

FÆNOMENOLOGIEN I ANTROPOLOGIEN

MARTIN LINDHARDT

Dette temanummer af *Tidsskriftet Antropologi* tager pulsen på fænomenologiske drejninger i aktuel antropologisk og kultursociologisk forskning. Fænomenologien og i særdeleshed kropsfænomenologien har i løbet af de seneste tre årtier bevæget sig fra en perifer til en central position i antropologiens og kultursociologiens teoretiske landskab. Dels har det fænomenologiske blik for kropsligt funderet erfaring og for det prækonceptuelle engagement med verdens bestanddele vist sig at udgøre et værdifuldt supplement til teoretiske perspektiver, der primært fokuserer på betydning, repræsentation, sproglige kategorier og andre former for offentlige symboler. Og dels har fænomenologien spillet en rolle i erkendelsesteoretiske debatter omkring forholdet mellem videnskabelige subjekter og den sociale verden, som antropologisk og sociologisk forskning søger at producere viden om. I den forbindelse har fænomenologiske indsigter også udgjort vigtige bidrag til metodologiske diskussioner om forskellige former for adgang til menneskers levede verden.

Den fænomenologiske antropologi og sociologi beskæftiger sig først og fremmest med den menneskelige erfaring, det vil sige med de måder, hvorpå mennesker kan erfare deres omverden og sig selv. I den østrigske sociolog Alfred Schutz' arbejde finder man således beskrivelser af flere typer erfaring af eller perspektiver på verden, herunder dagdrømme, religiøse perspektiver og æstetiske perspektiver, hvor man, uden videre refleksion og uden, at der er praktiske interesser på spil, lever sig ind i musik, film m.m. (Schutz 1962). Det væsentligste skel i meget fænomenologisk forskning synes dog at være skellet mellem de umiddelbare, før-refleksive og de mere reflekterende og objektiverende måder at forholde sig til verden på. De eksistentielle begyndelser, som den fænomenologiske analyse typisk søger at afdække, eller „sagen selv“, som vi ifølge et klassisk fænomenologisk motto bør gå tilbage til, er netop den umiddelbare, før-refleksive bevidsthed om og væren i verden. Denne væren har i vid udstrækning karakter af et praktisk enga-

gement i verden, der går forud for sproglige tematiseringer. For eksempel færdes vi for det meste i naturen og i rum med praktiske formål (det kan være, at vi vil bevæge os fra A til B). En sådan færden kan sagtens finde sted og finder som regel sted, uden at vi forholder os reflekteret til natur og rum med geografiske og arkitektoniske termer. Børn udvikler praktiske fornemmelser for rum og natur samt for familie og omsorgspersoner, inden de lærer sproglige kategorier til at tale om disse størrelser (Bloch 1998; Ingold 2001). En fænomenologisk grundindsigt er, at menneskers direkte praktiske engagement med verden udgør det fundament, hvorpå intellektuel kultur, det vil sige konceptuel repræsentation og abstrakt kognition, er bygget. På det punkt adskiller fænomenologien sig fra repræsentationalistiske kultur- og perceptionsteorier, ifølge hvilke mennesker primært erfarer og engagerer sig med verden indirekte og ved hjælp af sproglige kategorier (se for eksempel Leach 1976).

Fænomenologien fokuserer med andre ord på livet, som det leves, og ikke blot som det begrebsliggøres og analyseres. Et af fænomenologiens vigtigste bidrag til antropologien og sociologien ligger i det analytiske fokus på den praktiske viden og kunnen, vi trækker på i vores hverdagslige færden. Når jeg kører bil, reflekterer jeg ikke over, hvordan en bilmotor fungerer, eller over, hvordan rattet i mine hænder helt præcist er forbundet med hjulene. Bilen er, hvad Martin Heidegger ville kalde for en forhåndenværende brugsting, jeg anvender til praktiske formål, men som jeg ikke forholder mig tematisk til. Jeg tænker heller ikke meget over, hvor kobling, speeder og bremsesidder. Det gjorde jeg, da jeg i sin tid skulle lære at køre, men efterhånden har viden om, hvor de forskellige pedaler er placeret, indprentet sig i mine fødder og er således blevet en kropslig, praktisk færdighed. Når min medpassager siger „vær opmærksom på, at der er rødt“, tager hun for givet, at jeg vil vide, at det er den røde farve i trafiklyset og ikke en cyklists baglygte eller det røde murstenshus, vi passerer, hun refererer til. Hun tager endvidere for givet, at det røde trafiklys betyder det samme for mig som for hende, nemlig „stop“. Og der er ingen af os, der i den situation begynder at reflektere over vilkårligheden i, at lige præcis den røde farve nu engang er udvalgt til at betyde stop i et trafiklys. Jeg kan godt forholde mig undrende og reflekteret til bilens motor og indretning, til placeringen af de forskellige pedaler, til det faktum, at jeg møder mange røde farver på min vej, og at det kun er nogle af dem (nemlig dem i trafiklyset), der signalerer, at jeg skal holde stille, til trafikreglerne og de symboler, der bruges til at kommunikere dem, men det meste af tiden gør jeg det ikke.

Eksemplet med bilkørsel illustrerer, at vores hverdagslige engagement i verden er gennemsyret af samfundsskabte kulturelle virkeligheder. Vi er i vores individuelle transportprojekt, hvor vi vil bevæge os fra A til B, dybt nedsænkede

i en kulturel og intersubjektiv verden af biler, vejsystemer, trafiklys, trafikregler m.m. Når min medpassager gør mig opmærksom på, at „der er rødt“, trækker hun på en almen og selvfølgelig viden om trafikregler og symboler, som stort set alle mentalt raske medlemmer af moderne samfund fra skolealderen og op besidder. Og samtidig er mit kropslige engagement med bilen præget af en kropslig socialisering, som en meget stor del af samfundets voksne befolkning også har modtaget. Når min fod træder på speeder og bremse, er det ikke blot en biologisk krop, der møder verdens materialitet, men tillige en socialiseret, trænet krop, der projicerer sig selv ind i en kulturel og materiel verden. Socialisering, det at lære at blive et kompetent samfundsmedlem, er i den fænomenologiske analyse ikke blot et spørgsmål om eksplicit at kunne bekende sig til et særligt værdisæt. Det er primært et spørgsmål om tilegnelse af praktiske færdigheder, der i vidt omfang er delt af alle medlemmer af samfund eller af grupper inden for samfund, og om tilegnelse af almen viden, for eksempel om trafikregler, der udgør den selvfølgelige base, som kommunikation hviler på. Et centralt mål for den fænomenologisk inspirerede sociologiske og antropologiske forskning vil typisk være at redegøre for de kulturelle grundantagelser, selvfølgeligheder og kropsliggjorte færdigheder, der organiserer menneskers før-refleksive engagement med omverdenen. Endelig viser eksemplet, at det før-refleksive engagement med verden ikke entydigt går forud for den mere reflekterende forholden sig til verden, men at det også kan være omvendt. Tilegnelsen af nye færdigheder finder ofte sted, ved at man bevæger sig fra et reflekteret subjekt-objekt-forhold til ting mod en mere automatisk, selvfølgelig omgang med dem. Når jeg lærer at køre bil, forholder jeg mig netop til de forskellige pedaler, ligesom man visuelt forholder sig til bogstaverne på et tastatur, når man lærer at skrive på det første gang. Den succesrige socialisering eller læreproces har fundet sted, når pedalerne og tastaturet ikke længere er genstande, men derimod en forlængelse af det kropslige potentiale, hvormed vi engagerer os med verden.

Det er ikke mindst fænomenologiske tænkeres forståelse af, hvorledes kultur og samfund er dybt indlejrede i den menneskelige erfaring, orientering og kropslige ageren i verden, der har gjort, at fænomenologien, sine filosofiske oprindelser til trods, har gjort sit indtog i nyere tids antropologi. Den resterende del af denne introduktion til temanummeret har først og fremmest til hensigt at skitserer dette indtog. Der lægges ud med et kortfattet teorihistorisk oprids, hvor centrale fænomenologiske tænkere og begreber præsenteres. Efterfølgende diskuteres fænomenologiens rolle i og bidrag til antropologiske studier af forskellige tematikker samt til de seneste årtiers erkendelsesteoretiske debatter. Afslutningsvis introduceres temanummerets artikler, der på forskellig vis illustrerer den fænomenologiske analyses relevans i aktuel antropologisk og kultursociologisk forskning.

De filosofiske begyndelser

Fænomenologiens oprindelse som en særskilt filosofisk disciplin associeres typisk med den tyske filosof Edmund Husserl (1859-1938) og dennes forsøg på at udvikle en videnskabelig erkendelsesteori. I modsætning til samtidens psykologisme, der søgte psykologiske lovmæssigheder via empiriske iagttagelser af den menneskelige psyke, mente Husserl, at studiet af bevidstheden burde definere a priori-gyldigheder. I den forbindelse pegede han på et helt centralt træk ved den menneskelige bevidsthed, nemlig intentionaliteten eller rettetheden (Husserl 1968, 2009; Schiermer 2013b:47-48). Kendetegnende for bevidstheden er, at den er rettet mod et objekt. Bevidstheden er med andre ord bevidsthed *om* noget, og det er netop rettetheden, der binder mennesket og verden sammen. Fænomenologien er for Husserl først og fremmest studiet af bevidsthedens genstandskonstituerende arbejde eller af de måder, hvorpå genstande fremtræder for vores bevidsthed og herunder af fremtrædelsens forudsætninger (Schiermer 2013b:49). En genstands fremtræden for et subjekt handler ikke bare om fysisk placering, men også om livshistorier, forventninger til den givne genstand og de eventuelle formål, vi måtte have med at engagere os med den. Min synssans giver mig kun adgang til en del af den telefon, der står på mit bord. Ikke desto mindre erfarer jeg hel telefon, fordi forventningen om, hvordan andre og fra mit perspektiv ikke-synlige sider ser ud, indgår i min oplevelse af telefonen. Med andre ord er tidligere oplevelser af og en generel viden om telefoner med til at strukturere min umiddelbare erfaring af en konkret telefon.

Husserl mente dog også, at fænomenologen må overskride empiriske erfaringsbegreber og søge efter fænomeners væsen. Til det formål udviklede han begrebet *epoché* (Husserl 2009), der refererer til en indstillingsændring, hvor fænomenologen sætter sin naturlige indstilling, det vil sige forforståelser, metafysiske antagelser og praktiske interesser i ting, i parentes for dermed at søge det givne i fænomener. Hvorvidt det rent faktisk kan lade sig gøre at opnå en ren, fordomsfri og teoriløs beskrivelse af fænomener har, ikke helt overraskende, været debatteret sidenhen, men Husserls ideal om i hvert fald at forsøge at tilsidesætte og gøre sig bevidst om egne forforståelser af et fænomen i studiet af det har sat sig dybe spor i social- og humanvidenskaberne (se for eksempel Tufford & Newmann 2011).

En anden væsentlig figur i fænomenologiens tidlige historie var Husserls elev Martin Heidegger. Heidegger fokuserede ligesom Husserl på menneskers umiddelbare oplevelse af genstande, men lagde endvidere særlig vægt på den praktiske relation til dem. Det er ifølge Heidegger i den umiddelbare, praktiske eller brugende omgang med ting eller i tingenes ved hånden-hed, at disse viser sig genuint i deres væren (Heidegger 2007:91). Det er i denne omgang med ting og ikke via den tematiske refleksion over ting, at vi som mennesker finder vores mest

oprindelige forståelse af verden (Schiermer 2013a:20). Heidegger understreger, at det praktiske moment altid er til stede i vores hverdagsoplevelser af ting; vi oplever med andre ord altid ting, som kan bruges til noget, og som er forbundet med andre genstande (Schiermer 2013b:56). Denne pointe er udfoldet i Anette Stenslunds artikel i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*, hvor hun refererer til Heideggers beskrivelse af oplevelsen af en talerstol i et auditorium. Her oplever den studerende eller underviseren ikke først enkeltgenstande (overflader, kasser), der siden flettes sammen. Der er snarere tale om en helhedsoplevelse af en talerstol, der kun efterfølgende kan nedbrydes i enkeltdele. Den kulturelle videnshorisont, der gør lærere og studerende i stand til at genkende en talerstol som lige præcis en talerstol, er med andre ord ikke en ressource, der sekundært bruges til at tilskrive primære sanseindtryk betydning og skabe sammenhæng mellem dem, men derimod en uløselig del af den oprindelige hverdagslige erfaring med en given genstand.

Fænomenologi og hverdagens sociologi

Fra Husserl og Heidegger forgrenede fænomenologien sig i forskellige retninger ud over Tysklands grænser. I Frankrig var fænomenologien i midten af det 20. århundrede især associeret med filosofiske tænkere som Maurice Merleau-Ponty og Jean Paul Sartre. I USA har fænomenologien, ikke mindst efter at Alfred Schutzs arbejde blev oversat til engelsk, været en vigtig inspirationskilde for socialkonstruktivismen og mikrosociologien. Schutz var i sin forskning i den hverdagslige viden (commonsense), som mennesker ureflekteret anvender i deres daglige færden (Schutz 1953, 1962; Schutz & Luckmann 1973), inspireret af Husserl og ikke mindst af dennes forståelse af livsverdenen. Dette begreb refererer til den førvidenskabelige erfaringsverden, som vi er fortrolige med og ikke sætter spørgsmålstegn ved (Husserl 1970:50; Zahavi 2003:30; Schiermer 2013b: 61). I et af sine sidste værker, der, efter at Schutz var død, blev færdiggjort af Thomas Luckmann, udvider Schutz forståelsen af livsverdenen til at indbefatte intersubjektive betydningskontekster, videnslagre og kulturelle typifikationer, som aktører bruger til at forklare og orientere sig i verden med (Schutz & Luckmann 1973:4).

Schutz associeres ofte med hverdagens sociologi, idet hans forskning i den menneskelige bevidsthed og erfaring af verden belyser, hvordan menneskers hverdag i vidt omfang flyder på en automatisk og ureflekteret måde. Vi trækker ifølge Schutz (1953) i en stor del af vores hverdag på en ballast af socialt overleveret commonsense, det vil sige almen viden om ting og om verdens indretning samt om, hvilke reaktioner en given handling vil afføde. Det er for eksempel almen

viden, at vi bliver spurgt, om vi vil sige noget, hvis vi i en undervisningssituation rækker pegefingern i vejret. Man vil i denne situation nok reflektere over, hvordan man vil stille et spørgsmål eller komme med en kommentar til en underviser, men ikke over, hvordan man skal gøre opmærksom på, at man gerne vil sige noget. Commonsense består også af typifikationer (op.cit.6) eller af standardopskrifter på typiske handlingsforløb, som kan bruges i en række forskellige situationer af en særlig type. Vil en studerende gerne sige noget i en time, rækker hun fingeren op, for det er sådan, man *typisk* markerer, at man gerne vil tale i en undervisningssituation, og så forventer hun, at underviseren opfordrer hende til at tale, for det er sådan undervisere *typisk* reagerer på oprakte pegefingre. Den studerende begynder i denne situation ikke at tænke på specifikke andre undervisningssituationer, hvor hun efter at have rakt fingeren i vejret fik lov at tale, men trækker derimod på en generaliseret viden, eller et videnslager, om kommunikation i undervisningssituationer. Der er netop ved at trække på den slags selvfølgelige type viden, at vi forholdsvis ubesværet og uden at skulle bruge intellektuel energi på at forholde os reflektivt til praktikaliteter kan gå gennem store dele af hverdagen. Schutz underkender ikke, at mennesker kan være nok så kreative og nytænkende – og at vi undertiden er nødt til at være det, når vores commonsenseviden ikke slår til – men han fastholder, at vi i det meste af vores færden ikke er det.

Schutz påpeger endvidere, at det netop er typifikationer, der gør, at vi har nemt ved at forholde os til fremmede personer i vante roller (op.cit.19). Vender vi tilbage til eksemplet med den studerende, der gerne vil høres i timen, kan vi forestille os, at hun er taget på studieophold i Canada på et universitet, hun aldrig har besøgt før, og med undervisere, hun aldrig har mødt før. Hun vil ikke desto mindre (sandsynligvis) stadig orientere sig ud fra sit videnslager om typiske undervisningssituationer og typiske måder at få en undervisers opmærksomhed på og vil derfor tage for givet, at den oprakte pegefingre, der har fungeret så mange gange i Danmark, også kan bruges i Canada. Med andre ord vil den studerende her orientere sig ud fra, hvad Schutz kalder „jeg-kan-altid-gøre-det-igen“-princippet (op.cit.15). Hermed menes den antagelse, at en praksis, der under bestemte omstændigheder affødte et særligt resultat, vil kunne afføde et tilsvarende resultat, hvis den gentages under lignende omstændigheder.

Schutz har som nævnt været en vigtig inspirationskilde for den amerikanske mikrosociologi, og blandt andet finder man i Peter Bergers og Thomas Luckmanns klassiske socialkonstruktivistiske værk *The Social Construction of Reality* (1967) adskillige referencer til hans arbejde. Ligeledes bærer Harold Garfinkels etnometodologiske projekt (Garfinkel 1967), der består i en redegørelse for de forforståelser og den taget-for-given-viden om sociale sammenhænges orden, som former vores hverdagsagtige færden, præg af en inspiration fra Schutz.

Intersubjektivitet

Et centralt begreb hos både Husserl, Schutz og senere fænomenologiske tænkere er intersubjektivitet. Erfaringen af genstande anses i den fænomenologiske analyse som situeret og synspunktafhængig og dermed subjektiv, men samtidig gør Schutz meget ud af, at hverdagens livsverden er delt, og at vi, for alle praktiske formåls skyld, går ud fra, at andre forstår verden på samme måde, som vi selv gør det (Schutz 1953:8). Intersubjektivitet kan betyde forståelse for og af hinanden. Men begrebet kan også referere til opmærksomheden på eller fornemmelser for andre mennesker, der nok ser verden fra deres eget perspektiv, men som ved at agere nogenlunde, som vi selv gør det (for eksempel holde for rødt i trafikken), bidrager til vores forståelse af en delt verden (Duranti 2010:10). Som Thomas Csordas har påpeget, opfatter vi ikke andre mennesker, som vi opfatter ting, da opfattelsen af andre netop er karakteriseret af en med-positionering af subjekter (Csordas 2008:112). Skriver jeg på tavlen i en time, opfatter jeg tavlen som en ting og de studerende som med-subjekter, der ser skriften på tavlen fra en lidt anden vinkel end mig, men som (forhåbentlig) reagerer på det skrevne på en måde, der bekræfter, at vi lever i en fælles verden. Andre gange kan andres tilstedeværelse og fornemmelsen af en delt verden fremmanes, selv om vi er alene, hvis vi opfatter den fysiske verden omkring os som modificeret af andre. Og det gør vi vel at mærke det meste af tiden, for eksempel når vi kører på en cykel, andre har bygget (og sikkert med det formål, at nogen skulle cykle på den), på en cykelsti, andre har konstrueret (og sikkert med det formål, at nogen skulle cykle på den).

Kroppens fænomenologi

Selv om blandt andet Clifford Geertz (1973a, 1973b) har trukket på Schutz i sine analyser af religion og af balineseres forståelser af tid og personer, havde fænomenologien i de første tre fjerdedele af det 20. århundrede en temmelig marginal status inden for antropologien. Dette kan nok undre, da meget af det, fænomenologer beskæftiger sig med – livsverden, typifikationer, videnshorisonter, selvfølgeligheder, måder at orientere sig i og forholde sig til verden på m.m. – har en vis affinitet med antropologiske forståelser af kultur, om end netop denne affinitet måske kan forklare, hvorfor det lige præcis var Geertz og ikke mere struktur- og systemorienterede antropologer, der fandt Schutz inspirerende. Det var først i 1980'erne og 1990'erne, at fænomenologien for alvor gjorde sit indtog i antropologien. Dette indtog fandt sted i forbindelse med repræsentationsdebatten (Clifford & Marcus 1986), hvor der i god fænomenologisk tradition blev sat spørgsmålstejn ved forholdet mellem vidende (antropologiske) subjekter og den

verden, man søger at vide noget om, et emne, jeg vil vende tilbage til lidt senere. Endvidere var der blandt antropologer i denne periode en stigende interesse for kroppen, hvilket blandt andet skyldtes en indflydelse fra tænkere som Pierre Bourdieu og Michel Foucault samt udviklinger inden for feministisk teori. Netop interessen for de måder, hvorpå kropslige erfaringer og færdigheder er formet af kultur og samfund, har inspireret og været inspireret af antropologers læsning af Maurice Merleau-Ponty, der nok er den af de filosofiske fænomenologiske stamfædre, som har sat det tydeligste præg på fænomenologiske drejninger i seneste årtiers antropologi.

Selv om tænkere som Husserl, Heidegger og Schutz ingenlunde var blinde over for kroppens rolle som den forankring, hvorfra vi orienterer os mod verden, eller som mulighedsbetingelse for intersubjektivitet og empati med andre mennesker, er det Merleau-Ponty, der mest eksplicit har plæderet for en anerkendelse af vores inkarnerede eksistens som udgangspunkt for erfaring af og væren-i-verden. Perception er ifølge Merleau-Ponty (1962) funderet i den på en gang erfarne og erfarende krop. Det er gennem kroppen, at vi får adgang til verden. Og samtidig udgør den verden, der opfattes og erfares gennem vores krop, et fundament for viden og repræsentationer.

Merleau-Pontys perceptionsfænomenologi udgør et radikalt brud med en kartesiansk subjekt-objekt-dualisme, der har gennemsyret vestlige forståelser af bevidsthed og krop. Rene Descartes' (1596-1650) filosofi bærer præg af en vis mistillid til sanserne og ikke mindst af en klar dualisme mellem immaterielt sind og en maskinagtig krop, der styres af sindet (Descartes 1970). I modsætning til denne lettere ophøjede og immaterielle forståelse af bevidstheden pointerer Merleau-Ponty, at vores eksistens først og fremmest er en kropslig positionering *i* verden eller en væren-i-verden. For Merleau-Ponty er kroppen ikke i første omgang et objekt blandt andre objekter, men derimod en del af det opfattende subjekt. Vi kan godt forholde os objektivt til vores krop eller dele af den (det gør vi for eksempel i forbindelse med smerte), men kroppen er først og fremmest vores tilstedeværelse i verden og vores mulighedsbetingelse for at engagere os i den. Med Merleau-Pontys egne ord:

Jeg forholder mig til verden som et ukomplet individ, objekter er positionerede i forhold til min krops positionering, og omvendt er min krop positioneret i forhold til objekters positionering. [...] Min krop er en bevægelse mod verden, og verden er min krops støttepunkt [...] Vi må forstå perspektiver og synspunkter som vores indsættelse i-verden-som-individ, og vi må forstå perception, ikke som konstitueringen af sande objekter, men som vores iboendehed i ting (Merleau-Ponty 1962:350, min oversættelse).

Det komplette individ kunne være Gud eller Descartes' ophøjede fornuftssubjekt, der uhæmmet af en materiel forankring i verden kan hæve sig over den og i fugleperspektiv betragte den i sin helhed. Det skal her tilføjes, at vores væren-i-verden for Merleau-Ponty (ligesom for andre fænomenologer) ikke alene handler om vores fysiske placering i rum, der bevirker, at vi aldrig ser verden fra helt samme perspektiv som andre, men også om overleverede kulturelle betydninger og partikulære biografiske erfaringer, der former den måde, hvorpå verden fremtræder for os.

Ifølge Merleau-Ponty er bevidstheden først og fremmest en krop, der projicerer sig ind i verden, og vores kropslige engagement med verden er typisk relateret til intentioner (op.cit.137). Det kan for eksempel være en hånd, der griber om et dørhåndtag for at åbne døren, så man kan bevæge sig ud af eller ind i et rum. I denne situation er det kropslige engagement i den materielle verden ikke styret af rationelle mentale overvejelser, for eksempel om, hvordan dørhåndtag er konstrueret og fungerer. Vores bevidsthed om dørhåndtag er, overvejende, en praktisk, kropslig jeg-kan- og ikke en tematiserende jeg-ved-bevidsthed (ibid.). Og selv om der i situationen, hvor en dør skal åbnes, går signaler fra hjernen til hånden, er hånden ikke et objekt på samme måde, som håndtaget og døren er det, men en del af den kropslige subjektivitet, der engagerer sig i verden.

En interessant videretænkning af Merleau-Pontys krops- og perceptionsfænomenologi finder man hos filosofen Drew Leder, der i bogen *The Absent Body* (1990) redegør for visse aspekter ved den kropslige eksistens, der kan have inspireret en kartesiansk tankegang. Ifølge Leder (op.cit.12) er en mulig forklaring på, at kroppen til dels har været negligeret i vestlig filosofi, netop, at kropslige funktioner har det med at træde i baggrunden og blive glemte, når vi projicerer os ind i verden. Når jeg sidder og skriver på min computer, tænker jeg som regel ikke på mine fødder, men fokuserer derimod på skærmen. Fødderne er i denne situation en del af min tilstand, men ikke en genstand for min opmærksomhed (det kan de så blive, hvis de for eksempel begynder at klø). Leder påpeger endvidere, at kroppen er fraværende i mere end en forstand. Når kroppen forsvinder fra vores eksplicite opmærksomhed, er det netop, fordi den ikke er en genstand, vi orienterer os mod, men derimod den forankring eller det *her*, *hvorfra* vi er i forhold til verdens *der* (op.cit.20-27). Kroppen kan, som Merleau-Ponty (1962: 115) lettere poetisk har formuleret det, således sammenlignes med det mørke i teatret, der er nødvendigt, for at scenen kan lyses op. Leder beskriver også vores kropslige eksistens som ekstatisk (Leder 1990:21), ikke i seksuel eller emotionel forstand, men mere i ordets oprindelige latinske betydning (*eks*: ud og *stasis*: stå), for så vidt som kroppen en stor del af tiden er udadvendt og har fokus væk fra sig selv.

Det præobjektive kropslige engagement i verden er for Merleau-Ponty ikke et møde mellem en biologisk krop og verdens materialitet. Snarere er vores bevægelser i verden præget af *praktognosia* (Merleau-Ponty 1962:140), en praktisk, prækonceptuel kropslig viden om og forståelse for verdens indretning, der udgør basen for andre relationer mellem subjekter og verden. Den krop, der projicerer sig ind i verden, er en oplært krop, og det er ikke mindst via socialt konstruerede vaner og færdigheder, at vi inkorporerer verden og dens rum i vores praktiske gøremål. Vores praktiske vaneagtige „jeg-kan“-bevidsthed om for eksempel brugen af tastaturer, bilpedaler, cykler, kniv og gaffel, værktøj osv. er med andre ord en kulturel, tillært bevidsthed.

Tilegnelsen af vaner og praktiske færdigheder handler for Merleau-Ponty i høj grad om omgang med fysiske objekter, der undertiden og efter en vellykket inkorporeringsproces kan komme til at fungere som en slags forlængelse af vores krop. Merleau-Ponty nævner selv blindestokken som eksempel (Merleau-Ponty 1962:141, 153). Denne er for den blinde ikke et objekt – det kan den blive, hvis han taber den og må famle rundt på jorden for at finde den – men en forlængelse af hans kropslige subjektivitet og engagement med verden. På samme måde er en tennisketsjer for en tennisspiller i kamp ikke en genstand, men en slags forlænget arm eller en forlængelse af hans kropslige tilstand, der møder bolden.

Kroppen i samfundet, samfundet i kroppen

Som nævnt i Inge Kryger Pedersens bidrag til dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* havde Merleau-Ponty en ambition om at forbinde sansningernes og perceptionens realitet med kulturelle og historiske analyser, et projekt, der dog ikke blev fuldført inden hans død. Men ved at fremhæve, hvordan kultur og samfund indlejres i vores kroppe i form af færdigheder, vaner og praktisk viden, fik han i det mindste givet bolden op til dialog og mulig syntese med historiske, antropologiske og sociologiske analyser. Blandt andet kan et fokus på kropslig socialisering meget vel kombineres med konstruktivistiske analyser af kropspolitik og af historisk skiftende ideologiske konstruktioner af kroppe som for eksempel syge, kønnede, seksualiserede, kriminelle, føjelige osv. Og overordnet kan fænomenologiske indsigter og perspektiver bidrage til studier af, hvorledes kulturelt kompetente kroppe konstitueres via specifikke læringsprocesser i specifikke samfund (se Jackson 1989; Stoller 1995). For eksempel har Thomas Csordas i sin forskning om nordamerikanske katolske karismatikere med direkte inspiration fra Merleau-Ponty påvist, hvordan religiøse kroppe med særlige dispositioner for at fornemme det helliges tilstedeværelse kan kultiveres via rituel træning inden for religiøse institutioner (Csordas 1997).

En del af Bourdieus arbejde og ikke mindst hans videreudvikling af habitusbegrebet (som han overtog fra Marcel Mauss) kan ses et forsøg på at integrere fænomenologiske indsigter omkring kropslige dispositioner, vaner og færdigheder med mere strukturelle og objektivistiske analyseniveauer. Dette skinner blandt andet igennem i hans forståelser af kulturel kapital og af smagspræferencer og forbrug (Bourdieu 1986, 1989). Kulturel kapital findes ifølge Bourdieu i objektiverede former (for eksempel kunstværker), i institutionaliserede og formaliserede former (såsom uddannelsescertifikater) og endelig i mere uformelle former. Den uformelle kulturelle kapital kan bestå af viden, for eksempel om politik og kunst, der gør, at man naturligt kan falde ind i samtalen, når man er til fint middagsselskab, men også af tillærte kropsliggjorte færdigheder (Bourdieu 1986:48-51). Det kan være en kvindes evne til ikke bare at købe og stikke fødderne i et par fine, dyre og meget højhælede sko (objektiveret kulturel kapital), men til rent faktisk at gå med dem på en „naturlig“, uforceret og elegant måde. Når Bourdieu samtidig insisterer på et mere strukturelt analyseniveau, er det, fordi kulturel kapital er ulige fordelt, og at denne fordeling (i hvert fald når der er tale om objektiveret og institutionaliseret kulturel kapital) kan måles og læses ud af statistikker. Med andre ord prøver Bourdieu at placere individuelle dispositioner, smagspræferencer og færdigheder inden for en større strukturel kontekst af differentiering.¹

Fænomenologiske analyser af, hvorledes mennesker forholdsvis ureflekteret og via indlejrede fornemmelser og praktisk kropslig viden orienterer sig i fysiske rum, kan også med fordel kombineres med analyser af, hvorledes kultur og magtforhold er inkarneret i tingenes og fysiske rums orden. Bourdieus velkendte analyse af et kabylerhjem i Algeriet, der i hele sin indretning er ladet med kønssymbolik (Bourdieu 1990:271-84), er et stærkt eksempel på, hvordan materiel organisering fastholder kulturelle forhold, hvorfor det hverdagslige og ikke-tematiserende engagement med verdens materialitet er med til at reproducere kønsforskelle. I et indledende kapitel til en antologi om fænomenologi inkluderer den danske sociolog Bjørn Schiermer en lidt overraskende, men meget sigende reference til Theodor W. Adornos analyse af vestligt teater (Schiermer 2013a:23-25; Adorno 1963:97-102). Adorno viser her, hvorledes borgerlige idealer om lighed (alle sæder ser ens ud), fri konkurrence (man ser scenen bedre på de dyre pladser end de billige, så den borgerlige frihed er blot en frihed til at deltage i konkurrencen om de bedste pladser) og privatsfæren (pladser er adskilt af armlæn) gennemsyrrer den måde, teatret er indrettet på. Adorno (og Schiermer) fremhæver endvidere de mørke loger i siden af teatret, hvor adelen placeres, i modsætning til borgerskabets placering i centrum, som en manifestation af ændrede magtforhold i 1930'ernes Tyskland. Og endelig nævnes den passiviserende distance mellem skuespillere og publikum (hvilket står i kontrast til førmoderne teater, hvor publikum ofte var mere

involveret i fremførelser) som et forsøg på at indhegne kunstens utopiske krav til et bedre liv og således adskille dem fra den virkelige verden. Schiermers pointe med at inddrage dette eksempel er at illustrere, hvordan vi, når vi går til tingene selv, kan se samfundshelheder fremtræde i dem. Selv den mest hverdagslige og implicite forståelse af fænomener er med andre ord fuld af vold, samfund og historie (Schiermer 2013a:25).

Fænomenologiske perspektiver i antropologisk forskning

Den relativt sene antropologiske „opdagelse“ af fænomenologien har åbnet for nye perspektiver på mange af de temaer,² som antropologer længe har beskæftiget sig med. Listen over sådanne temaer er lang, men jeg vil i det følgende pege på udvalgte, væsentlige antropologiske forskningsområder, hvor indsigter fra fænomenologien har bidraget til nytænkning, nærmere betegnet sygdom, køn, menneskets forhold til natur og globalisering. De følgende sider er meget langt fra at være nogen fyldestgørende gennemgang af fænomenologiens bidrag til antropologisk forskning. Jeg trøster mig dog med, at de er fint suppleret af tidsskriftets øvrige artikler, der blandt andet illustrerer, hvordan fænomenologiske perspektiver med fordel kan anvendes i studier af forskellige temaer såsom subjektivitet og bekymring, alternativ behandling, dans og bevægelsesekspertise, lugtopplevelser og museumsbesøg samt religiøs, rituel praksis.

Når medicinske antropologer og sociologer i vidt omfang har søgt inspiration i fænomenologien, kan det blandt andet skyldes, at sygdom, som Schiermer udtrykker det, er en velkendt fænomenologisk *trouble maker* (Schiermer 2013a: 35). Sygdom rokker ved vores umiddelbare og selvfølgelig kropslige engagement i verden. Antropologer har længe forsket i den betydning, sygdomme tilskrives (for eksempel kan en syg krop i visse tilfælde ses som et symptom på et sygt samfund), og i den forbindelse fokuseret på fortolkninger af forskellige sygdomsårsager, det være sig brudte sociale relationer, forbandelser, moralsk forfald og hekseri (Ingstad 1990; Mogensen 1997). Hvad fænomenologien kan bidrage med her, er et fokus på den levede erfaring af den syge krop. Drew Leder beskriver, hvordan kroppen ophører med at være fraværende, når man oplever smerte (Leder 1990: 69-76). Livets behagelige sanseoplevelser, god mad og drikke, sex, lytning til god musik m.m., finder sted i det uadventede (ekstatiske) møde *med* verden og kan nydes i deres umiddelbarhed og uden reflektivt fokus på kroppen (det føles behageligt at smage på god mad, men man reflekterer ikke over sin tunge, mens man gør det). Smerte har modsat behagelige sanseoplevelser en mere indadvendt karakter og resulterer i, at kroppen i stigende grad bliver noget, man orienterer sig mod og ikke fra. Og samtidig bevirker forskellige fysiske skavanker, at vores

praktiske „jag-kan“-bevidsthed udfordres. Er min højre arm i gips, kan min krop ikke længere møde computerens tastatur, bilrattet, gearstangen og andre genstande på samme selvfølgelige måde som før. Hvis jeg skal bruge venstre hånd til at ramme de taster på tastaturet, jeg normalt rammer med fingrene på højre hånd, bliver jeg nødt til at se ned og forholde mig visuelt og reflekteret til tasternes placering, fordi min venstre hånds fingre ikke besidder den praktiske viden om, hvor bogstaver som k, l, æ og ø er placeret. Den slags tilstande kan ligesom aldring, graviditet og andre både midlertidige og varige transformationer af vores kropslige potentialer føre til, at kroppen erfares som fremmed, en erfaring, der så kan tematiseres og begrebsliggøres på kulturspecifikke måder.

Spændingsforholdet mellem kroppens tilstande som henholdsvis subjekt og objekt er blandt andet behandlet af Jean Jackson i et studie af nordamerikanske patienter med kronisk smerte (Jackson 1994). Jackson beskriver her, hvordan patienter på den ene side objektiverer smerten ved at tale om den. Dermed får de smerten på afstand, idet den præsenteres som en fremmed agent, der ikke hører hjemme i kroppen. Men samtidig er smerten også en vedvarende tilstand, patienterne befinder sig i, ligesom man befinder sig i rum, og som de derfor må forsøge at leve *med* og ikke bare forholde sig til. Dertil kommer ifølge Jackson, at smerte er en præobjektiv, præsproglig og på mange måder ubestemmelig og ufuldbyrdet erfaring, der ikke for alvor kan indfanges af det objektiverende hverdagsprog, hvor den ofte forsøges beskrevet via metaforer. Smerten modsætter sig med andre ord sprogets forsøg på objektivering og distance fra erfaring, hvorfor Jackson også fremhæver væsentligheden af ikke-verbale, empatiske forståelser af smerter patienter imellem (op.cit.221). Hun konkluderer, at patienter længes efter en passende og hverdagsagtig forklaring i et sprog, der lover abstraktion, kontrol over og distance fra smerten, men at det ikke for alvor lykkes, da den sproglige repræsentation af smerte netop ikke er sammenfaldende med selve erfaringen (op.cit.222).

Køn er et andet tema, der med fordel kan belyses fænomenologisk. I akademiske og folkelige debatter om, hvorvidt kønsforskelle er naturgivne eller konstruerede, vil de fleste fænomenologer nok hælde mod sidstnævnte position. Hvad fænomenologien kan bidrage med her, er en forståelse af køn som en særlig form for kropsliggjort praksis. Socialt konstruerede kønsforskelle er ikke bare et spørgsmål om ideologier, der definerer kvinders og mænds roller i samfundet, eller om praktiske arbejdsdelinger og regler for, hvordan man for eksempel bør klæde sig eller klippe sit hår. Kønsforskelle er også ureflekterede, men tillærte måder at gå, sidde, stå og orientere sig i rum på. Eksisterende forskning har vist, hvordan en victoriansk kvindelig middelklasseidentitet i det 19. århundrede blev kultiveret via kropslig træning i eksempelvis særlige fysiske holdninger, placering

af albuer og brug af korset (Beajout 2008). Kropsliggørelsen af kønsidentiteter er også blændende illustreret i Bourdieus studier af det stærkt kønsopdelte kabylersamfund i Algeriet. Bourdieu beskriver her, hvorledes mænd, hvis domæne er det offentlige rum, hvor de søger ære i mødet med andre mænd, går med en rank og knejsende jeg-møder-verden-holdning, mens kvinder, hvis domæne er den private sfære, bevæger sig i det offentlige rum med en sammenfoldet og indadvendt kropsholdning (Bourdieu 1977:94).

Jeg har selv i 1996 lavet observationer af tv-vaner i chilenske arbejderklassefamilier med traditionelle kønsrollemønstre. Her arbejdede mændene ude af huset, hvorfor hjemmet især var et sted, hvor de slappede af. Kvinderne var hjemmegående og passede børn og hus, samtidig med at de var involveret i indkomstgenererende aktiviteter såsom syning og reparation af tøj, der lå i naturlig forlængelse af deres huslige arbejde. For kvinder var grænsen mellem arbejde og fritid således noget mudret, idet de næsten altid var hjemme (og havde fri, modsat mændene, der var på arbejde), men samtidig altid var travlt beskæftigede. For mænd var det at se tv en eksklusiv aktivitet. Når de så nyheder, placerede de sig typisk i en sådan position, at de kun kunne se fjernsynet og et vindue, der vendte mod gaden, mens de ikke havde overblik over resten af stuen. Hjemmegående kvinder havde fjernsynet kørende som baggrundsstøj i løbet af dagen. Hvis de endelig satte sig ned for at se tv, placerede de sig i en position, hvor de samtidig havde overblik over resten af stuen. Og hvor mændene oftest sank helt ned i sofaen, når de så tv, ville kvinderne som regel sidde foroverbøjet på kanten af en stol, således at de på et splitsekund kunne springe op, hvis en huslig situation såsom et grædende barn krævede deres opmærksomhed.

Endvidere kan fænomenologien bidrage til en forståelse af, hvordan særlige samfundsformationer og kulturelle udviklinger præger mænds og kvinders forhold til egen krop. Hvad betyder det for eksempel for vores erfaring af kroppen, at vi lever i en visuel kultur, hvor den stigende opmærksomhed på at blive set uundgåeligt afføder en opmærksomhed på, hvordan man ser ud, og hvor den trimmede krop associeres med selvkontrol og tjek på tilværelsen? Fitnesskultur, fedtsugning, brystimplantationer og andre forsøg på æstetisk modifikation af kroppen kan måske ses som udtryk for, at kroppen i stigende grad er en del af et identitetsprojekt og dermed noget, vi, selv når vi ikke er syge, problematiserer og forholder os reflekteret *til*, og ikke bare det forankringspunkt, *hvorfra* vi orienterer os mod verden.

Et tredje antropologisk forskningsfelt, hvor fænomenologiske drejninger kan observeres, er menneskets forhold til naturen. Hvor tidligere forskning blandt andet har fokuseret på taksonomisk og syntagmatisk klassifikation af naturen (Lévi-Strauss 1966; Descola 1996) eller har anlagt et systemperspektiv på, hvorledes

balancer mellem mennesker og natur opretholdes via kulturel (religiøs) praksis (Rappaport 1967), eller på, hvordan grupperes politiske organisation er præget af naturforhold samt af magtforhold grupper imellem (Barth 1956; Chagnon 1968), er der i nyere forskning et stigende fokus på, hvorledes mennesker umiddelbart erfarer og orienterer sig i naturen. I denne sammenhæng har den britiske antropolog Tim Ingold været en særlig vigtig skikkelse. Ingold er blandt andet kendt for sit opgør med repræsentationalistiske forståelser af menneskers forhold til naturen. Ifølge sådanne forståelser forholder mennesker sig først og fremmest til naturen ved hjælp af de kulturelle kategorier og begreber, der stammer fra det sociale liv og social organisation. Det kan for eksempel være, at man metaforisk betegner skoven som en mor, fordi den ligesom en mor tilbyder en form beskyttelse og livgivende energi. Eller det kan være, at man, inspireret af et samfunds inddeling i klaner og subklaner, taksonomisk inddeler naturen i over- og underkategorier (plante, træ, nåletræ). Ingold indvender her, at mennesker ikke behøver at indfange naturen i begreber og kulturelle modeller, før de kan handle i den (Ingold 2001:42-45). Han påpeger, at repræsentationer ikke går forud for praksis i en relation mellem en mor og et barn. Forældreskab er ikke en konstruktion, der projiceres på fysiske omsorgshandlinger. Tværtimod er det via den slags handlinger, at forældreskab konstitueres. Men ifølge Ingold synes tingene i meget antropologisk litteratur at være vendt på hovedet, når det drejer sig om menneskets forhold til natur. Her lader det med andre ord til, at repræsentationen altid må komme først (op.cit.45). I god fænomenologisk stil argumenterer Ingold imidlertid for, at det (ikke ulig en mor-barn-relation) først og fremmest er via et praktisk, perceptuelt og ikke-begrebsligt engagement med den materielle verdens bestanddele, at menneskets forhold til og familiaritet med naturen skabes (op.cit.42, 60).

I en dansk sammenhæng kan Frida Hastrups studier af et sydindisk fiskersamfund, der blev ramt af tsunamien i 2004, fremhæves som et eksempel på fænomenologisk (Ingold-inspireret) klimaforskning. Hastrup (2008) trækker på en række teoretiske begrebspar, der peger tilbage på det i fænomenologien centrale skel mellem før-refleksive og objektiverende, reflekterende erfaringsmåder. Eksempelvis skelner hun (op.cit.140) mellem naturen som et eksternt og objektivt fænomen (også kaldet klima eller natur), man kan forholde sig strategisk til, og naturen som det rum, i hvilket hverdagens praksis er forankret (også kaldet miljø). Hastrup (op.cit.140-41) inddrager endvidere Ingolds (fra Heidegger) velkendte skel mellem at bygge og dvæle. Kendetegnende for et „byggeperspektiv“ er, at verden konstrueres ud fra modeller (for eksempel arkitektoniske planer, miljøplanlægningsprogrammer), inden den bebos, mens „at dvæle“ refererer til det praktiske engagement med omgivelserne og indlejrede bevægelser i verden, hvorfra betydning opstår (se Ingold 2000:179). Endelig skelner Hastrup, ligeledes

med inspiration fra Ingold, mellem kartografi, et videnskabeligt reflekteret og kortlæggende perspektiv på naturen, og „*know as they go*“, der blandt andet refererer til sejlads, der finder sted uden kompas, og som i stedet styres af praktisk, inkorporeret viden og fornemmelser for stjerner, vind og bølger (Hastrup 2008: 142-43; Ingold 2000:229-30). Hastrup belyser, hvordan naturen med tsunamien fik karakter af en udefrakommende ekstern fjende. Men hun beskriver samtidig, hvorledes fiskerne modsatte sig sikkerhedsforanstaltninger, der netop kom til vedvarende at konstruere (bygge) havet som et farligt objekt, inden man drog ud i det, og i stedet forsøgte at genoprette et normalt, hverdagsligt forhold til naturen som noget, de kunne dvæle i.

Selv om det fænomenologiske fokus på perception og kropslig praksis primært lægger op til etnografiske studier af afgrænsede felter, har fænomenologiske indsigter også bidraget til nye perspektiver på globalisering. I antropologiske og sociologiske globaliseringsstudier har man i stigende grad bevæget sig væk fra en forståelse af globalisering som politisk og økonomisk samspil mellem nationale enheder, en tankegang, der kendetegner den klassiske *world system*-teori (Wallerstein 2004), eller som sammenstød mellem afgrænsede kulturelle enheder. I stedet har antropologer forsøgt at anskue verden som et stort åbent rum, hvor diverse heterogene kulturelle, sociale og økonomiske strømninger flyder over landegrænser. En sådan anskuelse er kendetegnende for Ulf Hannerz' definition af et globalt *ecumene*, forstået som en stor global region af kulturel udveksling (Hannerz 1992), for Arjun Appadurais (1990) velkendte brug af landskabsmetaforer (etnoskab, ideskab osv.) til at begrebsliggøre globale flow og ikke mindst for Ingolds eksplicite forslag om, at vi forestiller os verden som et kontinuerligt og ubundet landskab (Ingold 1993:226). Et landskab er karakteriseret ved ikke at have klare grænser, men det ser forskelligt ud, afhængigt af hvor man befinder sig i det. Personer, der står tæt på en selv, vil typisk have et udsyn og en horisont, der alt andet lige overlapper mere med ens eget end med personer, der befinder sig længere væk. Endelig er et landskab kendetegnet ved, at man kan bevæge sig rundt i det og derfor ændre sit perspektiv. Hvordan og hvor intenst en given global kulturel strømning som eksempelvis amerikansk populærkultur fremtræder for personer i det globale landskab afhænger af, hvor de befinder sig i det (eksponeringen for amerikansk populærkultur er typisk stærkere i metropoler end i landsbyer), samt af den overleverede, men foranderlige videnshorisont, på baggrund af hvilken de orienterer sig mod fænomener. Forståelsen af verden som et ubundet landskab uden klare grænser, men med forskellige synspunkter med forskellige og mere eller mindre overlappende udsyn udgør først og fremmest et vigtigt alternativ til kulturrelativistiske opfattelser af verden som bestående af klart afgrænsede og internt homogene kulturelle enheder. En sådan forståelse

udelukker dog på ingen måde, at der i empiriske studier tages højde for, hvorledes politiske grænser, økonomiske barrierer og andre former for social afgrænsning og eksklusion sætter deres præg på menneskers levede erfaring.

Fænomenologi, epistemologi og antropologisk skrivning

Ud over at bibringe vigtige teoretiske og metodologiske vinkler til empirisk forskning og analyse af en lang række temaer har fænomenologien også udgjort en grundpille i nyere tids erkendelsesteoretiske debatter. Eksempelvis har Kirsten Hastrup (2004:16-17) beskrevet fænomenologi som et samlende videnskabsteoretisk overbegreb for den postmodernistiske vending. Dels på grund af interessen for det partikulære og ikke gentagelige og dels på grund af fænomenologiens kritiske stillingtagen til forholdet mellem et vidende subjekt og den verden, der søges viden om. Fænomenologiske grundindsigter om perspektivisme og situeret erfaring har haft en stor betydning for nogle af de teoriehistoriske udviklinger, der undertiden associeres med postmodernisme, såsom opgøret med positivismen, den litterære vending og repræsentationsdebatten, der især prægede antropologien i 1980'erne.

Repræsentationsdebatten og den selvrefleksive drejning i antropologisk litteratur kan ikke mindst ses som et opgør med en forståelse af antropologen som en alvidende forfatter, der kan kortlægge og udsige endegyldige sandheder om andre kulturer. For eksempel har James Clifford (1988) plæderet for et opgør med en visuel trend inden for antropologien. I moderne, postoplysningssanserhierarkier er synssansen typisk placeret øverst, fordi den associeres med en reflekterende og objektiverende distance. I forbindelse med og i kølvandet på repræsentationsdebatten har flere fænomenologiske antropologer bidraget til opgøret med en visuel trend ved at fremhæve, hvordan feltarbejde i vidt omfang kan og bør finde sted via emotionel, flersanselig og andre former for indlevelse og via deltagelse i både rituelle og hverdagslige kropslige praksisser. Herigennem vil antropologen kunne opnå grundlæggende, præsproglige fornemmelser for forskellige aspekter af menneskers sociale og følelsesmæssige liv og af deres omgang med verdens materialitet (se for eksempel Rosaldo 1984; Jackson 1989, 1995; Ingold 1993; Knibbe & Versteeg 2008). Når Clifford (1988:31) skriver om en visuel trend, hvor det især er observationen, der er i højsædet, refererer han dog ikke primært til den måde, hvorpå etnografiske data indsamles. Idealet om indlevelse er ganske vist styrket i de seneste årtier, men klassiske antropologiske feltarbejder er (så vidt jeg ved) aldrig foregået ved, at etnografen kravlede op i et træ, hvorfra han eller hun i fugleperspektiv kunne observere og kortlægge et samfund og dets kultur. Feltarbejdet har altid taget form af et intersubjektivt *on*

the ground-engagement med andre mennesker. Ikke desto mindre kan det i den antropologiske skriftlige fremstilling nemt komme til at virke, *som om* etnografen har observeret et samfund fra en trætop.³

En af drivkræfterne bag repræsentationsdebatten var et ønske om at lade de intersubjektive processer, hvorigennem antropologisk viden er produceret, skinne igennem i skriftlige fremstillinger. Dette manifesteres blandt andet i personlige, selv-reflekterende og selvbiografiske fremstillinger (Rabinow 1977) og ikke mindst i et større fokus på etnografen som et situeret snarere end et ophøjet og alvidende subjekt. Etnografens placering i felten er en væren-i-verden, og første-personsperspektivet betyder, at man kun kan producere delvise sandheder (Clifford 1986). Etnografens væren-i-verden handler ikke bare om fysisk placering, men tillige om politiske magtforhold og om biografiske forhold såsom køn, alder og forskellige livserfaringer, der kan være afgørende for, hvorledes den studerede verden fremtræder, og for hvilken type af viden og data man får adgang til. Et klassisk eksempel på en antropologisk tekst, hvor enhver ambition om fugleperspektiv er tilsidesat, og hvor der i stedet tages udgangspunkt i en personlig og biografisk specifik væren-i-verden, er Renato Rosaldos skildring af, hvorledes hans egen oplevelse af sorg over at have mistet sin kone gav ham en bedre forståelse af den vrede og sorg, der ifølge hans ilongotinformeranter på Filippinerne drev dem til skære fjenders hoveder af. Snarere end at studere de offentlige symboler og rituelle praksisser, ved hjælp af hvilke sorg og vrede kommunikerer og gøres betydningsfuld, plæderer Rosaldo her for at bruge selve den emotionelle erfaring af sorg som udgangspunkt for at opnå mellemmenneskelig og interkulturel forståelse (Rosaldo 1984).

Artiklerne

Spørgsmål om adgang til andre menneskers subjektive verden tages også op i Anne Line Dalsgårds artikel om fattige brasilianske kvinders bevæggrunde for at lade sig sterilisere. Tidligt i artiklen præsenteres læseren for en skønlitterær tekst, nærmere betegnet en novelle om en kvindelig informant. I denne novelle, der er sammenskrevet på baggrund af mange interviews og samtaler fra Dalsgårds feltarbejde, beskrives informanten så at sige indefra, som om Dalsgård vidste, hvad hun tænkte og følte. Den skønlitterære tekst fungerer i artiklen som et eksperiment i en antropologisk analyse, hvor forsøget på at skrive den andens subjektive verden frem gør det gæsteri eksplicit, som antropologen nødvendigvis må udføre i de fleste typer feltarbejde for at skabe mening i sine observationer og fornemmelser af den anden. Dalsgård imødekommer på sin vis en gængs kritik af den fænomenologiske antropologi og mere generelt af etnografisk forskning,

der afsøger indfødte synspunkter, for at antage, at man kan vide, hvad andre tænker og føler ved at sætte sig i deres sted. Men samtidig argumenterer hun for, at kvalificeret gæsteri trods alt er bedre end at undlade at strække sig ud mod det fremmede. Endvidere demonstrerer artiklen, hvordan fænomenologien også tilbyder en metode, den fænomenologiske reduktion, til at objektivere og udfordre den naive indstilling.

Som antydnet har fænomenologiske forskere bidraget til et opgør med synssansens privilegerede position i moderne sansehierarkier. I den forbindelse ser man også i antropologisk såvel som i kultursociologisk forskning et stigende fokus på andre former for sanselighed. Med afsæt i undersøgelser af alternativ behandling i Danmark præsenterer Inge Kryger Pedersen i sit bidrag til temanummeret en trefoldig analyse af fænomenet lytning. Artiklen fokuserer dels på behandleres lytning til deres klienter og herunder på sidstnævntes oplevelser af at blive lyttet til, hvilket ifølge Pedersen udgør en væsentlig del af forklaringen på den alternative behandlings voksende popularitet. Endvidere beskrives det, hvordan klienter i forbindelse med behandlingsprocesser lærer at „lytte“ eller udvikler en særlig form for opmærksomhed på deres egen krop. Og sidst, men ikke mindst beskriver Pedersen, på baggrund af en gengivelse af en bestemt feltarbejdsepisode, der affødte nye former for opmærksomhed på forskellige former for kommunikation, sin egen bevægelse ind i felten som en form for lytning.

I den efterfølgende artikel af Anette Stenslund er det lugt (eller duft), der er i fokus. Med afsæt i beskrivelser af en særlig duftudstilling, den første af sin slags nogensinde, på Museum of Art and Design i New York, viser artiklen, hvorledes en fænomenologisk, Heidegger-inspireret analyse af lugtens væren (som en væren-i-verden uadskillelig fra sin omverden) både tjener som supplement til objektivierende definitioner af lugt og samtidig udgør et frugtbart bidrag til eksisterende antropologisk lugtforskning, hvor fokus primært har ligget på lugtens betydning og budskaber. Lugte kan have mere eller mindre objektive, for eksempel kemiske, karakteristika og kan endvidere inden for kulturelle systemer tilskrives „rigtige“ eller „sande“ betydninger. Men samtidig understreger Stenslund, med hjælp fra blandt andet Heidegger, at lugt først og fremmest er *noget for nogen*, hvilket vil sige, at lugt primært opleves i et eksistentielt nærvær.

Som det er fremgået af denne introduktionsartikel, opereres der i meget fænomenologisk forskning med et skel mellem den reflekterede og den mere umiddelbare, før-refleksive og praktisk bevidste erfaring af kroppen. I sin artikel om dans og bevægelsesekspertise nuancerer Susanne Ravn imidlertid billedet af to grundlæggende former for kropslig selvbevidsthed, idet hun belyser, hvordan professionelle dansere også arbejder med en tredje dimension, nemlig en særlig kropslig fornemmelse af eller opmærksomhed på kroppen, der ikke er helt „tavs“, men derimod er perifert til stede for bevidstheden. Artiklen indeholder endvidere

en tankevækkende analyse af pardans, nærmere betegnet sportsdans og tango. I stedet for blot at anskue pardans som et spørgsmål om at få to singulariserede subjekters bevægelser til at passe sammen, plæderer Ravn her for, at det analytiske fokus først og fremmest rettes mod selve interaktionen eller mod de bevægelsesfællesheder, der for danserne kommer til at udgøre en betingelse og et udgangspunkt for deres sansning af bevægelser.

Fokus i min egen artikel ligger på rituelle drejninger i antropologisk ritualteori. Jeg trækker både på andre forskeres arbejde og på mine egne studier af pinsekristen rituel praksis i Chile og Tanzania, idet jeg argumenterer for, at kropsfænomenologiens blik for forskellige erfaringsmåder og ikke mindst for den inkarnerede væren-i-verden kan nuancere klassiske forståelser af religiøsitet som relateret til propositionel tro (for eksempel tro på, at Gud eksisterer) og til særlige symbolsystemer og fortolkningsskemaer. Artiklen demonstrerer, hvordan det fænomenologiske studie af rituel praksis i mange tilfælde kan belyse den rituelle produktion af religiøse subjekter, der i tilgift til tro, teologisk viden og religiøse fortolkningsskemaer besidder en rituel praktisk viden i form af kropslige færdigheder, dispositioner og intuitive fornemmelser for det hellige. I forlængelse heraf peges der på konkrete tilfælde, hvor rituel kropslig praksis kan betragtes som konstituerende for religiøst liv snarere end som sekundær adfærd, der repræsenterer eller er afledt af religiøse ideer og trossystemer.

Tilsammen giver artiklerne et mangesidet indblik i fænomenologiens bidrag til antropologisk og kultursociologisk forskning. På forskellig vis demonstrerer temanummerets forfattere, hvordan fænomenologiske indsigter åbner for nye perspektiver på den etnografiske produktion af viden om andre menneskers levede verden og for særlige analytiske greb på empirisk data. Tilbage står blot fra redaktionens side at ønske god læsning.⁴

Noter

1. Selv om der i Bourdieus forståelser af kropslige færdigheder og dispositioner synes at være en klar inspiration fra fænomenologien, kan han dårligt betegnes som rendyrket fænomenolog. Han har ikke bidraget til diskussioner om fænomenologiske metoder i antropologisk feltarbejde, og han fokuserer i sit arbejde ikke eksplicit på levet erfaring eller på fænomeneres fremtræden for den menneskelige bevidsthed. Endelig mangler der hos Bourdieu et fokus på de intersubjektive processer, hvorigennem mennesker bliver opmærksomme på og drages ind i fælles erfarings- og videnshorisonter. De relativt ensartede dispositioner, smagspræferencer og forventninger til livet, som medlemmer af givne samfund eller klasser har, skyldes ifølge Bourdieu (1977) en homogenisering af habitus, der følger ensartede livsomstændigheder.
2. Antropologien fik øje for fænomenologien på nogenlunde samme tidspunkt, som andre discipliner gjorde det. Inden for arkitekturteori er der rettet kritik mod funktionalistisk arkitektur for ikke at tage højde for livet, som det leves (Schiermer 2013b:66), og inden for medievidenskaben

og museologien er fænomenologisk inspirerede forskere begyndt at skrive om „embodied spectatorship“ og har argumenteret for, at andre sanser end synssansen kan være involveret i oplevelsen af billeder, tv, film og museumsgenstande (Griffiths 2013).

3. Clifford (1988:40) nævner selv Geertz' berømte tekst om den balinesiske hanekamp (Geertz 1973c) som et eksempel på en sådan fremstilling. Teksten starter ganske vist som en meget personlig beretning om Geertz' kvaler med at komme ind på livet af sine informanter. Men efter beskrivelsen af en bestemt episode, der førte til, at Geertz blev accepteret og vandt folks tillid, forsvinder han ud af sin egen tekst, og det virker herefter, som om han læser balinesernes kultur hen over deres skuldre.
4. Tak til Anette Stenslund for konstruktive kommentarer til en tidligere version af denne introduktionsartikel.

Søgeord: fænomenologi, antropologi, sociologi, krop, sbevidsthed, erfaring, perception, epistemologi

Litteratur

Adorno, Theodor

1963 Naturgeschichte des Theaters. I: Musikalische Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Appadurai, Arjun

1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: M. Featherstone (ed): Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. Pp. 295-310. London: Sage Publications.

Barth, Fredrik

1956 Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist* 58(6):1079-89.

Beaujot, Ariel

2008 The Material Culture of Women's Accessories: Middle-class Performance, Race and Feminine Display, 1830-1920. Ph.d.-afhandling, University of Toronto.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann

1967 The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York: Doubleday.

Bloch, Maurice

1998 How We Think They Think. Colorado: Westview Press.

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

1989 Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory* 7(1):14-25.

1990 The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.

Chagnon, Napoleon

1968 Yanomamö: The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Clifford, James

1986 Introduction: Partial Truths. In: J. Clifford & G.E. Marcus (ed.): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Pp. 1-27. Berkeley: University of California Press.

- 1988 The Predicament of Culture. Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds)
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, Thomas
1997 Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.
- 2008 Intersubjectivity and Intercorporeality. Subjectivity. *International Journal of Critical Psychology* 22:110-21.
- Descartes, Rene
1970 Philosophical Letters. Minnesota: Minnesota University Press.
- Descola, Phillipe
1996 Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. In: P. Descola & G. Pálsson (eds): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Pp. 82-102. London: Routledge.
- Duranti, Alessandro
2010 Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory* 10(1):1-20.
- Garfinkel, Harold
1967 Studies in Ethnomethodology. Cambridge: Polity Press.
- Geertz, Clifford
1973a Religion as a Cultural System. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Pp. 87-125. New York: Basic Books.
- 1973b Person, Time and Conduct in Bali. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Pp. 360-411. New York: Basic Books.
- 1973c Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Pp. 412-53. New York: Basic Books.
- Griffiths, Alison
2013 Shivers Down Your Spine: Cinema, Museums, and the Immersive View. New York: Colombia University Press.
- Hannerz, Ulf
1992 Cultural Complexity. *Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Colombia University Press.
- Hastrup, Frida
2008 Natures of Change: Weathering the World in Post-tsunami Tamil Nadu. *Nature and Culture* 3(2):135-50.
- Hastrup, Kirsten
2004 Introduktion. *Antropologiens vendinger. I: K. Hastrup (red.): Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. Side 9-29. København: Hans Reitzels Forlag.
- Heidegger, Martin
2007 Væren og tid. Aarhus: Klim.
- Husserl, Edmund
1968 Logische Untersuchungen. Band 1. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- 1970 The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press.
- 2009 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ingold, Tim
- 1993 The Art of Translation in a Continuous World. In: G. Pálsson (ed): Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse. Pp. 210-30. Oxford: Berg.
- 2000 The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London & New York: Routledge.
- Ingstad, Benedikte
- 1990 The Cultural Construction of AIDS and Its Consequences for Prevention in Botswana. *Medical Anthropology Quarterly* 4(1):28-40.
- Jackson, Jean
- 1994 Chronic Pain and the Tension between the Body as Subject and Object. In: T. Csordas (ed): *Embodiment and Experience. The Existential Grounds of Culture and Self*. Pp. 201-28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Michael
- 1989 *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1996 Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. In: M. Jackson (ed): *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Pp. 1-50. Bloomington: Indiana University Press.
- Knibbe, Kim & Peter Versteeg
- 2008 Assessing Phenomenology in Anthropology. Lessons from the Study of Religion and Experience. *Critique of Anthropology* 28(1):47-62.
- Leach, Edmund R.
- 1976 *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leder, Drew
- 1990 *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1966 *The Savage Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, Maurice
- 1962 *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mogensen, Hanne O.
- 1997 The Narrative of AIDS among the Tonga of Zambia. *Social Science and Medicine* 44(4):431-39.
- Rappaport, Roy A.
- 1967 Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology* 6(1):17-30.
- Rosaldo, Renato
- 1984 *Culture and Truth, the Remaking of Social Analyses*. London: Routledge.

- Schiermer, Bjørn
2013a Til tingene selv – om hermeneutisk fænomenologi. I: B. Schiermer (red.):
Fænomenologi. Teorier og metoder. Side 15-44. København: Hans Reitzels Forlag.
2013b Fænomenologiske begyndelser. I: B. Schiermer (red.): Fænomenologi. Teorier og
metoder. Side 45-74. København: Hans Reitzels Forlag.
- Schutz, Alfredz
1953 Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action. Philosophy and
Phenomenological Research xiv(1):1-38.
1962 On Multiple Realities. In: M. Natanson (ed): Collected Papers. Vol. I: The Problem
of Social Reality. Pp. 207-59. The Hague: Nijhoff.
- Schutz, Alfred & Thomas Luckmann
1973 The Structure of the Life World. Evanston: Northwestern University Press.
- Stoller, Paul
1997 Sensuous Scholarship. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tufford, Lea & Peter Newman
2011 Bracketing in Qualitative Research. Qualitative Social Work 11(1):80-96.
- Wallerstein, Immanuel
2004 World System Theory. An Introduction. Durham: Duke University Press.
- Zahavi, Dan
2003 Fænomenologi. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.