

Mannen som tappade fotfästet

Om manliga erfarenheter och känslor i skilsmässorelaterade livskriser

Anna Ljung-Hagborg

Och så dog jag och låg på köksgolvet och grät för första gången på 37 år. Och förstod att jag faktiskt älskade henne, att smärtan inte handlar om rädslan för ensamhet utan om förtvivlan över att kanske mista en älskad livskamrat. Men att jag, bokstaveligt talat, nog skulle överleva en separation, även om jag inte visste i vilket skick jag skulle komma ur det hela.¹

Människans känsloliv har under lång tid ignorerats i humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning. Känslor har avfärdats som privata, irrationella, inre fenomen. Det innebär att de kopplats till kvinnors kroppar och begär, setts som en exklusiv angelägenhet för psykologin eller från ett positivistiskt perspektiv betraktats som ointressanta eller oforskningsbara (Bendelow & Williams 1998). Den här utvecklingen kan ses som en del av framväxten av ett modernt samhälle och en modern människa där förmågan att undertrycka känslor eller betrakta dem som irrationella företeelser har varit central.² Tendensen bör emellertid kanske framför allt kopplas till de dominerande normer för manlighet som vuxit fram som en följd av moderniteten. Med anknytning till modernitetens grundtankar om framgång och utveckling kopplas den ideala manligheten till sådant som rationalitet, disciplin och känslokontroll. Den ideala mannen blir alltså den man som förmår att disciplinera sig själv både fysiskt och psykiskt (Seidler 1994:69ff).

Att med utgångspunkt i ovanstående resonemang hävda att känslor idag skulle ignore-

ras i samhällsvetenskaplig eller humanistisk forskning vore felaktigt; det finns en pågående vetenskaplig diskussion om hur människans känsloliv kan förstås också inom etnologin. Frågor som står i fokus för denna debatt är i vilken mån och i så fall på vilka sätt det är möjligt att tala om erfarenheter och känslor som något mer än subjektiva, psykologiska tillstånd, eller något utöver diskursiva avtryck i människors medvetande. Mer specifikt rör diskussionen huruvida människors känsloliv bör ses som etnologiskt relevant, vad erfarenhet egentligen är och om och i så fall hur vi kan förstå eller undersöka mänskligt liv bortom de diskurser som finns i ett visst sammanhang eller en viss miljö.³

Ett nyvaknat intresse för fenomenologisk teori utgör en av drivkrafterna till dessa diskussioner. I den här artikeln vill jag dels bidra med en djupare analys av vad fenomenologi får för konsekvenser för hur vi förstår förhållandet mellan det individuella och kollektivt delade, dels undersöka om en sådan teoretisk ”omdirigering” leder till att vi drastiskt måste ompröva våra sätt att se på fältarbetet som insamlingsmetod.

Känslor och erfarenheter

Hur vi tolkar känslor hänger samman med hur vi förstår begreppet erfarenhet. Antropologen Robert Desjarlais menar i sin artikel ”Struggling Along” att erfarenhetsbegreppet används på ett problematiskt sätt i samtida antro-

pologisk forskning (Desjarlais 1996). Han hävdar att det finns avsevärda oklarheter i vad forskare egentligen hänvisar till när de talar om mänskliga erfarenheter. Desjarlais sorterar forskare som arbetar med erfarenhetsbaserat material i tre kategorier:

- 1) Forskare som använder erfarenhet som ett enkelt sätt att förklara relationen mellan jag, känsla och medvetande; erfarenhet liknas då vid ett kitt som binder samman individens tankar, känslor och självuppfattning.
- 2) Forskare som använder begreppet för att förklara kopplingen mellan struktur och process; erfarenhet liknas här vid ett medium genom vilket vi förstår, upplever men också har möjlighet att förändra strukturer som omgärdar våra liv.
- 3) Forskare som ställer erfarenhet mot diskurs eller kultur. Att hänvisa till erfarenhet är då ett led i en ambition att rikta uppmärksamheten mot en mer ”verklig”, individnära dimension av mänskligt liv, till skillnad från diskurser som ses som effekter av personliga strukturella ramar som inte kan kopplas till individens självförståelse eller inre liv.

Dessa skilda sätt att tolka erfarenhetsbegreppet förutsätter också olika teoretiska utgångspunkter. Från en fenomenologisk utgångspunkt blir erfarenhetsbegreppet ett centralt redskap för att förstå människans förhållande till sin livsvärld, medan det inte blir det med en diskursteoretisk utgångspunkt. Logiken i det här sammanhanget bygger på, att eftersom vi aldrig kan veta vad andra egentligen känner, erfar och tänker, så är politiska och sociala frågeställningar viktigare än erfarenheter för att förstå människans livsvillkor. Det innebär i sin tur att strukturella faktorer som klass, kön eller etnicitet eller diskursiva uttalanden som baseras på andra grunder hamnar i fokus för att förstå den verklighet människor lever i.

Det som emellertid enligt Desjarlais förklarar dessa två ståndpunkter är att erfarenhet sällan definieras, eftersom den ses som en autentisk, oföränderlig konstant i människors liv. Erfarenhet blir bara något människan har, något som är beroende av den sociala miljö som omger henne. Men vad erfarenheter egentligen är eller byggs upp av specificeras inte mer ingående (ibid.).

En fenomenologisk utgångspunkt

När jag använder begreppet erfarenhet menar jag människans sätt att genom sitt liv konkret förstå, erfar och leva i världen, med andra ord det som Wilhelm Dilthey betraktade som *Erlebnis* – det som genomlevts. Det innebär att den centrala frågan blir hur människor skapar, upplever och omvandlar den verklighet de delar med andra. Den fenomenologiska tradition jag knyter an till försöker inte finna ett förreflexivt medvetande i Husserls mening. Jag vill snarare ansluta mig till existensfenomenologins strävanden att betona det erfarenhetsbaserade, konkreta och komplexa i mänskligt liv (se t.ex. Brockelman 1980). Hur erfarenheter utvecklas och förändras blir därmed en konsekvens av den livsvärld människan lever sitt liv genom, en livsvärld som i hög grad äroreflekterad och oformulerad. Paul Brockelman definierar livsvärldsbegreppet genom att beskriva det som:

in fact our everyday concerns for, and concrete relations to, things, animals, and other people. Thus it includes nature and cultural objects like tools, and social behaviour like courtesy and political procedures. And having a history is a necessary dimension of every life-world. Lastly meaning is involved in any life-world, i.e. a sense of the nature of reality and the purpose of human endeavours (Brockelman 1980:45ff).⁴

Att rikta uppmärksamheten mot det här hållet innebär inte att strukturella faktorer blir ointressanta. Det betyder bara att det är människors upplevelser av och gemensamma ambitioner att hantera strukturell frihet eller

begränsningar som hamnar i fokus, snarare än att människors inre ”skapas” av de strukturer som finns i ett visst sammanhang (ibid. Se även Barnekow 2003:211). Det centrala blir då inte att i detalj specificera vad som bör betraktas som erfarenhet eller inte, eller att reducera erfarenhet till en abstrakt kategori. Med ett sådant synsätt blir det inte *bara* människors plats i ett produktionssystem, i en etnisk hierarki eller i en könsmaktsstruktur som avgör hans eller hennes erfarenheter, utan de influeras också av andra delar av individens levnadshistoria och livssituation (Jackson 1996:27). Det innebär i praktiken att begreppet erfarenhet används som ett redskap för att undersöka hur människor hanterar olika föreställningar eller företeelser i mötet med livets krav, hur de strävar efter att arbeta med och bearbeta det givna, alltså det sammanhang de föds in i (Jackson 1996:29).

Med en definition av erfarenhet som det som genomlevs, blir känslor en del av det erfarenheter byggs upp av och uttrycks genom. De känslor som väcks och uttrycks i ett specifikt sammanhang påverkas av de erfarenheter vi bär med oss in i den konkreta sociala situationen. Erfarenheter från tidigare påverkar de känslor som väcks och uttrycks i ett socialt sammanhang, men vårt sätt att tolka och förstå situationen (utifrån våra känslor) leder också till att en ny social situation skapas (jfr Berger 1966; Sartre 1992:36). I den här meningen kan känslor kopplas till både hur vi skapar och uttrycker ett specifikt sätt att förstå den sociala världen och vår plats i den. Erfarenheter blir i det här sammanhanget inte bara föränderliga och påverkade av människors skiftande livssituationer utan också i grunden sociala, de byggs upp, modifieras eller förändras i relation till de människor och miljöer vi möter i våra liv (Jackson i Barnekow 2003:163).

En anledning till att känslor bör ses som sociala företeelser är att de alltid riktas mot någon eller något, oavsett om den eller det andra är konkret närvarande eller inte. Jean-

Paul Sartre menar att ting, människor och händelser därmed kan ges en magisk laddning, en ytterligare dimension som inte finns inneboende i dem från början. Den magiska aspekten ligger i att den känslomässiga laddningen framträder som en omedelbar närvaro för medvetandet (1992:57). Det gör att verkligheten får en ytterligare dimension och att den verklighet som framträder inför individen i en mening blir mer verklig än vad som i själva verket sker. Känslor blir i sådana sammanhang något som på ett direkt sätt styr individens verklighetsuppfattning.

Sartre har en målande beskrivning av sambandet mellan sådana upplevelser och människans sociala sammanhang, när han menar att visserligen kan en individ skämmas för något han eller hon gjort i enskildhet, men skammen vilar alltid på andras reaktioner eller att någon annan skulle kunna se eller ha synpunkter på ett speciellt sätt att handla (Sartre 1986:26ff).⁵ Det skamfyllda i ett beteende är då något som frammanas genom att individen upplever att någon annan kan se honom eller henne. Om en människa levde i fullständig isolering skulle inte skammen finnas. Det innebär att känslor är något som bör förstås i ett intersubjektivt sammanhang. Människans intersubjektiva dimension innebär att människan inte kan förstås bortom det konkreta sociala sammanhang hon eller han lever i. Detta sätt att förstå känslor bygger på en grundläggande tanke att det är genom att bekräftas eller ses av andra som människan finns till. Att vara i världen innebär alltid att vara i världen tillsammans med andra (Sartre 1986:196ff; Jackson 1996:26).

Det råder ingen tvekan om att våra sätt att uttrycka känslor är påverkade av den kulturella miljö vi lever i. Frågan är bara hur relationen mellan känslor, individen och den sociala omgivningen egentligen ska förstås? Känslouttryck måste förstås i relation till den sociala miljö de existerar i, men känslor ska inte *enbart* ses som direkta avspeglningar av de

samhällsstrukturer som finns i denna miljö; de kan alltså inte på ett enkelt sätt reduceras till konsekvenser av de diskurser som omgärdar en människa (Lyon 1998; Seidler 1994:21f, 113ff).

Även om det är svårt att bortse från att diskurser påverkar våra känslor så influeras de också av annat än de diskurser som finns i ett samhälle och det är här erfarenhetsbegreppet kommer in. Medan våra sätt att uttrycka känslor är kulturellt formade, bör *känsloupplevelsen i sig* snarare kopplas till människans grundläggande existens, till människans intersubjektiva liv. Det är till exempel inte en slump att män inte gråter offentligt i samma utsträckning som kvinnor, eller att en kvinna i högre utsträckning än en man upplever att hon blir bedömd utifrån sitt utseende. För att ta ytterligare ett exempel är de sätt på vilka vi uttrycker sorg kulturellt påverkade, medan förmågan att känna sorg bör ses som en universell mänsklig egenskap. Kapaciteten att känna genomsyrar allt mänskligt liv.

Vi formas av diskursiva föreställningar när vi tolkar, förstår eller upplever vår sociala värld. Genom att använda oss av våra erfarenheter och olika sätt att uttrycka känslor kan vi också aktivt delta i utformningen av vår livsmiljö. Diskurser blir med ett sådant synsätt snarare *en* referensram till våra känslor och erfarenheter, än något som helt bestämmer dem (se Frykman och Gilje 2003:48, Jackson 2002:125, Bruner i Barnekow 2003:212).⁶

Hur vi upplever en specifik situation är betingat av de erfarenheter vi har sedan tidigare. Vilka känslor som väcks i samband med till exempel uppbrottet från en relation är varken helt förutsägbart eller i förväg determinerat. Känslorna färgas av våra erfarenheter av tidigare relationer och kulturellt legitima sätt att reagera vid sådana situationer. Skilsmässor eller separationer har inflytande på våra liv eftersom vi har begrepp om dem och det finns känslomässiga mallar att följa som försmådd kvinna eller man. Men hur en människa kän-

slomässigt hanterar en sådan händelse påverkas inte bara av de känslor som är kulturellt legitima att uttrycka i sådana situationer, utan också av andra slags känslor som vi aktivt riktar mot händelsen och hur dessa mottas av vår omgivning (Shweder 1991:74ff).

Jag kommer nu att gå över till att mer direkt diskutera det inledande teoretiska resonemanget i relation till några av de män jag intervjuat under mitt fältarbete. Min analys bygger på en dagbok och intervjuer med tio män som är knutna till mansjourer och manliga kriscentra i Sverige. Samtliga män är etniska svenskar och jag vill socialt kategorisera dem som tillhörande medelklass eller övre medelklass.⁷

Att vara vilse i tillvaron

Man kan säga att vi möter män som är lite grann fartyg utan roder. De drivs av utifrån kommande impulser, styrs av andras behov och sina egna behov av att få respons och bekräftelse. De saknar väldigt ofta en egen linje. Man borde, man brukar, det låter väldigt mycket så. Vad jag vill, det är långt borta. Det är klart att det gäller kvinnor i väldigt hög grad också. Inte riktigt på samma sätt, men jag tror att det är likartat. Det finns dåligt med normer för hur vi ska vara. Alla är vilslna.

Det här citatet kommer från Per-Elis, som arbetar som terapeut på ett kriscenter för män. Han beskriver en bild av mannen som hamnat i skilsmässa, vilken skiljer sig avsevärt från den av moderniteten präglade manlighet jag nämnde inledningsvis. Den bild av mannen som framträder här är inte den rationella, målinriktade och känslomässigt ”stängde” mannen. Men föreställningar av det här slaget kan ändå ses som en slags fond som gör att Per-Elis beskrivning av de män han mött framstår som avvikande eller speciell.

Per-Elis sätt att beskriva hjälpsökande män påminner hellre om traditionella föreställningar om kvinnlighet. Det handlar om män som hela tiden söker bekräftelse hos andra, som är följsamma för andras behov, men som inte vågar eller kan uttrycka sina egna.

Det är inte autonoma, starka och stabila män som framträder här, utan män som saknar en stabil jaguppfattning och egen vilja. Det är dock intressant att konstatera att Per-Elis är osäker på om hans resonemang egentligen bör förstås utifrån könsskillnad, om det inte hellre bör ses som ett generellt drag i vårt samtida samhälle. Osäkerhet när det gäller hur vi som människor bör eller ska leva går att koppla till samtida teoretiska diskussioner om att senmoderniteten präglas av en frånvaro av fasta normer för hur människor egentligen ska vara eller bete sig (se t.ex. Bauman 1995; Friedman 1993).

Per-Elis utvecklar sina tankegångar om hur han ser på de hjälpsökande männens känsloliv genom att definiera ordet kris:

Kris innebär ju att man ramlar ur sin normala trygghet och uppfattar att man befinner sig i ett kaos där man inte kan orientera sig själv eller återställa ordningen, utan man driver hjälplös på något sätt.

Desorienteringen som skildras i de här citaten har varit ett återkommande tema i samtalen med männen som deltar i min studie. Återkommande sätt att beskriva sådana erfarenheter har varit att använda ord som att tappa fotfästet, kontrollen eller som i några av mina andra intervjupersoners fall menar, att de konkreta samtalen i mycket hög utsträckning handlar om ensamhet, förvirring eller en bristande förmåga att verkligen förstå bakgrunden till det som har hänt, alltså om olika uttryck för existentiell maktlöshet.

Ett sätt att förstå den här betoningen av desorientering som ett problem är att utgå från strukturalistiskt inspirerad feministisk teori. Att manlig desorientering tolkas som problematisk skulle då sättas i relation till försök att återta det manliga initiativet och handlingskraften. Ett sådant resonemang bygger på logiken att anledningen till att mäns desorientering blir problematisk är att deras position som överordnade kvinnor hotas eller

helt omkullkastas, i samband med uppbrottet från ett äktenskap eller ett samboförhållande. Förvirringen och desorienteringen handlar därmed om att männen förlorat en position som män tycker att det är naturligt att män har. Det är möjligt att tolka dessa uttalanden på det sättet.

Men här vill jag istället tolka desorientering av det här slaget med utgångspunkt i fenomenologiska resonemang om hur människor generellt reagerar på och hanterar existentiella kriser. Desorienteringen kopplas då till individens upplevda oförmåga att "navigera" och förhålla sig till den sociala och kulturella verklighet som omger denne. Upplevelser av att förlora kontrollen handlar då om en i grunden existentiell kris, om en rädsla att inte finnas till för andra, om att uppleva ett utanförskap och att inte ha en plats i ett större sammanhang.

Ambitionen att återfå kontroll blir på samma sätt kopplad till försök att återupprätta sin plats i världen. Männen som ingår i min studie använde sig av olika metoder eller kulturellt influerade "botemedel" för att återupprätta en kontroll eller struktur i tillvaron. Vissa av dem började idrotta, någon gav sig ut på långa resor, en annan började gå i kyrkan, medan andra snickrade. Det handlade om att försöka återfå en känsla av kontroll över åtminstone något, att genom religionen försöka hitta en ny mening med livet, att genom idrottande eller snickrande känna kroppens fysiska dimension eller att genom resor se andra världar eller sammanhang där situationen "där hemma" inte stod i fokus.

Det handlade i hög grad om sådant som att försöka förstå vem jag är, vad jag känner, vad jag vill eller hur jag vill leva, för att kunna gå vidare ur krisen. I mina samtalen med männen om desorientering och känslor av isolering intar kroppen och det kroppsliga en framträdande plats. Jag vill därför stanna upp ett tag och diskutera vilken roll kroppsliga upplevelser spelar för hur männen upplever sina liv när de befinner sig mitt i krisen.

Den mullrande kroppen

På samma sätt som vid upplevelser av fysisk smärta, kan psykisk smärta leda till att individen upplever sig avskärmad från ett socialt sammanhang (jfr Ehn 1996; Good 1992; Frykman 1998; Ljung 2001).⁸ Just sätten att tala om ensamhet, isolering och desorientering i förhållande till psykisk smärta visar att det finns paralleller mellan fysiska och psykiska smärtupplevelser. Fysiska och psykiska smärtupplevelser har också det gemensamt att individen ofta erfar den egna smärtan som unik; den ses som något andra människor aldrig riktigt kan förstå eller leva sig in i.⁹

Det finns också paralleller mellan olika former av smärta när det gäller upplevelser av en förändrad kroppsuppfattning. Det finns inga skarpa gränser mellan ”fysisk” och ”psykisk” smärta. Jonas Frykman och Orvar Löfgren menar (2004) till exempel att känslor är ytterst konkreta och fysiskt upplevda. Flera av männen jag har talat med uttryckte sådana samband genom att prata om hur kroppen kändes tung och trött, eller hur de kände en klump i magen eller i halsen. Hannes som kom i kontakt med en mansjour i samband med en skilsmässorelaterad livskris uttrycker emellertid den kroppsliga dimensionen i psykisk smärta på ett mer påtagligt sätt i den dagbok han lämnat till mig:

Under förra veckan var jag helt desperat, det mullrade och bankade och skrek i huvud och mage och hud och mun och händer. Och jag hatade. Det var då jag förstod att jag också måste ha hjälp.

Desorienteringen som framträder i citatet är inte bara riktad mot omvärlden, utan också mot hur Hannes förstår och upplever sin egen kropp. Psykisk smärta kan då på samma sätt som fysisk smärta göra att individen uppfattar kroppens gränser som hotade, med risk att lösas upp.

Maurice Merleau-Ponty för ett intressant resonemang om detta i *Kroppens fenomenolo-*

logi (1997), där han utvecklar sina tankegångar om kropp och existens genom att hävda att upplevelser av kroppen handlar om något utöver konkreta kroppsliga reaktioner. Han menar att vi genom våra koppar förankrar den egna existensen i ett specifikt rum och det är genom en sådan förankring som vi har möjlighet att orientera oss i den värld som omger oss. Kroppen och de upplevelser vi har av den blir därmed enligt Merleau-Ponty något som utgör grunden för människans existens (Merleau-Ponty 1997:134ff).

Utifrån denna filosofiska tradition blir erfarenheter av en upplöst kropp inte bara något som ska kopplas till vår kroppsuppfattning, utan också till något som hotar individens hela existens. De hotar individens upplevelser av en plats i en verklighet där man antar att det finns ett visst sammanhang, där man tar vissa saker för givna. I de här fallen handlar det om ett socialt sammanhang där familjen har setts som en självklar och stabil grund för det sociala livet. Det handlar också om att rutiner som tidigare tagits för givna och som strukturerat tillvaron (som att äta söndagsmiddag tillsammans med familjen eller lägga barn varje kväll) riskerar att försvinna.

Men erfarenheter av en upplöst kropp påverkar också individens upplevelser av sin existens på andra plan. De kan leda till att sambanden mellan egna handlingar och deras konsekvenser upplevs som otydliga, sådant som i vanliga fall ses som självklart eller oproblemiskt upplevs inte som det längre. I samtalen med de män jag intervjuat har det här till exempel yttrat sig i att flera av dem menar att krisen gjorde att deras arbetsliv eller karriär plötsligt tedde sig meningslös. Arbetet förlorade plötsligt förmågan att strukturera deras liv på ett meningsfullt sätt. Andra sätt att uttrycka den här otydligheten på var att flera av männen menade att de blev helt passiva när de befann sig mitt i krisen. De kunde inte se hur de kunde gå vidare och på olika sätt förbättra sin situation.

Jagets och kroppens upplösning är här tätt sammankopplade och erfarenheterna som jag lyft fram visar att kroppen inte bör ses som något yttre, ett skal för människans subjektivitet eller existens, eller bara som ett medel för individens syften, handlingar och ambitioner. I citatet ovan uttrycker kroppen Hannes känslor genom att de förverkligas i den. Med Sartres ord blir känslan medvetandets sätt att existera, det sätt på vilket det förstår sig själv i världen (Sartre 1992:59). Om känslor av desorientering och upplösning dominerar, upplever individen sig också som upplöst och desorienterad i relation till den värld som omger honom eller henne. Det här resonemanget kan också illustreras av en senare passage i Hannes dagbok, där känslan både får en fysisk karaktär och liknas vid en främmande varelse:

Känslan bor i mig som en alien. Sedan snart två månader. Den surrar, mullrar, smärtar. Olika mycket förstås. Mindre när jag jobbar, eller hittar en tanke som leder till självbedrägeriet om en lycklig utgång. Den kommer när Sara säger minsta lilla sak som jag kan tolka som att hon tror på vår framtid. Snabbt är jag där och klamrar mig fast, tills Saras tystnad och frånvaro långsamt eroderar försvaret.

Ett enhetligt och stabilt jag hotas här att invaderas av något yttre, skrämmande och främmande. Hannes kropp blir en kropp utan integritet, något som hotar att tas över av något annat. I båda de citat jag valt ut blir det här andra något som låter, något som hotar det kroppsliga lugnet.

Men citatet ovan är också intressant för att det visar på känslans tydliga sociala karaktär. Känslor ger inte bara jaget en plats i världen, utan känslor bör också kopplas till försök att placera in jaget i ett meningsfullt sammanhang. Det handlar om att man i ett "lyckligt" parförhållande har flätat ihop sina liv. Den andra blir alltså också en del av en själv, de platser och upplevelser man delat blir en del av ens existentiella rotfäste (jfr Jackson 1995). Det är

alltså en del av en själv som försvinner. Det är utsattheten inför en annan människas val som blir det centrala i det här sammanhanget och de upplevelser av en förminskad existens som kan bli en konsekvens av detta.

Det sociala livets roll för upplevelser av den egna existensen var något jag diskuterade med flera av de andra intervjuade männen. De uttryckte alla att de före skilsmässan definierade sig själva socialt. Det var alltså vi:et, i meningen familjen, som framstod som den centrala enheten för hur de förstod sig själva och sin plats i världen. Det var för familjen de menade att de arbetade, det var genom familjen som de flesta av dem hade sitt sociala liv. Familjen framstod alltså som en i grunden positiv företeelse.

I samband med skilsmässan eller separationen blir dock familjens centrala roll i deras liv problematisk. Det yttrar sig i att en del av männen beskriver det som ett problem att ha levt i en för nära känslomässig relation till sin före detta partner. Några av männen beskriver sådana tankegångar genom att mena att de levt i ett nära symbiotiskt förhållande till den kvinna de tidigare levt tillsammans med. De menar att den här symbiosen yttrat sig i att de upplevt att det funnits ett ömsesidigt beroende av den andres *näring* för att kunna leva livet på ett tillfredsställande sätt.

Oavsett om man ser denna symbios som något positivt eller inte under äktenskapet eller samboförhållandet, handlar det under separationen om att i någon mening klippa av gemensamma trådar. I de fall då symbiosen beskrivs som problematisk leder individens totala beroende av någon annan till att jaget helt riskerar att upplösas om denna andra försvinner. Denna betoning av mycket täta sociala band som ett problem är intressant i sig, något som har haft och fortfarande har en stark normativ ställning i det svenska samhället. Tyvärr finns det inte möjlighet att vidare utreda frågor av det här slaget i en artikel av det här begränsade formatet.

Livet mitt i krisen

Antropologen Michael Jackson menar att det som kännetecknar traumatiska händelser är att det handlar om erfarenheter som människan saknar förmåga att hantera, erfarenheter som plötsligt och oförutsett för ut en människa på djupt vatten och som står bortom tidigare erfarenheter och förståelse (Jackson 2002:45f).¹⁰ Även om de män jag talat med haft andra separationer av olika slag bakom sig, så upplevde de inte att erfarenheterna från dessa uppbrott hjälpte dem att hantera den specifika situation de befann sig i just nu. Att ”oväntat” bli lämnad är en händelse som kan beskrivas som just traumatisk. Att tappa fotfästet, kontrollen, inte förstå eller driva hjälplöst på vatten är ord som försöker fånga upplevelser som står utanför det normala; det människor har erfarenhet av eller möjlighet att anlita livets kulturella förlagor för att hantera.

En invändning mot det här sättet att resonera skulle kunna vara att det också i dagens svenska samhälle finns kulturella förlagor för hur människor kan hantera skilsmässor. Det handlar om sådant som att det finns återkommande teman i berättelserna som är kopplade till skilsmässan, av just det slag som brukar kopplas till krisbearbetning: från kaos, till ilska, till en begynnande acceptans. Men min poäng här är att mallar av det här slaget inte framstår som tydliga för männen jag har pratat med när de befinner sig mitt i krisen.

När dessa män hamnar i en situation där kvinnan de lever med ensam fattar ett beslut som river upp den sociala och känslomässiga värld som de tidigare levt i, där familjen varit den centrala enheten, blir kulturella förlagor som familjeförsörjaren eller den starke mannen svåra att upprätthålla eller finna ett meningsbärande sammanhang i.

Om de tidigare haft en självbild baserad på att det är för familjen de är starka och arbetar kan skilsmässan innebära att de värden de tidigare tagit för givna ifrågasätts, sådant som arbetsliv ter sig poänglöst och meningslöst.

Det innebär i sin tur att det sociala livet förlorar sina konturer, det blir inget som förmår att strukturera tillvaron.

Livskriser av det här slaget kan i den här meningen förstås som hotfulla i relation till den existentiella dimensionen av mänskligt liv. Om det är genom den intersubjektiva dimensionen av verkligheten vi finns och om vi upplever att denna dimension blir problematisk, vad händer då med individens erfarenheter av att vara i världen? Om individen upplever att andra inte längre ser honom eller henne, hur påverkar det våra upplevelser av att leva i världen?

Sartre beskriver den intersubjektiva världen som en redskapsvärld, en värld av intentioner och handlingar. I den här världen upplever människor att det de gör kan kopplas till ett vidare syfte (Sartre 1992:58f). I relation till männen som jag har intervjuat är detta vidare syfte relaterat till familjen och familjens bästa. Om tankemodellen om familjens centrala roll inte längre ter sig meningsfull riskerar världen att förlora sin redskapskaraktär. Olofs beskrivning av sitt liv när han befann sig mitt i krisen utgör en tydlig illustration av detta teoretiska resonemang:

Reaktionen från bekantskapskretsen var att det slöts upp helt runt Petra. Det var hon som var den goda mamman och hon som fick ta hand om barnen och jag betraktades som smitaren. Man hade fullt sjå att bara komma ur sängen vissa mornar. Man tyckte att livet hade försvunnit under fötterna helt och hållet.

När den här ”redskapsvärlden” försvinner i och med en känslomässig kris blir känslan av hopplöshet, sorg, apati eller ilska det enda som återstår. När arbetet inte kan få mening som ett sätt att utveckla familjens ekonomi, förverkliga olika framtidsdrömmar, så kopplas medvetandet till en annan värld, en värld som Sartre beskriver som magisk. Det handlar om en värld som mer är styrd av känslor i maggropen inför ett visst händelseförlopp,

än individens aktiva engagemang och sätt att påverka sin värld (jfr *ibid.*).¹¹

Att ge sig ut och springa, gå i kyrkan, snickra eller resa, som jag tidigare nämnt som sätt att reagera på krisen, kan tolkas som att man väljer något man menar är möjligt att kontrollera i skuggan av en verklighet som erfars på det motsatta sättet. I denna värld blir känslor något som på ett mer direkt sätt påverkar människan. De blir något individen inte upplever sig ha någon kontroll över, utan männen upplever att känslorna styr deras tankar och handlingar i en viss riktning. I mitt material har det handlat om ständiga pendlingar mellan hopp och förtvivlan, men också om en känslomässig tomhet eller passivitet, som individen upplever att det är svårt eller omöjligt att ta sig ur.

”Att dra nytta av sina erfarenheter”

Samtliga män jag talat med hade fått viss, åtminstone tidsmässig, distans till separationen eller skilsmässan. Fredrik och Hannes var de som hade de färskaste erfarenheterna av skilsmässa. De bearbetade fortfarande de känslor som den givit upphov till. I slutet på samtliga intervjuer frågade jag männen om de tyckte att de hade lärt sig något av att gå igenom en skilsmässa. Samtliga menade att de på olika sätt hade ”dragit lärdom” av den.

Tanken att erfarenhet är kopplad till personlig utveckling är, som Robert Desjarlais påpekar, ett viktigt kulturellt drag i många västerländska samhällen (Desjarlais 1996). Den här tanken återkommer på en rad olika områden i människors liv och är inget som unikt bör kopplas till skilsmässor eller separationer, utan också till svårigheter av andra slag. Det kan till exempel handla om att individer menar att de växer som människor, får ett nytt djup i tillvaron eller en ny syn på livet genom att möta sjukdom, smärta eller sorg av andra slag. Männen i min studie menade att skilsmässan inte var en entydigt negativ erfarenhet, utan att de också hade gjort olika

lärdomar under den livskris de hade gått igenom. Det som förenar dem är att de alla menar att skilsmässan eller separationen fått dem att reflektera över hur de tidigare har hanterat sitt känsloliv. I dessa funderingar har reflektioner över vad det innebär att vara en man eller hur de tidigare har betraktat kvinnor en framträdande plats. Det kan i Thomas och Fredriks fall handla om att skilsmässan givit dem en mer realistisk bild av kvinnor; båda menar att de innan skilsmässan placerat kvinnor på ett slags piedestal, där kvinnor alltid sågs som alltigenom goda. Johans svar på min fråga går att koppla till ett sådant resonemang, men det har också andra bottnar:

Anna: I och med det så kommer vi in på en fråga om du tycker att du har lärt dig något på dom här två skilsmässorna. Vad skulle du göra nästa gång om du bestämde dig för att gifta dig igen?

Johan: Naturligtvis oerhört mycket, att alltid lita på en instinkt eller gutfeeling, en grundkänsla om det här är rätt eller fel. Jag drar mig mycket snabbt ur en ny relation om jag känner att det är några som helst tveksamheter och jag känner snart om det är något som vibrerar åt fel synpunkt så drar jag öronen åt mig och lämnar relationen, medan jag tidigare hade varit kvar och det beror på att jag inte vill upprepa det jag gjorde en gång, när jag sökte mig till kvinnor med sorgsna ögon i tron att jag känner igen någonting och därför ska jag vara bra och hjälpa till.

Johan ifrågasatte här den beskyddarroll han hade intagit gentemot kvinnor. Men han reflekterade också över att han efter skilsmässorna tog sina känslor ”mer på allvar”. Han menade att han inte trängde bort dem eller bortsåg från dem på det sätt han gjorde tidigare. De erfarenheter och de känslor som skilsmässorna hade givit upphov till blev därmed något som Johan menade hade skapat ett mer uppmärksamhet förhållningssätt gentemot det egna känslolivet.

I våra samtal har det funnits en underton av kritik mot kulturella föreställningar där manlighet likställs med rationalitet och käns-

lomässig stabilitet, eller att manlighet ses som synonym med att ta ett huvudsakligt ekonomiskt ansvar för familjen, medan kvinnan står för det emotionella och sociala ansvaret. Sådan kritik yttrar sig genom uttalanden som att aldrig mer bara sätta ekonomisk rikedom först, att aldrig mer alltid sätta partnerns behov framför de egna eller att aldrig mer leva med en kvinna som inte vill tala om känslor.

Tanken om att hur man lär sig något av erfarenheter är kopplad till en syn på subjektet som en självreflexiv och transcendent varelse. Det handlar om en föreställning om att människor förändras genom att möta nya erfarenheter. Robert Desjarlais menar att det finns något problematiskt med den starka kulturella betoningen av att nya erfarenheter leder till att man utvecklas som människa. Hans invändningar handlar om att det också finns erfarenheter eller subjektiva tillstånd som inte leder till en sådan transcendens och att de lätt ignoreras eller glöms bort i ljuset av den starka betoningen av lärdom och utveckling (Desjarlais 1996).

Denna kritik är relevant, men den utesluter inte att tanken att nya erfarenheter som en viktig väg för personlig utveckling spelar en central roll för många människors sätt att försöka finna mening med sitt liv, när de lever under svåra levnadsomständigheter. Tanken att erfarenheter är något man lär sig av hjälper människor att sätta in händelser och sitt liv i ett större sammanhang, ett sammanhang där fysiskt eller psykiskt lidande får en större mening.

En annan viktig funktion i tankemodeller av det här slaget är att de hjälper till att sätta in erfarenheter i ett socialt sammanhang. Om erfarenheter är något som leder till personlig utveckling och lärdomar, blir lärdomar av det här slaget inte bara något som kan kopplas till individens upplevelser och handlingsmönster. De lärdomar människor kan dra av att gå igenom liknande erfarenheter upplevs då också som något som binder samman människor och

som kan överföras till andra som befinner sig mitt i en kris. Sådana tankemodeller bär därmed på en djup social och sammanbindande kraft som vilar på tanken att det är möjligt att nå den andre genom att dela med sig av egna erfarenheter.

Att se erfarenheter som ett slags lärdom blir också en förutsättning för det arbete som bedrivs inom ramen för mansjourernas verksamhet. Genom att tro att de egna erfarenheterna är något som leder till utveckling inte bara hos en själv, finns det också möjligheter att påverka andra mäns erfarenheter av skilsmässorelaterade livskriser.

Män och erfarenheter

I den här artikeln har jag diskuterat hur mäns känslor och erfarenheter hanteras och förstås av män som har anknytning till några mansjourer och manliga kriscentrer. Genom att analysera dessa samtal har jag velat diskutera hur det är möjligt att med utgångspunkt från fenomenologiska perspektiv förstå/tolka relationen mellan kulturella faktorer, erfarenhet och känslor i människors sätt att leva i och förstå sin värld. Jag har i det här sammanhanget diskuterat hur känslor kan ses som uttryck för erfarenheter, som i sin tur är färgade av den kulturella inramning de ingår i. Jag vill avsluta den här artikeln med att dra fram och vidareutveckla en tankegång. Den rör vilka konsekvenser ett fenomenologiskt perspektiv får för hur man kan förstå människors känsloliv med utgångspunkt i kulturvetenskapliga angreppssätt.

Den första konsekvensen är kopplad till vad det egentligen innebär att fokusera känslor och erfarenheter för att förklara hur människor förstår sin plats i världen. Om erfarenhet definieras som det som genomlevs är det meningslöst att dra några skarpa gränser mellan erfarenheter som är kulturellt eller diskursivt skapade och sådana som är mer färgade av personliga faktorer. Med ett fenomenologiskt perspektiv påverkas människors liv, upplevel-

ser och erfarenheter av influenser från olika håll och gränsdragningar av det slaget blir meningslösa. Med en sådan utgångspunkt blir det inte heller förmågan att definiera, systematisera och undersöka hur olika diskursiva uttalanden hänger ihop eller vilka effekter de har som blir det centrala. Det viktiga blir snarare att undersöka hur människor kan förtryckas av, eller stödja sig mot olika slags sociala och kulturella faktorer beroende på livets skiftande omständigheter.

En annan konsekvens av detta resonemang, som är värd att diskutera, är hur forskning i praktiken påverkas av att kroppen, och inte medvetandet, betraktas som existensens nav. En praktisk konsekvens för erfarenhetsbaserad forskning som flera fenomenologiskt inspirerade forskare diskuterat är att talet med människor skulle kunna ges en mer undanskymd plats, till förmån för studier som är mer inriktade på observation av hur kroppar rör sig i rummet, en mer kroppslig etnografi (se t.ex. Frykman och Gilje 2003). Det finns alldeles utmärkta studier av det här slaget (se t.ex. Good 1992; Young 2000; Barnekow 2003). Men frågan är om detta tillvägagångssätt måste ses som ett absolut kriterium för djuplodande, fenomenologisk, erfarenhetsbaserad forskning som till exempel Jonas Frykman och Nils Gilje antyder (2003). Genom att tala med människor eller ta del av deras skriftliga uttryck för ett händelseförlopp blir det möjligt att ta del av känslor och erfarenheter som är centrala för individen, men som inte direkt kan avläsas på kroppen.¹² Jag tror att det finns olika förtjänster med olika metoder, beroende på vilken vetenskaplig frågeställning man som forskare utgår från.

Avslutningsvis vill jag återknyta till artikelns titel. Vad menar männen i min studie egentligen när de talar om att de har "tappat fotfästet"? Jag har valt att betrakta metaforer av det här slaget som illustrationer av mentala och sociala processer i svåra livssituationer. Betoningen har legat på hur sådana metaforer

kan förstås som sätt att illustrera känslor av desorientering eller upplevda svårigheter att hitta mening i världen, när den känslomässiga och sociala värld man vant sig vid inte längre finns kvar. Betydelsen av och sätten att hantera känslor, kroppslighet och erfarenheter blir något som bör sökas på ett djupt meningsbärande plan. I likhet med Michael Jackson menar jag att metaforer av det här slaget kan lära oss något om hur människor i olika situationer ser på sambanden mellan kropp och medvetande, jaget och dess plats i världen (Jackson 1996:9).

Anna Ljung-Hagborg, FD

Södertörns högskola, Huddinge/Uppsala universitet

Noter

- 1 Dagbokscitat från Hannes, en av de män jag intervjuat under mitt fältarbete bland män som engagerat sig i manliga kris-/mansjourer.
- 2 Detta tillbakatryckande av känslor paras inom moderniteten med en motsatt tendens, ett "upptäckande" av jaget som ett självständigt subjekt med ett betydelsefullt, individuellt känsloliv. Anthony Giddens menar t.o.m. att föreställningar om att man ska lita på sina känslor i det senmoderna samhället överbryggat allt annat i förhållande till hur människor hanterar sociala relationer (1996:199ff).
- 3 För sådana diskussioner se t.ex. *Kulturella Perspektiv*s temanummer. Hur känns kultur? 2004:4, se även Lindqvist 2004; Blehr 2004; Frykman och Gilje 2003.
- 4 Hans sätt att förklara livsvärldsbegreppet är tydligt influerat av Alfred Schutz klassiska tolkning av begreppet (se t.ex. Månsson 1998:78).
- 5 Ett annat exempel på denna magiska karaktär är hur vi kan ladda specifika ting, landskap med en betydelse utifrån faktorer som affektionsvärde.
- 6 Det här sättet att resonera kan också relateras till Mats Lindqvists diskussion av kulturbegreppet i relation till det ambivalenta och motsägelsefulla subjektet (1989).
- 7 Skillnaden mellan mansjourer och manliga kriscentra är, att medan de förra är uppbyggda som folkrörelser och använder sig av frivilliga insatser, så drivs de senare av professionella psykologer och eller socionomer. Det finns sannolikt en

tydlig klassaspekt av de erfarenheter de delat med sig av, men i denna artikel finns det inte utrymme att utreda vilka konsekvenser klassaspekten har för hur dessa mäns erfarenheter bör förstås.

- 8 Att fysiska upplevelser påverkar det psykiska välbefinnandet är också väl belagt i olika medicinska undersökningar.
- 9 Speciellt Mårten och Peo (två volontärer) påpekade att just de här resonemangen om den egna smärtan som absolut unik var mycket vanligt förekommande i deras samtal med hjälpsökande män.
- 10 Det är naturligtvis rimligt att anta att upplevelser av det här slaget inte är könsspecifika, men i den här artikeln är det mäns förhållningssätt som fokuseras.
- 11 Se även resonemanget om känslornas magiska och sociala karaktär som jag redan diskuterat under rubriken En fenomenologisk utgångspunkt.
- 12 Det är t.ex. svårt att se hur jag som forskare skulle ha kunnat observera individens smärta som något som upplevs som en klump i magen, utan att ha talat med de män som ingår i min studie.

Referenser

- Barnekow, Sten 2003: *Erfarenheter av zen*. Nora: Nya Doxa.
- Bauman, Zygmunt 1995: *Postmodern Etik*. Göteborg: Daidalos.
- Bendelow, Gillian & Williams, Simon 1998: Emotions in social life, mapping the sociological terrain. I: Bendelow, Gillian och Williams, Simon (red.): *Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues*. London & New York: Routledge.
- Berger, Peter 1966: *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin Books.
- Blehr, Barbro 2004: Levd och levd: om erfarenhet och teoretiska vägval inom etnologin. I: *RIG*, nr 3.
- Brockelman, Paul T. 1980: *Existential Phenomenology and the world of ordinary experience: an introduction*. Lanham, New York, London: University Press of America.
- Desjarlais, Robert 1996: Struggling along. I: Jackson, Michael (red.): *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*. Indiana University Press.
- Ehn, Billy 1996: Ett liv i smärta. I: *Kulturella Perspektiv*, nr 2.
- Friedman, Jonathan 1993: Narcissism, roots and post modernity: the constitution of selfhood in the global crisis. I: Friedman, Jonathan och Lash, Scott (red.): *Modernity and identity*. Cambridge: Blackwell.
- Frykman, Jonas 1998: *Identities in pain*. Lund: Nordic Academic Press.
- Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar 2004: Hur känns kultur? I: *Kulturella Perspektiv*, nr 4.
- Frykman, Jonas och Gilje, Nils 2003: Being There: An Introduction. I: Frykman, Jonas och Gilje, Nils (red.): *Being There: New Perspectives on Phenomenology and the analysis of culture*. Lund: Nordic Academic Press.
- Giddens, Anthony 1996: *Modernitetens följder*. Lund: Studentlitteratur.
- Good, Byron J. 1992: A body in pain – the making of a world of chronic pain. I: Del Vecchio-Good, Mary-Jo, Brodwin, Paul m.fl. (red.): *Pain as human experience: An anthropological perspective*. Bloomington & Indianapolis: University of California Press.
- Jackson, Michael 1995: *At home in the world*. Durham & London: Duke University Press.
- Jackson, Michael 1996: *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Jackson, Michael 2002: *The politics of storytelling: Violence, transgression and intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Lindqvist, Mats 1989: Att betrakta eller förändra världen: Om praxisbegreppet i Karel Kosiks filosofi. Om postmodernism och etnologisk kulturanalys. I: *Nordnytt*, nr 37.
- Lindqvist, Mats 2004: Diskursteori och etnologi: Tankar kring en diskursteoretisk avhandling. I: *RIG*, nr 1.
- Ljung, Anna 2001: *Bortom oskuldens tid: en etnologisk studie av moral, trygghet och otrygghet i skuggan av hiv*. Uppsala universitet: Etnolore 24.
- Lyon, Margret 1998: The Limitations of cultural constructionism in the study of emotions: I: Bendelow, Gillian och Williams, Simon (red.): *Emotions in social life. Critical themes and contemporary issues*. London & New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) 1997: *Kroppens fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.
- Månson, Per 1998: *Moderna samhällsteorier: traditioner, riktningar, teoretiker*. Stockholm: Rabén Prisma.
- Sartre, Jean-Paul 1986: *Varat och Intet: i urval*. Göteborg: Korpen.
- Sartre, Jean-Paul 1992: *En skiss till en känsloteori*. Göteborg: Daidalos.

Seidler, Victor 1994: *Unreasonable Men. Masculinity and Social Theory*. London & New York: Routledge.

Shweder, Richard A. 1991: *Thinking Through Cultures:*

Expeditions in Cultural Psychology. Howard University Press.

Young, Iris Marion 2000: *Att kasta tjejkast: texter om feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas.

SUMMARY

The man who lost it

In this article I discuss men's experiences of divorce related life-crisis. My discussion is based on conversations with ten men who in different ways are connected to male crisis-centres. I argue that an existentialistic phenomenological perspective on emotions contributes to a deeper understanding of emotions from a cultural theoretical perspective. I also explore some of the consequences and questions that follow from this approach.

First, drawing on a phenomenological perspective, I understand emotions as a dimension of lived experience. This makes it pointless to distinguish between experiences that are more personal (i.e. the life-world) and experiences that are consequences of structural factors (like discourses or culture). This means

that questions concerning how different discourses are interconnected or the general effect of discourses become irrelevant. Instead the focus shifts towards the ways in which people feel empowered or repressed by discourses in different circumstances of life.

I also discuss the methodological consequences of a focus on the body instead of the mind. Does this imply that we have to move towards an ethnography of the body, totally concentrated on how bodies move in a specific time and place? I argue that such an exclusive focus on bodies would create a situation in which we risk to lose important knowledge of how people deal with and communicate their emotions through speech or writing.