om ett hinder eller ett avstånd redan innan ögat har träffat detta. Massor av medvetna och icke-medvetna erfarenheter sitter i vår levda kropp och ger riktning och mening åt våra upplevelser. Visuellt rum kompletterar och kommunicerar med det taktila och hörda rummet och bildar subjektiva erfarenheter i vår levda kropp. Varje kropp har så en egen sedimenterad historisk subjektiv kroppskunskap som på något vis tycks kunna existera i en delad livsvärld här och nu i den gemensamma salen. Laban lärde sina elever att fysiskt och psykiskt ta sin plats. Att det var viktigt att förstå att det som sker runt omkring oss sker i ett rum där du själv kan få var nollpunkt, mittpunkt eller utgångspunkt. Det lärde också Merleau-Ponty. Att "ta plats" handlar om att bebo sin kropp och att utifrån detta ta sitt ansvar för smidigheten i samvaron. Det gäller också för beslutet att dra sig in i sig

själv. Både Merleau-Ponty och Laban visar på självmedvetandets betydelse, detta som har med kroppslig rörelseförmåga att göra och som innefattar ett medvetande om att "jag kan". Att sträcka fram händerna för att fånga bollen som kastas mot mig gör jag omedvetet utan att tänka på den abstrakta kunskapen och tekniken bortom. "Jag kan" är min intentionalitet. Det handlar om ett bejakande av existensen snarare än ett skapande.

Fenomenologin lämnar mig som forskare en stor möjlighet till metodologisk kreativitet, men också ett stort ansvar. För vad är det jag ser när jag finns där i idrottssalen: är det kanske bara elevens objektiva kroppar och tal om dessa eller kan jag komma åt en fenomenologisk kropp? Jag har hävdat i en artikel att platsen Sofiero försätter besökare i ett stämningläge (Olsson 2010) och vill också här påstå att den expressiva idrotten försätter eleverna i en gemensam puls, men samtidigt finns tvivlen: är det verkligen det verkliga stämningläget som rörelserna försatt eleven i och inte bara ett förmedlat som jag kommer åt? Förenas den omedelbara och levda och den medelbara reflekterade upplevelsen utan något avkall?

"Att leva i den fenomenologiska attityden", ursäktar oss Husserl, "är inte en neutral opersonlig sysselsättning utan en praxis av avgörande personlig och existentiell betydelse" (hos Zahavi 2003:67f). Det viktiga är inte att besitta en absolut sanning, men att ta ett absolut ansvar i att grunda sina tankar och handlingar på så mycket insikt som möjligt. Som forskare får jag arbeta utifrån min erfarenhet och min empati för att göra rimliga antaganden, men inte utan att föra in ett tvivel som ifrågasätter det jag ser händer, vad som skapas, i möten och på mötesplatser. Att se till processer och förändringar. Med en tilltro till människors förmåga. Just självkänedom ska göra forskaren friare att välja och att ta ett verkligt ansvar för sina val och upplevelser. Med fenomenologins metoder tänker jag att kulturanalysen blir koncentrerad till mötesplatserna i dikotomier. Fenomenologin rymmer ett viktigt kunskapsteoretiskt förhållningssätt när den visar på vikten av de förvetenskapligt givna livsvärldsupplevelsernas betydelse som bakgrund för förståelse. Det är genom just detta att inte bara betrakta det givna och medvetna utan också det förmedvetna, det oreflekterat kända (inte att förväxla med det omedvetna), som jag tror att fenomenologin kan vidga etnologins område.

Reflektion på Gunnel Olssons text

Kristofer Hansson

Gunnel Olssons text diskuterades inte på workshopen då Gunnel fick förhinder att medverka, men det är en text som inspirerat oss att tänka vidare i de fenomenologiska banorna. När Gunnel frågar sig: "men jag undrar samtidigt hur våra allas olika erfarenheter påverkar det vi upplever", är det en fråga som lyfter fram den problematik som etnologer som är inspirerade av fenomenologin brottas med. Det är en fråga som en etnolog ställer, inte en fenomenolog. Det är en fråga som tar sin utgångspunkt i intresset för kultur och hur kultur formar samhället.

I Olssons inledning återfinns ett möjligt svar; det fenomenologiska mellanrummet. Genom att söka sig till detta tredje rum försöker Olsson hitta metodologiska ingångar för att studera de polariteter, motsägelser och ambivalenser som påverkar våra allas olika erfarenheter. Resonemanget som sedan följer närmar sig Maurice Merleau-Ponty fenomenologi om att både de medvetna och de icke-medvetna erfarenheterna sitter i vår levda kropp. Det är ett resonemang som har många spännande likheter med Martin Gunnarsons text, som fokuserar på den riktning dessa erfarenheter har.

Men hur kommer man åt detta?

Den metodologiska diskussionen i Olssons text är central och något som en etnologi som inspireras av fenomenologin måste jobba vidare med. Hur skall etnologin med sina metoder närma sig det fenomenologiska mellanrummet? Någon sådan diskussion infann sig inte på workshopen, men kan vara centralt att återkomma till.

Kapitel 3

The Power Over and Of the Body – The Embodied Person in Dialysis Care

Martin Gunnarson

In this text I aim to present my attempt to bring the phenomenological concept of embodiment into a cultural analysis that takes into account power relations and the cultural construction of subjectivity. Several similar attempts have been made in Swedish ethnology, especially in recent PhD projects (see e.g. Hansson 2007; Ljung 2001). Here, the phenomenological perspective have often been supplemented with a Foucauldian perspective in order to make visible the power relations that are in effect in and around the studied phenomenon. In the following I endeavor to do something similar, but instead of turning to Foucault I take my inspiration from scholars writing from within phenomenology.

In my PhD project *Please Be Patient: Personhood and Embodiment in Dialysis Care* I am interested in how persons suffering from renal failure encounter and try to live with the body multiple created in dialysis and transplantation care. Departing from the phenomenological notion of the embodiment of consciousness I ask how these persons' identity work is shaped by being oriented toward and embodying this body multiple. Through observations at dialysis wards and interviews with patients and medical personnel in Riga and Stockholm I investigate the multiplicity of bodies created in the care practices and how these are negotiated in the narratives of patients and the practitioners.

A primary point of departure of the study is that the care practices studied are culturally and historically embedded. The knowledge produced by modern medical practice is not simply transferred to a passive and exterior culture. Thus, cultural ideals nourished elsewhere may determine what kinds of bodies are produced by the medical science and practice (Martin 1994:7).

From my line of reasoning above it is clear that I view the medical setting as a setting in which a body multiple is created. It is also clear that I am interested in how this multiplicity becomes embodied. In formulating these points of departure I have attempted to combine the perspectives of anthropologist Katharine Young (1997) and philosopher Annemarie Mol (2002; see also Johannisson 1998:10). By observing medical examinations Young studies the transformations by which persons are turned into patients. At center of these transformations is the creation of the “body-as-object”. This is, according to Young, due to the fact that “medicine inscribes the body into a discourse of objectivity” (Young 1997:1, 6). Although the question of *how* patients come to embody the body-as-object that is thus created is not the primary focus of Young’s study she opens for such an analysis by showing that the body-as-object is never completely an object but always an aspect “of the experience of being a body” (Young 1997:5f).

In Young’s version the body-as-object is singular, but above I have referred to a body multiple. My usage of this concept is inspired by Annemarie Mol’s book *The Body Multiple: Ontology in medical practice* (2002) and is consistent with my own findings. I have found that among the bodies that the dialysis patients meet are measurable bodies, erratic individual bodies, collective bodies, personal bodies and so on. By directing her interest to the medical practice and how the diagnostics of atherosclerosis is “enacted”, Mol finds that different bodies are created in different practices within the hospital (Mol 2002:33). However, as the term body multiple suggests there is always a tension between the multiplicity of bodies enacted in diagnosis and the singular body that is diagnosed. In my study I aim to investigate this tension by being attentive to both the practices that produce the multiplicity and the sick persons’ encounter with it (Mol 2002:viii, 6, 55; cf. Lundin 1999).

Inspired by the philosopher Drew Leder my interest is furthermore directed to the occasions when the body is not there, when it is absent. In his book *The Absent Body* (1990) Leder shows how the body, in our everyday life, is ordinarily absent from our attention since it is that by which we attend to and experience the surrounding world. Our ability to be engaged with what is around us relies, according to Leder, on a “from-to structure” in which our attention is directed *from* our bodies *to* our surroundings (Leder 1990:15).

The absent body may, however, become present. According to Leder this appearance of the body can take place through different modes. One mode, however, distinguishes itself from the rest, namely what he terms "*dys-appearance*" (Leder 1990:84). In Leder's account for the state of dys-appearance pain and disease are his main examples. Here, Leder argues, the body, rather than being absent, emerges as something "problematic and disharmonious", as something that the embodied person is forced to direct his or her attention *to* rather than *from* (Leder 1990:70, 83). Furthermore, following Maurice Merleau-Ponty, he contends that the internal linkage within the lived body that is disrupted in dys-appearance results in an analogous disruption between body and world (Leder 1990:87). Thus, the dys-appearing body "may be experienced as that which 'stands in the way,' an obstinate force interfering with our projects" (Leder 1990:84).

As I have accounted for above dys-appearance, according to Leder, distinguishes itself from other forms of bodily appearance. This is due to the fact that the dys-appearing body, to a higher degree, demands a person's attention than other modes of bodily appearance. While it, according to Leder, is possible to choose whether or not to watch the reflection of your body in a mirror, the bodily attention that pain and disease demand are never optional (Leder 1990:91). However, he then goes on to discuss the way our conception of our body is formed intersubjectively and introduces the term "*mutual incorporation*" (Leder 1990:94). This refers to how we by being with others come to incorporate their experiences, their perspectives. The result of this can either be a "cosubjectivity", in which the from-to structure of embodied involvement in the world is enriched by the other's perspective, or a "*social dys-appearance*", in which "the objectifying gaze" that refuses "cotranscendence" causes the body to appear as an alien object (Leder 1990:94ff). With the term social dys-appearance, I would argue, Leder paints a picture where, in certain societal situations and for certain persons, the act of looking at your reflection in a mirror, rather than being optional, is forced upon you and makes your body dys-appear.

Thus, combining dys-appearance and social dys-appearance allows me to take into account the significance of the temporal and spatial context in and/or by which a body dys-appears. At the same time as the term dys-appearance reminds me about the power that the physical body exerts on the dialysis practice and on the possible ways of relating to the body

multiple expressed during the interviews, the concept of social dys-appearance opens my eyes for the reversed power relation in which the multiplicity of bodies created in and around dialysis practice all aspire to define the physical body embodied by the sick persons.

The social origin and embodied consequences of such acts of definition has been elaborated by among others philosopher Iris Marion Young (2005; see also Fanon 2008). In her essay *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality* Young shows how, in the patriarchal society, being a woman entails having to frequently direct your attention to your body as an object (Young 2005:39). Combining Simone de Beauvoirs concept of a “tension between immanence and transcendence” characterizing female subordination with the Merleau-Pontian notion of the body as the locus of subjectivity Young manages to show how power relations intrude on the from-to structure of embodiment denying women the full potential of their embodied subjectivity (Young 2005:31, 35). What is thus created, she argues, is both “a particular style of bodily comportment that is typical of feminine existence” and a “feminine spatiality” (Young 2005:31, 39).

This, I would argue, is in line with Race and Cultural Studies professor Sara Ahmed’s statement, in her book *Queer Phenomenology*, that bodies are shaped by what they are oriented toward (Ahmed 2006:54). Though the word body is frequently used throughout Ahmed’s book, she does not give it an explicit definition. It is however possible to extract a definition from the theoretical perspective guiding the book as a whole and from small hints given here and there (see e.g. Ahmed 2006:25). With such hints and with the phenomenological approach of the book as a whole, I conclude that when Ahmed writes of the body she is referring to the embodied self as it is understood within phenomenology. Thus, I would argue that what, according to Ahmed, is shaped by its orientation toward certain objects is not a body-as-object but an embodied subject, a person.

Then what is it that determines a person’s orientation? When creating her concept of orientation Ahmed takes her point of departure in phenomenology. From the phenomenological perspective being oriented entails being in a world that is familiar and that extends us as bodily beings. In this way body and space are aligned in a way that intertwines them. Here our embodiment “provides us with a perspective”, a “here” from where we are oriented (Ahmed 2006:8). This “here” is, however, shaped by “where” in

the world it resides (Ahmed 2006:7ff). Consequently, the objects that we encounter are those that are near and those that we are directed toward (Ahmed 2006:27). And it is this nearness of certain objects and our orientation toward them that shapes us as embodied beings. However, this is never a one-way relation. “Bodies as well as objects take shape through being oriented toward each other, as an orientation that may be experienced as the co-habitation or sharing of space” (Ahmed 2006:54).

By criticizing the bracketing of the natural attitude, which Edmund Husserl idealized as the main phenomenological method, Ahmed manages to show how the orientation toward a certain object always not only has a spatial but a temporal “background” (Ahmed 2006:38). According to Husserl, in the natural attitude we “intend” the identity of the objects. This is due to our incapacity of perceiving all sides of an object simultaneously. We have to intend what the totality of our impressions amount to (Ahmed 2006:36). This is also true for “what is ‘around’... [the object], which we can describe as the background” (Ahmed 2006:37). To be able to direct our attention to an object or a task at hand certain objects need to be “relegated to the background” (Ahmed 2006:31).

However, as Ahmed shows, this relegation to the background also has a temporal dimension. When perceiving an object, the terms of its arrival may not be seen but, as the spatial background, intended. Thus, “the ‘availability’ of objects is an effect of actions, which are not necessarily perceivable on the surface of the object” (Ahmed 2006:38). Instead “they take the shape of a social action, which is forgotten in the givenness of the object” (Ahmed 2006:41). The social action that has been carried out in relation to the object has attributed it with a certain meaning determining how it is available and to whom it is available. Thus, the sociocultural history of an object is always present regardless of whether or not it is visible on the surface of the object.

But, why do we, as Ahmed seems to argue, forget about the social action that shapes our encounters with objects? To grasp the whole point of this, however, it is necessary to go back to her concept of orientation. For, what Ahmed shows by adding a temporal dimension is that the orientations taken in a given social context are not casual, they are “organized” – organized, not by an external force but by the repetition of some orientations rather than others (Ahmed 2006:158).

Here she opens up the possibility of there being embodied persons experiencing a world that does not align with their orientation. Ahmed's examples of such experiences are sexual orientation and skin color. In these cases, it is clear that some orientations are repeated more than others, the straight and/or white as opposed to the gay and/or black. Using the words of Ahmed it then becomes clear that the more frequent straight and/or white orientations "shape what becomes socially as well as bodily given" (Ahmed 2006:158). Here, I would like to argue that what is socially and bodily given in this sense is also what is forgotten. Being straight and white entails not having to reflect on the sociocultural history of the objects one encounters, one is in a world that is shaped in accordance with one's own orientation. The objects that are near are encountered in such a manner that they reproduce the orientation already taken, and the social action that brought the objects near is forgotten by virtue of their givenness.

Here we may return to Leder's absent and dys-appearing and Young's female body. With Ahmed's concept of orientation in mind we now see that being directed to the body-as-object shapes us as embodied persons. What also becomes clear is that the "here" – our perspective – from "where" we meet the body-as-object determines the way we encounter it. To furthermore complicate the issue, Leder's and Young's theories show us that being oriented towards one's own body as an object inhibits one's possibilities of extending into the world, of being oriented toward other objects than the body itself.

Being under the care of medical treatments may, however, alleviate the suffering of the sick person and, thus, keep the dys-appearing body absent. Though, as Katharine Young and Annemarie Mol shows, the absence of the dys-appearing body is conditioned by the appearance of a body multiple created in medical practice and, in this medical setting, the sick person, who is now a patient, is forced to relate his or her corporeality to this multiplicity. The risk of social dys-appearance is thus imminent. However, as Ahmed argues, it is not only the embodied person who is shaped by the encounter with an object. As a result of the orientation they take in relation to each other the person and the object are both shaped (Ahmed 2006:54). I agree with Ahmed when she writes: "the work of inhabiting space involves a dynamic negotiation between what is familiar and unfamiliar, such that it is still possible for the world to create new impressions, depending on which way we turn, which affects what is within

reach” (Ahmed 2006:7f). In the case of dialysis care the space for such negotiations is facilitated by, among other things, the orientations of patients, the regularity of the treatment and the multiplicity of bodies and situations that constitute them. In these negotiations the sick person attempts to converge experiences of bodily suffering, medical materiality and interaction, treatment techniques and cultural conceptions of embodiment and biotechnology into a coherent interpretation underpinning an everyday life. This is the identity work that I am interested in studying.

Reflektion på Martin Gunnarsons text

Åsa Alftberg och Kristofer Hansson

Som etnologer är vi skolade att se antingen individen eller strukturen, antingen fenomenologi eller diskursanalys. Inte minst i några etnologiska avhandlingar med teoribildning från fenomenologin har dessa två perspektiv varit centrala ingångar (jfr Hansson 2007; Ljung 2001). Martin Gunnarson vill komma bort från dessa två perspektiv och därmed också hitta ett annat sätt för etnologin att närma sig struktur utan att gå omvägen kring diskursanalysen. I sin text visar han att det inte rör sig om två motsatta poler utan hur individen befinner sig i situationer som är strukturerade materiellt och historiskt etc.

I mötet med empirin har kroppen kommit att bli en analytisk ingång för att studera detta. Gunnarson söker sig inte direkt till Maurice Merleau-Ponty, som har varit vanligt inom etnologin och som till exempel är en central inspirationskälla i Gunnel Olssons föregående text. Snarare är det mer nutida fenomenologer som varit inspirerad av Merleau-Pontys filosofi. Gunnarson poängterar därmed också vikten av att inte enbart förhålla sig till de klassiska fenomenologerna, utan också att etnologin förhåller sig till de fenomenologer som är verksamma i dag. Att vi läser dem, integrerar dem i vårt arbete och därmed också gör en etnologisk tolkning av dem.

En avslutande central diskussion kring Gunnarson text är att även livsvärlden utgår från kroppen, eftersom kroppen är det sätt på vilket individen möter världen. Genom mötet med världen, med ting och omgivning, förs sociala, kulturella och historiska skeenden in i relationen mellan personen och världen.

Kapitel 4

Kropp och åldrande

Åsa Alftberg

Det fenomenologiska perspektivet har sedan en tid funnit en plats inom etnologin. Ur min synvinkel ger fenomenologin möjligheter att vidga det kulturanalytiska perspektivet genom betoningen på individen som subjekt och aktör, sammanflätad med omvärlden men ändå, eller just därför, med egen förmåga till handling. Fenomenologin använder begreppet intentionalitet i betydelsen att människan alltid är riktad mot något utanför sig själv.

Fenomenologins intentionalitet pekar mot det materiellas betydelse i människors meningsskapande, och framhäver relationen mellan kropp och värld.

Den fenomenologiska filosofen Maurice Merleau-Ponty (1997) har lyft fram den bortglömda kroppen i filosofiska diskussioner om människans varande. Merleau-Ponty menar att medvetande och kropp är tätt sammanflätade med varandra. Medvetandet finns inte enbart i huvudet, det är en del av kroppen. Medvetandet kan beskrivas som att det finns i varje del av kroppen, ut i minsta fingerspets. Poängen är att medvetandet är förkroppsligat, det som på engelska kallas "embodiment". (Omvänt skulle det lika gärna kunna talas om kroppens "förmedvetligande" - "enmindment", Ingold 2000:170). Kropp och medvetande är inte två separata fenomen, de är två olika sätt att beskriva samma sak. Människor har inte en kropp, de *är* sina kroppar. Detta brukar benämnas den levda kroppen.¹

Kropp och medvetande är alltså sammanflätade. Men människor är också sammanflätade med sin omvärld.² Människor är alltid riktade mot

¹ Merleau-Ponty använde själv det tyska begreppet "Leib" (Bengtsson 2001:77).

² Filosofen och fysikern Karen Barad (2007) kallar denna sammanflätning för intrassling eller hoptrassling ("entanglement"), vilket ger en helt annan bild än ett symmetriskt och rytmiskt flätande. Hon menar också att vi inte är i världen som

något utanför sig själv. Merleau-Ponty visar hur denna intentionalitet sker genom kroppen. Det är som kropp vi finns till i världen och kan vara i relation med omgivningen. Denna utgångspunkt innebär att när kroppen förändras, förändras också vår upplevelse av världen.

Merleau-Pontys tes att en förändrad kropp innebär ett förändrat perspektiv på världen blir särskilt intressant i relation till åldrandet. Åldrandet pågår förvisso hela livet, men kroppens åldersförändring blir mer påtaglig ju äldre vi blir. Här blir också Sara Ahmeds (2006) resonemang intressanta, då hon placerar den levda kroppen i en social och kulturell kontext. Ahmed problematiserar den fenomenologiska filosofins utgångspunkt, den osynliga kropp som intentionaliteten eller orienteringen utgår från: manlig, vit och heterosexuell (och jag vill lägga till medelålders). Hennes resonemang går även att tillämpa på ålder och åldrande.

Jag vill således använda två empiriska exempel med åldrandet som utgångspunkt för att belysa fenomenologins möjligheter i etnologin. Exempelen tar sin utgångspunkt i de intervjuer och deltagande observationer jag gjort inom ramen för mitt avhandlingsprojekt. Avhandlingen fokuserar på äldre människors (80+) upplevelser, erfarenheter och hanterande av åldrandet i relation till vardagliga handlingar och vardaglig materialitet; det är alltså en studie av åldrandets vardagliga praktiker.

Exempel 1

Ett äldre par, Harald och Sonja, beskriver för mig hur de letar en ny bostad, trots att de trivs utmärkt i sin nuvarande lägenhet. Det främsta skälet till detta är att de tror att de kommer att behöva en hiss längre fram. De har inga problem med trappan upp till sin lägenhet idag, men de förväntar sig att det kommer att bli svårigheter. Deras ålder framstår som ett skäl för att flytta. Som tidigare diskuterats menar Merleau-Ponty (1997) att när vår kropp förändras, förändras vårt perspektiv på världen. Detta sker genom att

fenomenologin vanligtvis uttrycker det, utan snarare *del* av den. Att säga att människan är *i* världen är att betrakta människa och värld som separata delar, vilket Barad vill undvika (Barad 2007:160).

vår kropp inte är ett objekt i förhållande till jaget/subjektet, utan vi *är* vår kropp. Vi tänker inte på vår kropp som kropp, inte förrän relationen mellan den levda kroppen och omvärlden av någon anledning blir problematisk. Åldrandet kan leda till att relationen mellan kropp och omgivning blir medvetandegjord i skilda situationer, och vardagslivets rutiner och vanor får ny betydelse eller ändras. Föremål och platser tolkas med nya ögon; de kan till exempel uppfattas som ointressanta, främmande eller mer riskfyllda. Harald och Sonja betraktar inte längre sitt hem som en självklar del av sina liv utan det har blivit ett latent problem. Just så som kroppen kan förskjutas från att vara subjekt till objekt, där kroppen framstår som en egen aktör skild från det som är "jag", har hemmet blivit ett objekt; medvetandegjord, synligt och problematiskt (jämf Karlsson 2008:214).

I Haralds och Sonjas fall blir det tydligt hur kulturella föreställningar är en del av den levda kroppen. Kroppens åldersförändring förstås genom de kulturella normer och föreställningar som finns om åldrande och ålderdom. Bilden av ålderdomen gestaltas ofta negativt i termer av sjukdom, nedgång och förfall samt ensamhet och beroende av andra (Blaakilde 1999, Cruikshank 2003, Jönson 2002). Även om denna förväntade skröplighet inte infunnit sig, är det ändå något som Harald och Sonja väljer att ta hänsyn till.

Exempel 2

Ett annat par, Nils och Karin, ger på förfrågan en detaljerad skildring av en vanlig dag. De vanor och rutiner de beskriver framstår inte som alldeles självklara. Vissa tidigare vanor avstår de numera från, medan andra får omskapas eller nyskas. Nils och Karin orkar till exempel inte bära matvarorna från affären längre, utan har införskaffat en särskild väska på hjul. Nils kan inte sitta vid datorn på samma sätt som tidigare, utan har tvingats lära sig använda vänster hand. Karin har haft det traditionellt kvinnliga huvudansvaret för matlagningen, men ser numera för dåligt. Nu är Nils den som lagar maten, vilket inte framstår som givet för Karin, men hon framhäver att han är road av att hålla på i köket och därmed är det en acceptabel lösning.

Enligt Merleau-Ponty är vanan varken medvetandegjord kunskap eller automatism, det är en kunskap som ligger i händerna och som finns i kroppens rörelser (Merleau-Ponty 1997:107f). Eftersom en vana är ett oreflekerat sätt att utföra handlingar på, uppstår en problematik om kroppens förmåga förändras på något sätt och vanan inte längre kan utföras som brukligt. Om vardagliga situationer inte längre fungerar, uppstår behovet av nya vanor.

I boken *Queer Phenomenology* (2006) diskuterar Sara Ahmed fenomenologins intentionalitet, vilken hon skildrar som en riktning eller orientering. Ahmed hävdar att upprepningen av vissa handlingar om och om igen inte är något neutralt, utan leder till att individen orienterar sig mot vissa handlingar, ting och platser. Orientering handlar om att rikta sig mot världen på ett särskilt sätt; att se världen ur ett perspektiv. Men det vi riktar oss mot kan också rikta oss, orientera oss på ett särskilt sätt. Vissa orienteringar är mer normativa än andra och formas av kulturella normer och föreställningar om vad som betraktas som normalt respektive avvikande. Ahmed påpekar att både det som individen orienterar sig mot, och individens utgångspunkt – den punkt från vilken han eller hon riktar sig mot något, och Ahmed menar att den punkten är den egna kroppen – ingår i en social och kulturell kontext, vilket formar vilka ting som är, eller uppfattas som, tillgängliga. Den åldrande kroppen kan således förändra vilka orienteringar som betraktas som möjliga och vilka ting som är tillgängliga. Nils och Karins vanor och rutiner gör att de orienterar sig i världen på ett specifikt sätt, men vardagens upprepningar är inte oproblematiska. För dem finns hela tiden risk för ofrivilliga förändringar som de måste anpassa sig till, och därmed förändras deras orientering mot världen.

Genom Merleau-Pontys begrepp den levda kroppen, där kropp och medvetande inte är två separata fenomen utan två olika sätt att beskriva samma sak, understryks hur det är som kropp vi finns till i världen och kan vara i relation med omgivningen. Människans intentionalitet sker genom kroppen. Denna utgångspunkt innebär att när kroppen förändras, förändras också vår upplevelse av världen. Samtidigt visar Ahmed hur den levda kroppen existerar i en social och kulturell kontext.

Reflektion på Åsa Alftbergs text

Kristofer Hansson

Vad åldrandet är: en kroppslig medvetenhet av att telefonkatalogens alla siffror och bokstäver har blivit mindre. Här, i denna relation mellan subjekt och objekt, återfinns en sammanflätning mellan kropp och medvetande och mellan den biologiska kroppen och den kultur vi delar. Denna åldrande kropp är inte en enskild entitet utan individen ingår i en värld som hon eller han delar med andra, vad Martin Heidegger skulle kalla en "Mitwelt" (Heidegger 1993). Härigenom kan vi förstå att åldrandet är lika mycket kropp som relation, relationer till andra människor och till ting. Inte minst telefonkatalogen. Men det är också alla de ting den äldre omger sig med för att göra sig delaktig i denna värld: glasögonen, rullatorn, förstoringsglasat, de varma kläderna, katetern. Vi kan betrakta det som *proteser* som gör det möjligt att vara del av denna värld (Huyke 2001). Den åldrande kroppen är allt detta och mer, i den delade världen är hon också vad andra människor gör henne till. Samhället skapar *vanor* som möjliggör visa typiska världar för den äldre av idag: leveranser av mat, hjälp med städning och duschning. Det blir den äldres vara-i-världen, något som kommer att karaktäriseras av vad Heidegger kallar "Sorge" och "Fursorge": att komma att bli betraktad som ett objekt eller ett subjekt, att ha en icke-autentisk relation till den andra eller en autentisk relation till medmänniskor (Heidegger 1993). En omsorg som inte enbart faller tillbaka till det av samhället skapat, utan också till det mänskliga.

Kapitel 5

Individ och samhälle – två lika centrala perspektivnivåer

Kristofer Hansson

I denna text diskuterar jag på vilket sätt kulturanalysen kan användas för att studera habilitering samt hur detta empiriska fält problematiserar valet av analytiska perspektivnivåer.¹ Habiliteringsverksamheten kan lite slarvigt sägas utgå ifrån att bygga upp individen så att denna bättre klarar av att möta de hinder som finns i samhället. Vad händer med en kulturanalys som antar detta individcentrerade perspektiv? Förlorar kulturanalysen sitt strukturperspektiv? Genom frågorna vill jag mena att det finns en möjlighet att synliggöra vilken roll fenomenologin kan ha i etnologin.

I studien som här skall presenteras följer jag några ungdomar och deras specifika habiliteringsträning där de lämnar landstingets träningslokaler och istället tränar ute på stadens gator och torg. Träningen är tänkt att ge den enskilde ungdomen möjligheter att *våga mer* i sin egen vardag. Det handlar om att inte behöva förlita sig på sin assistent eller sina föräldrar när man skall ta sig ner för en trottoarkant, för att man själv kan ta sig ner. Lika centralt är det att på egen hand eller med hjälp av kompisar kunna hitta i staden och kunna åka till det köpcentrum eller café som man själv vill. Eller för den delen, att inte behöva förlita sig på färdtjänsten utan veta hur man skall använda sig av stadsbussen för att ta sig hem.

¹ Detta paper som här presenteras är en omarbetad version av en del av min rapport från 2010: *Med rullstolen mot nya världar. En kulturanalytisk studie av habiliteringsträning i stadsmiljö med ungdomar som använder rullstol*. Lund: Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds Universitet (<http://www.skane.se/Public/HAB/Forskningsplattform/Publikationer/Med-rullstolen-mot-nya-varldar-2010.pdf>).

Kulturanalys i studiet av habilitering

Min kulturanalytiskt fenomenologiska angreppsätt riktar in sig på hur kultur som praktik producerar och reproducerar erfarenheter, kunskaper och värden som delas i ett samhälle. Den kulturella praktiken är en rutin för hur vi till exempel hälsar på människor vi möter, vilka föremål vi omger oss med eller, för den delen, hur vi handskas med dessa föremål (jfr Reckwitz 2002). Praktiken kan vara både kroppslig, hur vi handskas med föremålen, och social, hur vi hälsar (jfr Merleau-Ponty 1999; Norbert 1989). Det är den enskilda människan som iscensätter dessa praktiker och hon betraktas som ett agerande subjekt som är sammanflätad med den situation som hon är en del av (jfr Frykman och Gilje 2003; Hansson 2007). I varje enskild situation finns begränsningar som hindrar människan att agera så som hon önskar och det kulturanalytiska perspektivet studerar både vad individen gör med dessa förutsättningar samt vad förutsättningarna gör med individen (jfr Jackson 1996). Sådana förutsättningar kan för ungdomar som använder rullstol vara hur man blir bemött när man skall ta stadsbussen eller hur biblioteket kan vara anpassat för att man lätt skall kunna rulla in med rullstolen. I dessa förutsättningar återfinns också rullstolen, som kan se olika ut och som är under ständig utveckling. Förutsättningarna kan vara både sociala och materiella och det är i relation till individen och dennes praktiker som förutsättningarna antingen utvecklas till möjligheter som individen kan dra nytta av för sitt eget handlande eller, om det utvecklas till begränsningar, minskar individens handlingsmöjligheter (jfr Beauvoir 2004; Hansson 2007 och 2009). I denna studie används begreppet vanor för att studera den sociala praktiken.

Vanor socialiseras vi in i genom att vara del av en specifik kultur. Kommer vi till en ny arbetsplats förstår vi ofta själv, eller får det berättat för oss, hur vi skall vara klädda, vid vilka tider vi skall vara på jobbet, när man skall ta rast och så vidare. Det finns andra vanor som vi tidigt i livet socialiserats in i och som vi inte lika lätt eller lika gärna gör oss av med. Att borsta tänderna är en vana vi inte gärna hoppar över. Vi kan prata om att det finns en trögrörlig kultur som gör att gamla vanor består och inte så enkelt förändras (Frykman och Löfgren 1992). Har vi en gång socialiserats in i denna kultur så blir det också väldigt svårt att göra sig av med vanan. Vi

upplever att den är en del av vem vi är. Vanan är därmed också en form av tillit som vi känner till hur vi själva skall handla och hur vi förväntar oss att omgivningen skall handla gentemot oss, vi kan prata om att vanan underlättar för ett beteende som bygger på rutin (jfr Misztal 1996).

Samtidigt är detta ett resonemang där ett stort förklaringsvärde gällande människors möjligheter och begränsningar att handla läggs på individen, medan relationen mellan individ och samhälle inte är lika tydlig. Jag skall därför diskutera hur mina resonemang förhåller sig till den vetenskapliga diskussion som finns kring relationen individ (aktör) och samhälle (struktur), det är en central diskussion för att tydliggöra vilken roll hälso- och sjukvårdens habiliteringsträning har för att minska de strukturella begränsningar som individen är utsatt för i samhället (jfr Söder 2005).

Inom handikappforskningen finns en sedan länge pågående debatt mellan å ena sidan samhällsperspektivet som analyserar strukturella förhållanden, å andra sidan individperspektivet som analyserar individers dagliga erfarenheter av att leva med en funktionsnedsättning (jfr Thomas 2007). Kritiken från samhällsperspektivet gör gällande att forskning utifrån ett individperspektiv missar att ge en förståelse för de strukturer i samhället som begränsar grupper i samhället som har en funktionsnedsättning. Kritiken från individperspektivet är att samhällsperspektivet osynliggör individen och därmed inte kan nyansera och problematisera strukturens påverkan på individer (jfr Barnes och Mercer 2000). De båda perspektiven behöver inte utesluta varandra även om de i en och samma analys är svåra att sammanföra eftersom de ger olika förståelse för liknande frågeställningar.

Jag skall här ge ett exempel från mitt fältarbete av en specifik habiliteringsträning och där Robert, som är femton år och använder rullstol, har fått till uppgift att träna på att öppna en tung dörr in till en snabbmatsrestaurang. Precis när han skall öppna dörren kommer en ung gående tjej och håller dörren öppen för honom. Robert tackar nej och tjejen blir förvånad över att han inte vill ta emot hjälpen. Vilken förståelse kan de två olika perspektiven ge denna situation? Samhällsperspektivet fokuserar först och främst på de strukturer i samhället som påbjuder att den enskilda individen skall hjälpa en människa som har någon form av funktionsnedsättning. Ett sådant perspektiv skulle analysera hur det bakom denna välvilja återfinns en struktur som definierar människor med vissa typer av funktionsnedsättningar som i behov av mer hjälp i samhället, en

välvilja, menar Robert McRuer, som många gånger också döljer ett förakt (McRuer 2005). Det är en struktur som kan ge en förståelse för dörrsituationen och det handlande som utspelar sig där, men det är också en struktur som ger förståelse för den diskriminering människor med funktionsnedsättning blir utsatta för i samhället.

Individperspektivet bortser inte från denna struktur men har inte som sin primära utgångspunkt att ge förståelse för den i sin helhet, utan snarare fokuserar detta perspektiv på individens agerande och upplevelser av själva situationen. Genom att fördjupa sig i denna enskilda situation intresserar sig forskaren med ett individperspektiv för hur individens agerande inte bara (re)producerar själva strukturen utan också hur hon eller hans handlande skapar motståndshandlingar mot de handlingar som på olika sätt stärker den rådande strukturen. Genom det enskilda exemplet kan situationen göras mer komplex istället för att forskaren ger en övergripande förståelse. Det kan vara mer centralt att peka på hur Robert agerar och inte tar emot välviljan eller hur överraskad tjejen blir när hennes hjälp inte mottas positivt och vad detta kan innebära för de inblandade individernas möjligheter och begränsningar till handlande. Utifrån ett kulturanalytiskt perspektiv är det svårt att se att samhällsperspektivet skulle kunna stå för sig själv utan också lyfta fram de enskilda individernas erfarenhet och agerande (jfr Olsson, C. G. 2010).

Vi kan här se att de två förklaringsperspektiven är centrala för att förstå situationen och den ena utesluter inte den andra. Det är två perspektiv som kan användas i studiet av rehabilitering utifrån ett kulturanalytiskt perspektiv. Som jag skrev i inledningen till denna studie har rehabiliteringens behandlingsprocess som mål att utveckla och bibehålla individers bästa möjliga funktionsförmåga, detta är ett perspektiv som fokuserar på den enskilda individen, samtidigt är rehabiliteringen en del av samhället. Det är inte vilken funktionsförmåga som helst som skall utvecklas utan, som Socialstyrelsen skriver, de som "skapar goda villkor för ett självständigt liv och ett aktivt deltagande i samhällslivet" (SOSFS 2008:20). Med detta perspektiv kommer rehabiliteringen att formas utifrån de strukturella erfarenheter, kunskaper och värden som sätter riktlinjerna för vad hälso- och sjukvården anser att ungdomar skall klara. I ett kulturanalytiskt perspektiv kan dessa strukturella värden synliggöras genom att fokusera på de vanor som produceras och reproduceras inom en specifik rehabiliteringsträning.

Perspektivet som lyfter fram de enskilda individernas erfarenhet och agerande är också centralt för att som i studien diskutera rullande hjälpmedel som frigörare för individen snarare är ett hinder (jfr Nygren 2008; Sapey et al. 2005). Vad gör och vad kan rehabiliteringen göra för att stödja ungdomar i sitt eget rullande? Hur kan rehabiliteringen vara stödjande i ungdomarnas kamp att bryta gamla vanor för att istället anamma nya där de får utökade möjligheter att ta sig fram i staden? Detta är frågor som inte enbart kan besvaras med ett samhällsperspektiv, utan här behövs ett individperspektiv som kan lyfta fram och ge förståelse för de enskilda individernas agerande, men också vilken roll rehabiliteringen med dess personal spelar i denna process.

Därmed är vi tillbaka till den studerade rehabiliteringsträningen som fokuserar på att ta utgångspunkt i den enskilda individens egna förutsättningar och strävanden. Ett kulturanalytiskt perspektiv kan vara en viktig del i denna pedagogik genom att de perspektiv och analyser som görs genom kulturanalysen kan synliggöra individers individuella förutsättningar och strävanden. Det är ett perspektiv som försöker förstå och samtala med de ungdomar som är en del av rehabiliteringsträningen (jfr Young 1990). Det är genom att ta utgångspunkt i den enskilda individen som en förståelse för deras situation kan skapas och därmed också en rehabilitering som utformas på ungdomarnas villkor. Denna studie har lyft fram vanorna, i form av de kroppsliga praktikerna och de sociala praktikerna, som en ingång till att ge förståelse för ungdomarnas perspektiv.

Reflektion på Kristofer Hanssons text

Åsa Alftberg

Texten handlar om socialisering in i nya vanor genom kroppsliga och sociala praktiker. Individen ingår i en struktur. Ett dilemma är att fenomenologin rör sig på individnivå och har få strukturalistiska anslag. Men är verkligen individ och struktur två skilda saker? Individer har erfarenheter (kultur/struktur) med sig in i varje situation. Uppfattningen att fenomenologin saknar strukturperspektiv beror också på att fenomenologin använts inom etnologin i syfte att ta spjörn mot diskursanalys.

Etnologin vill kritiskt granska kategoriseringar och klassificeringar. Där kan fenomenologin bidra till etnologin genom att framhäva individens aktörskap. Ett fenomenologiskt perspektiv visar på komplexiteten, där individen är en aktör som använder strukturer och hanterar dem.

Fenomenologin diskuterar sällan "tredje part". Zygmunt Bauman menar att samhället blir till när tredje part ansluter sig och gemenskap och tillhörighet skapas genom vi och dem. Fenomenologin talar om jag och du, men sällan fler. Emmanuel Levinas är möjligen den som diskuterar detta mer ingående. Han har en etisk formulering med inbyggd kritik, liksom Simone de Beauvoir.

Slutligen, etnologer bör inte bli renodlade fenomenologer, utan använda fenomenologin för våra kulturanalytiska syften.

Litteratur

Denna litteraturlista kan betraktas som ett försök till sammanställning av etnologiska verk där forskaren använt sig av fenomenologi samt de verk etnologer som arbetar fenomenologiskt ofta använder sig av (se de fet markerade referenserna). Den gör inga som helst anspråk att vara övergripande eller sammanfattande, utan skall ses som ett smörgåsbord för den som vill dyka ner i de verk som vi etnologer som presenterat oss i denna rapport ständigt återvänder till.

Ahmed, Sara 2006: *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham, London: Duke University Press.

Barad, Karen 2007: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.

Barnes, Colin och Mercer, Geof 2000: Granskning av den sociala handikappmodellen. I: Tideman, M. (red.) *Handikapp, synsätt, principer, perspektiv*. Lund: Studentlitteratur.

Beauvoir, Simone de 2004 (1949): *Det andra könet*. Stockholm: Norstedts.

Bengtsson, Jan 2001 (1988): *Sammanflätningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.

Blaakilde, Anne Leonora 1999: *Den store fortælling om alderdommen*. Köpenhamn: Munksgaard.

Cruikshank, Margaret 2003: *Learning to Be Old. Gender, Culture, and Aging*. New York, Oxford: Rowman & Littlefield.

Fanon, Frantz 2008: *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Frykman, Jonas och Löfgren, Orvar 1992: *Svenska vanor och ovanor*. Stockholm: Natur och Kultur.

Frykman, Jonas och Gilje, Nils 2003: *Being there. New perspectives on phenomenology and the analysis of culture*. Lund: Nordic Academic Press.

Gerholm, Lena 1985: *Kulturprojekt och projektkultur. En fallstudie av en kulturpolitisk försöksverksamhet*. Stockholm: Liber Förlag.

Hammarlin, Mia-Marie 2008: *Att leva som utbränd. En etnologisk studie av långtidssjukskrivna*. Stockholm/Stehag: Brutus Österlings Bokförlag Symposion.

Hansson, Kristofer 2007: *I ett andetag. En kulturanalys av astma som begränsning och möjlighet*. Stockholm: Critical Ethnography Press.

Hansson, Kristofer 2009: *Upplevaren och tillhörigheten*. I: RIG. Kulturhistorisk tidskrift nr 4, s. 223-224.

Hansson, Kristofer 2010: *Med rullstolen mot nya världar. En kulturanalytisk studie av habiliteringsträning i stadsmiljö med ungdomar som använder rullstol*. Lund: Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds Universitet (<http://www.skane.se/Public/HAB/Forskningsplattform/Publikationer/Med-rullstolen-mot-nya-varldar-2010.pdf>).

Heidegger, Martin 1993: *Varat och tiden*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.

Huyke, H.J. 2001: Toward an Ethics of Technologies as Protheses. *International Journal of Technology and Design Education*, vol 11, nr 1, s. 53–65.

Ingold, Tim 2000: *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge.

Jackson, Michael 1996: *Things as they are. New direction in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

Johannisson, Karin 1998: *Kroppens tunna skal: sex essäer om kropp, historia och kultur*. Stockholm: PAN/Norstedt.

Jönson, Håkan 2002: *Ålderdom som samhällsproblem*. Lund: Studentlitteratur.

Karlsson, Gunnar 2004: *Psykoanalysen i ny belysning*. Stockholm/Stehag: Brutus Österlings Bokförlag Symposion.

Karlsson, Eva M 2008: *Livet nära döden. Situationer, status och solidaritet vid vård i livets slutskede*. Tumba: Mångkulturellt centrum.

Laban, Rudolf 1971 (1975): *The Mastery of Movement*. Boston: PLAYS INC.

Leder, Drew 1990: *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lindqvist, Beatriz 1991: *Drömmar och vardag i exil*. Stockholm: Carlsson.

Ljung, Anna 2001: *Bortom oskuldens tid: en etnologisk studie av moral, trygghet och otrygghet i skuggan av HIV*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Lundin, Susanne 1999: "The Boundless Body: Cultural Perspectives on Xenotransplantation". *Ethnos*, vol. 64:1, pp. 5-31.

Martin, Emily 1994: *Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture – From the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon Press.

McRuer, Robert 2005: Miffoteori. I: *Arena*, Nr. 6, 28-30.

Merleau-Ponty, Maurice 1962: The phenomenology of perception.
London: Routledge and Kegan.

Merleau-Ponty, Maurice 1997/1999 (1945). *Kroppens fenomenologi.*
Göteborg: Daidalos.

Merleau-Ponty, Maurice 2004: *Lovtal till filosofin. Essäer i urval.* Stockholm/Stehag: Brutus Österlings Bokförlag Symposion.

Misztal, Barbara 1996: *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order.* Cambridge: Polity Press.

Mol, Annemarie 2002: *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice.* Durham and London: Duke University Press.

Norbert, Elias 1989: *Sedernas historia – del 1.* Stockholm: Atlantis.

Nygren, Göran 2008: *Skolvardag med rörelsehinder. En etnologisk studie.* Uppsala Universitet: Forum för skolan.

Olsson, Claes G. 2010: *Omsorg och kontroll. En handikapphistorisk studie 1750-1930.* Umeå Universitet: Institutionen för kultur- och medievetenskap.

Olsson, Gunnel 2003: *Mellanrum. Om kropp, rörelse och rytm.*
Stockholm/Stehag: Brutus Östling Bokförlag Symposion.

Olsson, Gunnel 2010: Den levda slottsträdgården – ett försök att förstå trädgårdens mening, i *Laboratorium för Folk och Kultur. Kulturtidskrift för etnologi, folkloristik och kulturhistoria.* 1/2010

Reckwitz, Andreas 2002: Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. I: *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243-263.

Sapey, Bob, Stewart, John och Donaldson, Glenis 2005: Increases in wheelchair use and perceptions of disablement. I: *Disability & Society*, Vol. 20, Nr. 5, 489-505.

SOSFS 2008:20: *Ändring i föreskrifterna och allmänna råden (SOSFS 2007:10) om samordning av insatser för habilitering och rehabilitering.* Stockholm: Socialstyrelsens kundtjänst.

Söder, Mårten (red.) 2005: *Forskning om funktionshinder. Problem – utmaningar – möjligheter.* Lund: Studentlitteratur.

Thomas, Carol 2007: *Sociologies of disability and illness. Contested ideas in disability studies and medical sociology.* Hampshire: Palgrave Macmillan.

Zahavi, Dan 2003: Husserl's phenomenology. California: Stanford University Press.

Young, Iris Marion 1990: *Justice and the politics of difference.* Princeton: Princeton University Press.

Young, Iris Marion 2005: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality. In: On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays. New York: Oxford University Press.

Young, Katharine 1997: *Presence in the Flesh: The Body in Medicine.* Harvard: Harvard University Press.

Åström, Lissie 1987: Funderingar kring fenomenologisk kulturanalys. I: Nord Nytt, 31.