

DEBATT

Levd och levd: om erfarenhet och teoretiska vägval i etnologin

Jeg benyttet nettopp termen *levd erfaring*. Dette er et sentralt eksistensialistisk begrep. *Situasjon* dekker ikke det samme feltet som levd erfaring og er heller ikke reduserbar til den. På mange måter står "levd erfaring" for totaliteten av en persons subjektivitet. Termen beskriver nærmere bestemt måten et individ gir mening til sin situasjon og sine handlinger på. Fordi begrepet også omfatter min frihet, er ikke min levde erfaring fullt ut bestemt av de ulike situasjonene som jeg eventuelt er en del av. En kan kanskje si at levd erfaring blir sedimentert over tid gjennom mine interaksjoner med verden, og slik blir den etterhvert selv en del av min "situertethet". Vi er alltid situerte, men vår situasjon er i stadig endring, blant annet fordi vår levde erfaring stadig endrer seg (Moi 1998:96).

Levd erfaring er ett vackert uttrykk. Dess poetiske kraft er så effektiv at den lenge har hindret meg fra å lese orden bokstav for bokstav. Toril Mois forklaring her oven hjalp meg å stå stille og tenke. Hvorfor trenger vi å poängtere at erfaringen er levd? Og hva er det for slags levande beteckningen pekar på?

Frågorna skulle kunna uppfattas som filosofiska. Men jag ska tackla dem ur ett mer pragmatiskt etnologiskt perspektiv. Under senare år har erfarenhet, som fenomen och som begrepp, stått i fokus i många etnologiska projekt och diskussioner. Tillsammans med begreppen "praktik" och "kropp", eller förstärkt av förledet "levd" - inspirationskällor och konnotationer kan variera, i alla tre fallen - har ordet erfarenhet fått signalera motstånd mot perspektiv som privilegierar representationer eller språk i vid mening, inte minst då diskursanalytiska angreppssätt.¹ Ju skarpare en sådan motsättning manas fram, desto starkare kan erfarenhet framstå som en exklusivt sinnlig, ordlös och intuitiv kategori. "Of course there was experience before the word...", läser vi till exempel i inledningen till antologin *Being*

there, som del av upptakten till författarnas plädering för en förnyad och mer genomgripande fenomenologisk etnologi (Frykman och Gilje 2003:13). Försättningen av meningen lyder som följer:

and certainly there is a living imagination that inhabits the world around us with ideas and reveries long before it has been theorised and shaped into ready packaged analyses and interpretations! In other words, you actually discover the sense of bathing by just doing it (2003:13).

Frykman och Gilje noterar också att engelskan saknar den språkliga distinktion som på svenska kan åstadkommas med begreppsparet upplevelse/erfarenhet, eller på tyska med Erlebnis/Erfahrung (2003:15). Upplevelsen har då med det omedelbara levandet att göra, medan erfarenheten är filtrerad genom tänkande och analyserande i efterhand. Det är tydligt att det är upplevelsen som intresserar författarna mest här, och det är också den, och om jag förstår dem rätt bara den, som de associerar med den *levda* erfarenheten (jfr 2003:15).²

Uppmärksamma läsare invänder kanske att passagen om erfarenhet före orden och känslan av att bada "bara" är del av förspelet till teoridiskussionerna i Frykmans och Giljes inledning (partiet ifråga återkallar minnen från det seminarium där antologins författare strålade samman för att inleda sitt samarbete). Men jag tror inte det spelar så stor roll. Den fascination med vilken författarna tänker tillbaka på det egna sinnliga varandet och görandet är väl i samklang med deras drömmar om hur vi som etnologer ska kunna studera andra människors liv. Jag vill gärna understryka att jag delar både fascinationen och drömmarna. Också jag tror på en erfarenhet före orden - åtminstone i den meningen att jag är säker på att en etnologi som ständigt betonar att representationer sätter gränser för vad vi kan uppleva är fattigare än en etnologi som också är öppen för tanken att erfarenheter kan bädda för nya eller förändrade representationer.

Men det var en utveckling. Vad jag ville fästa uppmärksamheten på här var framför allt tendensen att tänka i

antingen eller –banor när det gäller kropp och representationer, sinnlighet och ord, eller i förlängningen erfarenhet och diskurs – eller fenomenologi och diskursanalys. Motsättningarna artikuleras också i Mats Lindqvists nyligen publicerade Rig-artikel om diskursanalysens filosofiska fundament och problemen med att förena till exempel fenomenologi och diskursanalys (2004). Där får ordet erfarenhet, tillsammans med ”individ”, ”känsla” och ”vardagsverklighet” (2004:19), ringa in den sortens etnologi som Lindqvist menar att diskursanalys svårligen kan förenas med. Men det begrepp som spelar huvudrollen i hans sätt att identifiera denna andra etnologi är ”subjekt”, närmare bestämt det moderna subjektet, förstått som en ”fritt skapande och reflekterande” individ (2004:19), och som något ”autonomt och suveränt” som ”är sin egen grund” (2004:23).

Kan man vägra att välja sida i ett polariserat tanke-landskap? Det verkar som om många önskar det. Viljan att kombinera perspektiv är djupt förankrad i etnologin, och den bejakas i princip också både av Frykman och Gilje (2003:35) och Lindqvist (2004:22). Men Lindqvist formulerar en viktig reservation i sammanhanget: han uppmanar fortsatta försök med etnologiska sammanmältningar bara på villkor att grundsatserna i de olika perspektiv vi kombinerar inte strider mot varandra. Det är en intressant rekommendation. Jag tror vi skulle ha stor nytta av att försöka följa den, och resultaten är kanske inte så förutsägbara som man i första omgången skulle kunna tro. För även om vi håller oss inom en och samma tanketradition, så är det inte säkert att vi urskiljer samma föreställningar eller begrepp som mest fundamentala, och om eller när vi gör det, så kan vår förståelse av dem kanske ändå ha olika nyanser. Om jag har rätt i detta, så borde i förlängningen också graden av motstridighet mellan perspektiven ifråga kunna variera. I det följande ska jag försöka exemplifiera det här resonemanget genom att reflektera över en enda aspekt av levd erfarenhet, en aspekt som man kan välja att antingen inkludera i eller radera ut ur sin förståelse av fenomenet i fråga. Min egen drivkraft är förvisso inte någon önskan att smälta samman fenomenologiskt och diskursanalytiskt inspirerad etnologi. Vad jag är ute efter här är något mer begränsat, nämligen att i fenomenologiskt inspirerad etnologi bevara ett utrymme för studiet av det verbala och det förmedlade.³ Men kanske kan detta vara en byggsten också för dem som har vidare planer, och kanske kan det ytterst också bidra en aning till diskussionen om de båda perspektivens fundamentala oförenlighet.

Den aspekt av erfarenhet jag tänker på är att även det icke självgenomlevda kan vara en viktig resurs när människor skapar mening i sina liv. En tidig modell för ett sådant synsätt går att urskilja i ett begreppspar som Ulf Hannerz lanserade i början av 1980-talet för att separera två slags meningsskapande, eller, som han själv skriver: ”två sorters källor till erfarenhet som människor kan ha i de situationer de deltar i, två sorters medvetandebyggande” (1982:58). Den ena

härrör sig från intryck som individen får så att säga ”på egen hand”, ett slags personlig erfarenhet som man gör från sin specifika plats i samhällsstrukturen. Men jag syftar inte bara på någon passiv registrering av sinnesförmimmelser här, utan också på tolkningar, föreställningar och fantasier som har en sådan personlig erfarenhet som grund. Vi kan kalla detta medvetandebyggande genom ”perspektiv” – saker och ting ser olika ut beroende på varifrån man ser dem, och människor som ser samma sak från olika håll kan alltså uppfatta dem olika. Det innebär att även människor som är med om samma situation, men i olika roller, kan ha olika perspektiv, få sitt medvetande påverkat i olika riktningar (1982:58).

Den andra kategorin, som han kallar medvetandebyggande genom budskap,

utgörs av symbolisk kommunikation – individen får erfarenheter ”i andra hand” från en eller flera samhällsmedlemmar, eller färdiga tolkningar av erfarenheter, eller färdiga idéer av andra slag. På så sätt reproduceras samma medvetande hos den ena människan efter den andra. Det kan röra sig om erfarenheter i samma situation där de för ögonblicket deltar, men det kan också vara kommunikation om andra situationer (1982:58).

Hannerz är själv den förste att understryka att skilje-linjen är svår att upprätthålla empiriskt (1982:59). Likväl är den intressant. För författaren där och då verkar den framför allt vara ett medel för att bygga in spänning och förändring i det analytiska perspektivet på kultur. Som Hannerz skrev hade antropologer traditionellt koncentrerat sig på medvetandebyggande genom budskap, så till den grad att de kraftigt kunde ha underkommunicerat både variationer i perspektiv och möjligheten för diskrepans mellan kollektivt och individuellt medvetande (1982:59–60). Båda delar har som bekant fått

desto mer uppmärksamhet under de senaste tjugo åren, såväl i antropologi som i etnologi.

Hannerz artikel satte en del spår i det tidiga 80-talets etnologi, till exempel i antologin *Korallrevet* (Arnstberg 1983), eller i Stefan Bohmans avhandling om musik i arbetarrörelsen (1985). För egen del, i liten skala, lät jag visionen om en skillnad mellan perspektiv och budskap strukturera både titeln på en seminarieuppsats och själva förståelsen av de revitaliseringsprocesser jag undersökte i värmiländska byar. Om det fanns någon underton i andras sätt att arbeta med begreppen ska jag låta vara osagt. Men i mitt eget arbete lyste det nog igenom att jag kunde finna medvetandebyggande genom perspektiv mer moraliskt försvarbart än medvetandebyggande genom budskap – som ett slags avlägsen parallell till den senare fascinationen, och respekten, inför det som sitter djupt ristat i människors egna kroppar.

Men nu känns det lockande att också tänka tvärtemot, åtminstone vad gäller budskapens karaktär. Det är inget suspekt med medvetandebyggande genom budskap, det är en gigantisk resurs som människor inte borde ha råd att avstå från när de strävar med att tackla sina liv.⁴ Det finns en källa som har inspirerat mig särskilt på den här punkten, nämligen en gästföreläsning av Bruce Kapferer vid Nordiska Afrikainstitutet i Uppsala våren 2000.⁵ Temat var häxeri, magi och postkolonialism, och det som bet sig fast i mina tankar handlade om hur människors samtida hat och försök att förgöra sina fiender får näring av myter, närmare bestämt om hur en särskild, namngiven demons raseri lever upp och återmobiliseras i nu levande människors handlingar. Om anteckningarna är korrekta var den engelska termen ”reengage the anger of” demonen ifråga.

Vad var det som var så spännande med det? Kanske var det framför allt dess outtalade förutsättning. Att agera med en demons kraft förutsätter en förmåga att identifiera och identifiera sig med krafter – att känna till ett mytologiskt universum och vara familjär med de väsen som bebor det, så till den grad att deras kapaciteter kan bli ens egna. Detta i sin tur borde vara bara en variant (om än en fantasieggande) av en långt mer allmän förmåga, nämligen den att leva med mer än bara sitt eget register; att utvidga detta register genom att låta sig genomsyras av andra möjliga mönster för känslor, reaktioner och handlingar. Den kapaciteten borde man inte kunna klara sig utan, som människa i världen. En enskild människas liv må vara stort och rikt, men det är trots allt begränsat, både vad gäller de situationer var och en försätts i och de utmaningar hon eller han ställs

inför. Att internalisera andras erfarenheter, känslor och handlingar som möjliga sätt att vara och agera borde därför vara en oundgänglig resurs för att kunna leva sitt eget liv bättre och mer insiktsfullt.

Hur kommer då dessa andra möjligheter till oss? Hur kan vi tänka kring det vi med Hannerz hjälp skulle kunna sortera in i en vid ”budskaps”-kategori? Man skulle, till exempel, kunna börja med att se för sig mänskligt liv, faktiskt genomlevt eller ”bara” föreställt, i alla tider och på alla platser, som en reservoar av möjliga erfarenheter och reaktioner och sätt att tackla världen på. Fragment av den reservoaren blir ”återanvändbara” genom att de förmedlas vidare, med vilka medel det vara må. Sådana förmedlingar av det mänskligt möjliga kan man förstå, i Poppers termer, som en ”tredje värld av objektiverad kunskap” (1979:106ff) – det vill säga som allt det vetande som ligger utanför och mellan människor, potentiellt tillgängligt för var och en av dem, vare sig det för ögonblicket är i bruk hos någon enda människa eller ej. (Värt att notera i det sammanhanget är bland annat Poppers kommentar om (1979:147) att den tredje världen gör så oändligt mycket mer med den andra, det vill säga subjektiva medvetanden, än vad var och en av oss, i sin andra värld, som enskilda subjekt, förmår göra med den tredje.) Liknande tankegångar kan vi finna i Bergers och Luckmanns fenomenologiskt inspirerade utvidgning av kunskapssociologin, där ordet objektivering används som beteckning för de processer som gör subjektiva intentioner eller förståelser tillgängliga ute i ett intersubjektivt rum (1967:20, 34ff). Ett av deras mer åskådliga exempel handlar om den kastade kniven, som där den står fast i väggen ovanför en sovande människa i en säng fortfarande manifesterar knivkastarens kraft och vrede. Men enligt deras sätt att tänka har allt från ansiktsuttryck till språk och andra teckensystem objektiverande kraft.

Det finns många andra sätt att säga ungefär samma sak, i en terminologi som kan vara mer hemtam för etnologer idag. Det vi kallar kultur måste till exempel vara ett tredje världs-fenomen, även om somliga kulturella beståndsdelar för all del också existerar i form av djupt rotade vanor i mänskliga kroppar, det vill säga, i Poppers terminologi, även som realiteter i den andra, den subjektivt erfarna världen.⁶ Det man söker fånga i begreppet diskurs borde per definition också existera på samma plan, ute bland och mellan människor – väl att märka med en enorm kapacitet att påverka deras liv, och deras förståelser av vad de gör i sin tillvaro. Och man borde kunna tänka på en tredje värld också med

fenomenologisk hjälp, nämligen om man med fenomenologisk inspiration fokuserar inte bara de mest fundamentala eller direkta sinnesintrycken, utan också andra lager av varseblivningar, associationer och horisonter. När Jan Bengtsson i fenomenologiintroduktionen *Sammanflätningar* ska förklara vad som menas med att fenomenologin är en erfarenhetsfilosofi åskådliggör han dessa olika lager genom att reflektera över vad det är han själv erfar, eller blir varse, från sin spårvagnshållplats vid Karl Johansgatan i Göteborg (1993:28–29). I hans omedelbara omgivning finns då hus, bilar, en gata, en vattenpöl täckt med is. Men detta omedelbara, det som kan erfaras direkt, ”innesluter ett fält av egenskaper som inte är direkt erfarna. Erfarenheten innehåller på så sätt alltid mer än vad som i strikt betydelse direkt presenteras i den” (1993:28). Om det han ser, i strikt mening, är bara en fasad, så blir han varse hela huset. Ser han isen på vattenpölen, så vet han att den är kall även om han inte går dit och känner på den – och så vidare. Och bortom denna horisont (kanske skulle man kunna tänka på den som den fulla kvaliteten av det som bara delvis kan förnimmas av ens sinnen, där man för ögonblicket befinner sig) – där väntar en yttre och i princip alltid rörlig horisont; andra världar, större eller mindre, som han för ögonblicket inte direkt kan erfaras, men om vars existens han ändå kan ha allt från aningar till visshet. Allt detta förutsätter tidigare erfarenheter och förståelser, ackumulerade över tid: ”Den betydelse som det varseblivna har för oss framträder alltid mot bakgrund av de tidigare erfarenheter som det varseblivande subjektet har gjort i världen /.../” (1993:68). Och till detta tidigare, som hjälper oss att orientera oss i världen, hör också intellektuella erfarenheter (ibid.). Därmed borde en fenomenologiskt inspirerad etnologi också ha rum för det som är förmedlat, traderat, samlat och förändrat över tid – och därmed med nödvändighet också för det som är språkligt medierat, i högre eller lägre grad.

För dem som möjligen skulle vilja tänka vidare i sådana här banor borde det vara angeläget att undvika att upprätta skarpa skiljelinjer mellan det omedelbart upplevda och det förmedlade, eller mellan det egna och det icke-egna, och att söka modeller för att tänka förbi sådana uppdelningar. Ett vidare levd erfarenhetsbegrepp – ett som täcker både det sinnliga och kroppsliga varandet i världen, och det meningsskapande där människor bearbetar det som möter dem i livet – borde vara en resurs i det sammanhanget. Om vi kombinerar impulserna från Moi- och Hannerz-citaten här ovan, så kan vi föreställa oss de situationer som människor

konfronteras med i sina egna liv som genomkorsade, i högre eller lägre grad, av budskap om andra möjliga sätt att leva och vara och andra mänskliga öden. När sådana impulser berör människor, så borde de bidra till deras eget meningsskapande över tid, och därmed också till deras levda erfarenhet. Ett sådant perspektiv på erfarenhet skulle bidra till att framhäva betydelsen av att människor förvärvar modeller och förståelser från andra, samtida eller föregångare, parallellt med att de brottas med att tackla det som blir deras eget liv. Kanske skulle det då också bli lättare för oss att förena föreställningarna om en tung och stark och inflytelserik ”tredje värld av kunskap”, hur vi än begreppsfäster det vi finner där, med tankar om meningsskapande subjekt och levda liv.

Men hur är det då med begreppet subjekt? Vilka problem drar det med sig in i våra tankar och analyser? De frågorna skulle behöva en egen omgång eftertanke, eller flera, och Mats Lindqvist ska ha tack för att hans ovannämnda artikel inspirerar till vidare funderingar (också) på det området. Jag ska inte föregripa den diskussionen, annat än med ett enda inlägg: det är nog inte subjektet i sig som vi (eller somliga av oss) behöver göra upp med, utan våra eventuella föreställningar om dess oändliga frihet, självtillräcklighet, obegränsade handlingsutrymme, helgjutenhets eller oföränderlighet över tid.⁷

Barbro Blehr, Stockholm

Noter

- 1 Motsättningen är inte specifikt etnologisk. För antropologiska versioner, se till exempel Hastrup och Hervik (1994) och Weiner (2001).
- 2 En liknande distinktion finner vi i de teoretiska förutsättningarna för Susanne Nylund Skogs avhandling om förlossningsberättelser (2002:14–15). Där förstås födande som ett fenomen på upplevelse- eller levd erfarenhetsnivå, och berättande som en organiserande, tolkande verksamhet där det genomlevda omvandlas till erfarenheter. Jag vill inte invända mot den förståelsen i sig; den har många poänger, särskilt om man lägger den till grund för en så insiktsfull analys som den Nylund Skog presenterar. Däremot kommer jag, som man kan ana av det inledande citatet, att argumentera för att ordet levd inte alltid enbart borde förknippas med upplevelsenivån. För att vara överdrivet tydlig: Moïss förklaring fick mig alltså inte bara att stanna upp, den gav också en antydning om and-

- ra möjliga sätt att tänka runt levd erfarenhet än dem som idag kan verka mest etablerade i etnologin.
- 3 För en tidig etnologisk förebild, se Gerholm (1985).
 - 4 Därmed är förstås inte sagt att vi behöver reproducera varje led i Hannerz resonemang. Passagen om att det är "samma medvetande" som reproduceras när man bygger medvetande genom budskap bör till exempel inte läsas bokstavligen.
 - 5 Datumet var 16 mars 2000, och Afrikainstitutets årsrapport har gjort det möjligt att återfinna titeln: "Witchcraft and postcoloniality: The resurgence in witchcraft in Africa". Om jag minns rätt spelade emellertid afrikanska förhållanden en långt mindre roll i föreläsningen än vad titeln anger.
 - 6 Den första världen, om någon undrar, är den fysiska. Att kultur existerar både i och utanför människors medvetande är också en viktig komponent i Hannerz resonemang, både i den här refererade artikeln (1982:60) och i senare arbeten på samma tema (se t. ex. Hannerz 1992).
 - 7 Vi snuddade vid några av dessa teman vid det etnologiska doktorandseminarium i Stockholm där Mats Lindqvists artikel var uppe till diskussion (1 september 2004). Som någon noterade efteråt finns det mer att säga. Seminariet gav mig också en känsla av att det finns många som skulle kunna tala – eller skriva.

Referenser

- Arnstberg, Karl-Olov 1983: *Korallrevet: Om vardagens kulturmönster*. Stockholm: Carlsson och Jönsson.
- Bengtsson, Jan 1993 (1988): *Sammanflätningar: Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.
- Berger, Peter och Luckmann, Thomas 1967 (1966): *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Doubleday, Anchor Books.
- Bohman, Stefan 1985: *Arbetarkultur och kultiverade arbetare: En studie av arbetarrörelsens musik*. Stockholm: Nordiska museet /Nordiska museets handlingar; 103/.
- Frykman, Jonas och Gilje, Nils (red.) 2003: *Being There: New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*. Lund: Nordic Academic Press.
- Gerholm, Lena 1985: Revitaliseringens fenomenologi. *Nord nytt* nr 25:65–72.
- Hannerz, Ulf 1982: Delkulturerna och helheten. I *Kultur och medvetande: En tvärvetenskaplig analys*. Hannerz, Ulf, Liljeström, Rita och Löfgren, Orvar (red.), s. 54–72. Stockholm: Akademitratur.
- Hannerz, Ulf 1992: *Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hastrup, Kirsten och Hervik, Peter (red.) 1994: *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Lindqvist, Mats 2004: Diskursteori och etnologi: Tankar kring en diskursanalytisk avhandling. *Rig* nr 1/2004, s. 19–36.
- Moi, Toril 1998: *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Oversatt av Rakel Christina Granaas, gjennomgått av Toril Moi. Oslo: Gyldendal.
- Nylund Skog, Susanne 2002: *Ambivalenta upplevelser och mångtydiga berättelser: En etnologisk studie av barnafödande*. Stockholms universitet: Etnologiska institutionen.
- Popper, Karl R. 1979: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Revised edition. Oxford: Clarendon Press.
- Weiner, James. F. 2001: *Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology*. Oxford: Berg.