

HÅKON FYHN
Postdoktor, Institutt for tverrfaglige kulturstudier,
Det humanistiske fakultet, NTNU
hakon.fyhn@ntnu.no

Berøring med takknemlighet

DEN ANTROPOLOGISKE ERKJENNELSESPROESSEN FORSTÅTT
SOM TINGDANNELSE

SAMMENDRAG

Gjennom antropologisk deltakelse og empatisk innlevelse kan vi berøre et implisitt potensial av mening jeg argumenter for at kan utgjøre en viktig kilde til innsikt. Fordi potensialet vi berører i stor grad er uformet, må det gis form for å tjene som antropologisk innsikt. Jeg beskriver derfor den antropologiske erkjennelsesprosessen som *tingdannelse*. Rammeverket er inspirert av den japanske kampkunsten *aikido*, der dynamikken mellom tomhet og form står sentralt, sammen med en tydelig vektlegging av kroppen som erkjennelsesinstrument. Jeg bruker fenomenet «takking og bukking» i Japan som eksempel. Det som begynte som en vag fornemmelse av kvaliteten i møtet når vi bukket mot hverandre og sa «tak», utviklet seg gjennom feltarbeidet og skrivingen til konkrete antropologiske innsikter og påstander. Ved å forholde seg systematisk til erkjennelsesprosessen som tingdannelse, er det mulig å diskutere *forbindelsen* mellom deltakelsens berøring med et fenomen, og de konkrete påstandene som fremmes om fenomenet. Dette kan bidra til å styrke deltakelse som metodisk prosjekt, med vekt på empati, resonans og berøring.

ENGLISH ABSTRACT

Through anthropological participation and empathy we get in touch with an implicit potential of meaning that I argue may provide an important source of knowledge. Because this potential to a large extent is unformed, it needs to be given form in order to work as insight. Therefore I present anthropological research as a *process manifesting things*. The framework is inspired by the Japanese martial art *aikido*, characterized by the dynamic between form and emptiness, together with an emphasis on the body as instrument for understanding. I use the phenomenon «bowing and thanking» in Japan as example. What started as a vague sensation of the quality of our contact when we bowed towards each other and said «thank you» developed through fieldwork and writing into solid anthropological insights or assertions. By analyzing the knowledge development process as the manifestation of things in a systematic way, it is possible to discuss the *connection* between the participatory touch with a phenomenon and the concrete assertions made about it. This may contribute to strengthening participation as a methodological project, emphasizing empathy, resonance and touch.

IDENTIFICATION | RESONANCE | PARTICIPATION | DIALOGUE | EMPTINESS | FORM | JAPAN

NORSK ANTROPOLOGISK TIDSSKRIFT
VOL. 27 NR. 3-4, S. 248-269 © 2016 UNIVERSITETSFORLAGET
ISSN 0802-7285
DOI: 10.18261/ISSN.1504-2898-2016-03-04-06

Deltakelse har alltid vært en del av antropologifagets særegenhet. Allerede Malinowski (1984:21) skrev at «i slikt arbeid er det godt for etnografen å legge vekk kamera, notatbok og blyant, og selv delta i det som foregår». Deltakelse er ofte helt nødvendig for å etablere relasjonene som er en forutsetning for at andre metoder, som observasjon og intervju, skal gi frukter. I tillegg har deltakelse empirisk egenverdi fordi det åpner for en annen type informasjon. Tilegnelse av kulturelle kroppslige praksiser er et eksempel på dette (Desjarlais 1992, Csordas 1994, Zarrilli 1998). Empatisk innlevelse er et annet område som forutsetter deltakelse (Ellingson 1998, Holand og Throop 2008), det samme gjelder oppnåelse av resonans med de andre (Wikan 2012). Bruken av empatisk innlevelse som metode er likevel kritisert, kanskje tydeligst av Clifford Geertz (2001:292) som hevder at «etnografen ikke kan oppfatte det hans informanter oppfatter». I en kommentar til Loring Danforths (1982:7) påstand om at den etnografiske avstanden ble kortere når han levde seg inn i sorgfølelsen til deltakerne i dødsritualene han studerte, sier han videre at «det er mer fantasi enn empati» (Geertz 1988:145). Det er neppe tvil om at empatisk innlevelse kan lede oss ut i feiltolkninger i minst like stor grad som andre kilder, likevel vil jeg argumentere for at deltakelse med preg av empatisk innlevelse er en vei til innsikter vi ikke kan se bort fra. Dette fordi det åpner for en berøring med livet vi deltar i som ikke er tilgjengelig gjennom andre metoder. Jeg argumenterer derfor for at vi framfor å underkommunisere deltakelsens innlevelse heller løfter den fram og undersøker den. For å gjøre dette vil jeg knytte sammen perspektiver fra to felt: Det ene er antropologiske diskusjoner om tingdanning, eller entifisering som Tord Larsen kaller det, det andre er den japanske kampkunsten *aikido*.

Tingdanning blir et relevant perspektiv fordi berøringen med andre gjennom deltakelse ikke er nok i seg selv om vi skal kunne kalle den antropologi. På et eller annet vis må berøringen gjøres til erfaring og forståelse, og den må kommuniseres til andre. Denne prosessen forstår jeg som en form for tingdanning, er perspektiv Tord Larsen (2012) utviklet for å beskrive prosesser i samfunnet. Her bruker jeg det for å beskrive den antropologiske erkjennelsesprosessen. Jeg beskriver en tingdanning fra vage fornemmelser i deltakelsens berøring, til konkrete innsikter i form av (for eksempel) tekst. Slik kan jeg løfte fram forbindelsen mellom den opprinnelige berøringen og de faglige beskrivelsene, som i visse tilfeller ser ut til å leve sitt liv i den antropologiske diskursen som faglige *himmellegemer*, mer eller mindre revet løs fra den kulturelle situasjonen de en gang sprang ut av. Jeg tenker på dette som en tingdannelsesprosess for å kunne peke ut akkurat hvor det skjer at forbindelsen mellom livet og *himmellegemet* brytes. Perspektivet kan også hjelpe oss å peke på mulighetene for å ta vare på denne forbindelsen, for det er ikke slik at antropologisk tekst nødvendigvis bryter forbindelsen til livet den beskriver. Tvert i mot er det en generell styrke ved antropologien at den også makter å formidle denne forbindelsen.

Jeg bruker takknemlighet som eksempel på en antropologisk tingdannelsesprosess. Eksemplet er hentet fra et feltarbeid jeg gjorde i en treningshall for *aikido* i Fukuoka i det sørlige Japan. Der opplevde jeg gjennom deltakelse i de daglige hilsningsformene at min forståelse av japansk bukking og takknemlighet ble endret i forhold til en forståelse som var preget av tradisjonen fra Ruth Benedict (1989).

Aikido er den andre inspirasjonskilden i tilnærmingen jeg presenterer. Trening i aikido dreier seg i stor grad om å utvikle sensitivitet for det som utspiller seg i møtet med den andre; det dreier seg om å studere de mer subtile kvalitetene i slike møter. På den måten tilbyr kampkunsten (og den virkelighetsorienteringen den representerer) en empatisk treningspraksis så vel som et vokabular for de mer eller mindre u håndgripelige nyansene i kontakten med andre mennesker. Jeg knytter dette til en antropologisk diskurs gjennom referanser til kroppsfenomenologi, empati, dialogfilosofi og hermeneutikk.

Som kampkunst kjennetegnes aikido av at møtet med motstanderen skal være mykt og preget av enhet. Dette kommer til uttrykk i det første av de tre tegnene som danner ordet aikido: *ai*, som betyr *møte* eller *enhet*. Aikido ble etablert i første halvdel av 1900-tallet av Morihei Ueshiba. Den baserer seg på en blanding av shintoistiske renselses- og meditasjonspraksiser og gamle kampkunster fra samuraitiden. I likhet med judo, kendo og bueskyting ble det som en gang hadde vært praktiske ferdigheter til bruk i krig, tilpasset en tid der det ikke lenger var behov for denne typen ferdigheter på slagmarken. Ferdighetene ble i stedet veier for selvutvikling. Denne transformasjonen kommer til uttrykk i det siste av de tre tegnene i aikido: *do* som betyr *vi*. Etter Morihei Ueshibas død i 1969 reiste mange av hans studenter ut i verden for å spre aikido. Det har etter hvert utviklet seg store variasjoner i måten kunsten praktiseres og forstås på. I dette essayet baserer jeg meg på den forståelsen jeg selv har kommet til gjennom trening, og spesielt oppholdet jeg hadde i Fukuoka høsten 2005. Som del av doktorgradsprosjektet mitt (Fyhn 2011) tilbragte jeg der tre intense måneder i en treningshall for aikido. En slik treningshall kalles en *dojo*, som direkte oversatt betyr *viens sted*. Den er et sted for trening, men også for festligheter og andre aktiviteter for fellesskapet av aikidoutøvere. Dette fellesskapet satt i veggene på dojoen, både i overført og bokstavelig betydning; navnene på medlemmene var skåret inn på små treplaketter som hang på veggen. Når man snakket om dojoen siktet man både til stedet og folket, men dojoen er også mesteren hus, og denne dojoen tilhørte en respektert læremester som i sin tid hadde vært student hos selve grunnleggeren av aikido. Da jeg kom dit hadde jeg trent aikido i over 10 år, både i Japan og Norge, men dette var første gangen jeg skulle bo i en dojo som «student som bor under mesterens tak» (*uchi-deici*). Dojoen lå i en liten oase av ugress og trehus i den store byen, den kunne minne om en låve, bortsett fra det japanske taket og skyvedørene. Foruten treningsrommet som var dekket av myke matter, inneholdt dojoen garderober, kontor og et lite kjøkken. Jeg sov i herregarderoben på en vattert madrass (*futon*) som jeg rullet sammen når jeg stod opp om morgenen. Jeg var den eneste som sov i dojoen på den tiden, men før morgentreninga kom som regel Sasaki san¹ og hjalp til med morgenstellet. Sasaki san var en hyggelig mann i 50-åra som jobbet for mesteren. Han bodde i en leilighet rett ved dojoen og tjente som en slags vaktmester i tillegg til å instruere aikido. Han viste meg detaljert hvordan morgenstellet skulle utføres. Jeg kostet gulv, pusset sverd, og gav vann til husguden som holdt til i et lite alter på langveggen midt i treningsrommet. I halv sjutida var dojoen klar og jeg satte meg på mattene og begynte å varme opp. Nå kom en jevn strøm av folk inn gjennom døra. De kom inn, tok av seg skoene og bukket, først mot alteret, så mot oss som

allerede var kommet. Vi satte oss ned og bukket tilbake og sa «god morgen». Alle og enhver ble ønsket velkommen på denne måten. På morgentreninga kom det vanligvis et sted mellom 15 og 50 mennesker, flest når mesteren selv holdt trening. Det var både kvinner og menn. De yngste var studenter i starten av 20-åra, de eldste var pensjonister i 70-åra. Alle slags yrker var representert, en håndverker i kjeldress bukket seg inn side om side med en foreningsmann i sort dress, så kom en husmor med håndveske og kåpe. Mange av de godt voksne kvinnene var husmødre, men en del hadde også andre yrker. I starten ble jeg litt overveldet av all denne bukkinga, jeg fikk jo nesten ikke tid til å varme opp. Likevel skulle jeg etter hvert innse at bukkinga hadde stor verdi, dette kommer jeg tilbake til, og det handler om takknemlighet. Den formelle treninga begynte klokka sju og varte i en time. Den foregikk etter et fast mønster og ble alltid innledet med at vi satt på rekke foran alteret og ventet på læremesteren. Mesteren satte seg foran oss vendt mot alteret og husguden. Det ble stille i noen sekunder, så bukket alle samtidig mot alteret. Deretter vendte mesteren seg mot oss, vi bukket igjen og sa «onegai-shimasu» (værsågod!). Så var treninga i gang.

Treninga foregikk ved at læremesteren demonstrerte en teknikk, mens vi satt på rekke og fulgte nøye med. Deretter gikk vi sammen to og to, bukket mot hverandre og forsøkte oss på teknikken vi hadde sett. Vi byttet partner hver gang en ny teknikk ble demonstrert. Mønsteret var det samme: En angrep, den andre mottok angrepet og gjorde teknikken. Målet var ikke å vinne over den andre, men å oppnå *enhet* med partneren, det vil si *harmonere* seg med angrepet framfor å konfrontere det. Dette kalles *aiki* og kan beskrives som essensen i aikido. *Aiki* består av de to tegnene *ai* og *ki*. *Ai*, som betyr *enhet*, sikter ikke bare til målet om å oppnå *enhet* med treningspartneren, men også at denne enheten skal åpne for en mer ikke-dualistisk holdning til livet for øvrig. Det neste tegnet, *ki*, tilsvarer det kinesiske *chi* og kan oversettes med *livsenergi* eller *aura*. Det er ikke lett å gjøre skikkelig rede for dette ordet, og det brukes på flere måter i Japan. Det beskriver fenomener vi ville kalt *steming*, *vibber*, eller til og med *intensjon*. Slik det brukes konkret i aikidotrening, antyder det noe som ligger mellom intensjon og bevegelse; en intensjon om å slå, manifesterer seg som en *ki*-bevegelse forut for den fysiske bevegelsen. Jeg trodde lenge at *ki* ikke var så mye mer enn et teoretisk begrep, men gjennom trening har jeg etter hvert oppdaget at *ki* kan fornemmes helt konkret, både i trening og livet for øvrig (Fyhn 2011:153–203). Setter vi sammen tegnene *ai* og *ki* får vi *aiki*; «*ki*-enhet». Det er dette aikidotrening handler om; enheten mellom min egen og partnerens *ki* der grensene mellom oss oppheves. Det er på dette området jeg mener aikido har noe å bidra med til forståelsen av den antropologiske erkjennelsesprosessen.

I det følgende skal jeg beskrive en antropologisk erkjennelsesprosess gjennom to hoveddeler. Den første handler om deltakelsens berøring og tilegnelse. Den andre handler om erkjennelsens karakter av tingdannelse.

Berøring og tilegnelse

Jeg hadde bodd et par måneder i dojoen da vi en dag fikk besøk av et par nederlandske aikidoutøvere som var på reise i Japan. Det er en vanlig skikk at aikido-folk på reise

besøker lokale dojoer. De nederlandske utøverne deltok på treninga uten problemer, men etterpå, da vi drakk te, merket jeg hvordan jeg nesten skvatt til av hva jeg da oppfattet som hensynsløs oppførsel fra deres side. Det vil si, alt de gjorde var å sitte på en måte som var litt vel selvhøvdende, og de tok imot tekoppen på en litt for selvfølgelig måte. Jeg sa ingenting om det, men oppdaget at jeg *følte* det som en provokasjon å se noen ta imot te uten å holde koppen i begge hendene og bukke mens teen ble skjenket. Jeg kjente det i hele kroppen at dette var galt. Episoden gjorde meg klar over at jeg hadde tilegnet meg et eller annet gjennom min daglige deltakelse i dojoen. Hvordan skjedde dette? Det er denne tilegnelsesprosessen det skal handle om i denne første delen.

KROPPEN DELTAR OG KROPPEN ERKJENNER

Aikido kan være slitsomt: Vi angriper hverandre, faller og spretter opp gang etter gang. Svetten renner ned langs tinningene. Håndleddene blir våte og glatte. På tross av den fysiske treninga, regnes ikke aikido som en sport, det er en *livsvei* som tegnet *do* antyder. Aikido faller inn i en japansk tradisjon for å la praktiske ferdigheter tjene som veier til selvforedling og innsikter av mer universell karakter, ikke minst selvinnsikt (Yuasa 1987, Carter 2008). Prinsippet kalles *shugyo* og finnes i en rekke kunster, fra servering av te til bueskyting og dans. Hver kunst har sin unike vei til selvforedling og innsikt. I aikido går veien gjennom harmonisering og enhet med partneren (*aiki*). Et trekk ved denne tradisjonen er at intellektet ikke er spesielt opphøyet i forhold til kroppen som sete for innsikt, erkjennelse og sannhet. Et ordtak fra zen sier: «Du skal kjenne sannheten, slik du vet at varmt vann er varmt og kaldt vann er kaldt; du bare vet det med hele kroppen!». Slik skal sannheten om *aiki* erkjennes.

På lignende vis som erkjennelse i aikido kommer gjennom deltakelse i treningene, kommer antropologisk innsikt og forståelse gjennom deltakelse i samspill med andre. Min egen deltakelse i dojoens dagligliv kan tjene som eksempel. Gjennom en form for «lavmælt deltakelse» (Desjarlais 1992) i alt fra vedlikehold til måltider og fester, forsøkte jeg å harmonisere meg med situasjonene og de andre. På den måten utviklet jeg en fornemmelse for nyanser og innforståtte trekk ved livet i dojoen. Når jeg tilegnet meg disse trekkene ved dojoens dagligliv var det ikke først og fremst med tanke på å bruke dette antropologisk. Målet var å bli i stand til å delta mest mulig harmonisk med situasjonene der og da. Likevel skulle denne tilegnelsen utgjøre et viktig grunnlag for videre forståelse.

Når vi snakker om tilegnelse på denne måten er det nærliggende å se til hermeneutisk filosofi (Riceour 1991). Den aktive deltakelsen innebærer også et forsøk på «å stemme seg inn mot de andre». Kan hende *innlevelse* er et brukbart ord som inkluderer både tilegnelse og innstemning. Dette vokabularet antyder en lyttende holdning, noe som er treffende med tanke på målet om harmoni. Også i aikido snakker man om å *lytte* til partneren, uten at det handler om lyd. Slik er det også når Unni Wikan (2012) snakker om *resonans*. Hun beskriver en form for harmonisk gjenklang med andre; en *resonans* som muliggjør forståelse. Hollan og Thoorp (2008) løfter fram begrepet om *resonans* når de argumenterer for empatisk *innlevelse* som vei til forståelse i antropologi.

Empatisk innlevelse vektlegger, som ordet antyder, en følelsesmessig innlevelse. Når det gjelder *resonans* beskriver Wikan (2012:55) det som å bruke følelsene så vel som intellektet for å forstå. Uten å redusere betydningen av følelsesmessig og intellektuell innlevelse, vil jeg også løfte fram det kroppslige aspektet ved forståelse, noe jeg mener begrepet om *resonans* legger til rette for. Min egen deltakelse i dojos dagligliv var i høyeste grad kroppslig også utenfor treningsøktene. Forsøkene på å oppnå harmoni med de andre dreide seg ofte om å få kroppen til å passe inn: Sitter jeg rett nå? Hvor nært den andre skal jeg stå? Hvor dypt skal jeg bukke? For å gi kroppens rolle plass i en diskusjon om innlevelse, kan Condance Clarks (1997) tanker være nyttige. Hun skriver at innlevelse kan foregå på et kognitivt plan, et emosjonelt plan så vel som et kroppslig plan.² La oss ikke glemme at denne tredelingen er kulturelt betinget. Fenomenet ki faller for eksempel utenfor Clarks tredeling, samtidig som det kan sies å være til stede i alle hennes tre plan; ki kan inkludere bevegelse, intensjon så vel som stemningen i rommet og været utenfor. Dette antyder også at Clarks tredeling ikke bør forstås som en oppdeling av en helhet, men derimot som en dannelselse av bestemte entiteter. Når vi snakker om ki framfor kropp, tanke og emosjon, praktiserer vi en alternativ tingligdannelselse ved at helt andre aspekter av virkeligheten samles og skilles ut som noe. Likevel fungerer antakelig kropp, tanke og emosjon bedre som analytiske redskap i denne sammenhengen enn ki, fordi de fleste lesere kjenner dem bedre.

Som Riceour (1991) påpeker forutsetter innlevelse og tilegnelse aktivitet. For eksempel må leseren av en bok aktivt leve seg inn i fortellingen. I antropologisk feltarbeid er mye av denne aktiviteten kroppslig. Vi må bevege kroppen. Slik får innlevelsen og forståelsen en kinetikk som Maxine Sheet-Johnstone (1999) påpeker. Hun viser hvordan konstitueringen av den menneskelige bevissthet og erfaring foregår i bevegelse. Det er et problem, sier hun, at fenomenologien har hatt en tendens til å betrakte bevegelse som forandringen fra en statisk tilstand til en annen. Hun argumenter for heller å betrakte selve bevegelsen som det primære, ikke de statiske tilstandene. Mennesket er, som hun sier (1999:253), «et taktilt-kinetisk vesen», altså et vesen som blir til og utvikler seg i bevegelse. Dette er i tråd med aikidoens tenkemåte; teknikkene (formene) er bevegelse. Den taktile fornemmelsen for partneren er også en fornemmelse av bevegelse. Det er ved å gjøre formene gang etter gang vi tilegner oss aikido.

For å følge den hermeneutiske tenkemåten, kan vi betrakte det å gjøre formene som utkast mot forståelse av aikido. Treningspartnerens umiddelbare respons på utkastene korrigerer oss og vi tilegner oss formene. Slik også med antropologisk deltakelse: Da jeg deltok i dojos dagligliv ble hver bevegelse jeg gjorde i det sosiale rommet til et utkast mot forståelse av *ethoset* i dojoen; den moralske og estetiske holdningen. Også her var tilbakemeldingene av største betydning. Deltakelse i det sosiale livet er å eksponere seg for tilbakemelding, og dermed hjelp til å forstå. Fornemmelsen gjennomgår da en slags empirisk testing. Dette er kanskje den viktigste forutsetningen for å unngå projeksjon eller *falsk resonans* som Wikan (2012:69) kaller det.

Jeg fikk god hjelp av de andre i dette arbeidet. Takket være min rolle som «student under mesterens tak» (*uchi-deici*) var det legitimt å korrigere meg. Spesielt de eldre utøverne følte seg kallet og allerede den første dagen fikk jeg klar beskjed om

at når noen skjenket te til meg, skulle jeg holde koppen fram med begge hender. Jeg forstod etter hvert også at jeg burde senke hodet og si «arigatoo» (tak). Den viktigste læringa kom likevel ved at jeg hermet etter andres måte å bevege seg på. Kroppen fanget opp langt flere nyanser av dagliglivets bevegelser enn det jeg var klar over; den etterlignet uten å spørre bevisstheten om lov. Uten å tenke over det beveget jeg meg i rytmen og mønsteret til idealet jeg forsøkte å passe inn i; jeg lærte å sitte korrekt; rett i ryggen, navlen fram, armene inntil siden og ikke for brede knær. Sittestillingen vekket en følelse av oppreist verdighet, men samtidig ydmykhet. Man skulle ikke ta for mye plass. Det tok seg ikke ut å sitte med albueene ut til siden, slik nordmenn gjerne gjør. «Ekspanderende» albuer signaliserte et ego som trengte plass, en selvhevdelse som brøt med ethoset, for ikke å si holdningen jeg etter hvert tok til meg i dojoen. Tilegnelsen av denne holdningen kom ikke som følge av å gjøre et korrekt utkast mot en forståelse. Den hadde vokst fram gjennom den gradvise selvtransformasjonen som fulgte de utallige utkastene jeg hadde gjort, bevisst og ubevisst. Episoden der jeg lot meg sjokkere av de nederlandske gjestenes holdning viser hvor mye jeg faktisk hadde tatt til meg uten at jeg var klar over det.

Sittestillingen uttrykte en holdning samtidig som den gav en kroppslig fornemmelse av holdningen. Det er kanskje mer korrekt å si at sittestillingen var holdningen, og slik anerkjenne kroppens primære rolle både som bærer av holdningen og som «erkjennelsesinstrument». Det jeg beskriver som en holdning kan både bevisstgjøres og erkjennes gjennom den samme kroppen som gir form til den, slik aikido-teknikker formes og erkjennes gjennom kroppen i bevegelse. Det er selvsagt mulig å forme og erkjenne holdningen også gjennom tanken alene, men det betyr ikke at holdningen dermed kan betraktes som en slags entitet som eksisterer utenfor den kroppslige sfæren. Framfor å snakke om kroppsliggjøring av noe som antas å eksistere utenfor, eller hinsides det kroppslige, vil jeg anerkjennes kroppens primære rolle. Kroppen befinner seg ikke i kulturen, kropp er kultur (Csordas 1994). Skal vi trekke dette argumentet ut i sin ytterste konsekvens, burde vi kanskje bytte ut verbet kroppsliggjøring (*embodiment*) med verbet å krolpe (Østern 2015) (*to body forth*, Manning og Masumi 2014:39).

I MØTE MED ANDRE

Det gir ikke mening å snakke om *resonans* (eller *dissonans*) om man er alene i verden. Det var i møte med andre jeg opplevde de nederlandske gjestenes manerer som sjokkerende. Med deltakelse som metode oppstår erkjennelse i «det intersubjektive mellomrommet» vi skaper mellom oss (Jackson 2005: xiv). Jeg vil flytte oppmerksomheten fra det enkelte subjekt til *møtet* mellom oss. Det som utspiller seg i møtet blir da tema framfor den enkeltes subjektive opplevelse og psykologi. Dette er en variant av den universelle hermeneutikkens forsøk på å løfte forståelsesprosjektet ut av subjektivitetsproblematikken (Ulin 2001). La oss likevel ikke glemme at møter mellom mennesker innebærer stadige forsøk på å forstå den andres perspektiv. Dette har stadig betydning for antropologisk erkjennelse, men jeg vil flytte blikket fra subjektet til møtet. Et slikt perspektiv blir spesielt relevant i Japan hvor det menneskelige

i generell forstand, antas å befinne seg mellom mennesker, ikke i enkeltmennesket (Berque 1988).

Interessen for møtet framfor subjektene kjennetegner også dialogisk filosofi. Språkviteren Lars Evensen (2012:92ff.) bruker ordet *diatop* som betegnelse for møtet der mening oppstår i dialog. Kanskje kan diatopen være et nyttig fokus også for å tenke om antropologisk deltakelse? Her kan vi ha noe å lære fra aikido nettopp fordi kampkunsten tematiserer kvaliteten i møtet mellom utøverne. Gjennom koordinering av bevegelser og intensjon (*ki*) er det mulig å komme inn i en felles rytme og flyt; en harmoni som åpner for enhet. Dette er målet med treninga, og aikido innebærer en systematisk og praktisk tilnærming til det.

Under en treningsøkt demonstrerte læremesteren teknikken *ikkyo*, en teknikk som går ut på å skape kontakt med (og kontroll over) partneren gjennom albuen. Jeg bukket mot en kvinne i 50-åra. Hun var husmor og kom til morgentreninga hver dag, jeg merket raskt at hun var langt mer erfaren enn meg. Det var hun som skulle angripe først, og rettet et rett håndkantslag mot *panna mi*. Jeg gikk inn i angrepet og møtte hånden hennes med min, i samme øyeblikk som hendene berørte hverandre ledet jeg dem ut av angrepets linje og ned mot gulvet. Dette gjorde at hun mistet balansen og ble liggende på magen. Hun reiste seg og vi gjentok mønsteret fire ganger før vi byttet roller. I starten følte vi oss litt frem og brukte noen runder på å koordinere og harmonere bevegelsene, til vi etter hvert kom inn i en slags felles flyt. Nå var det som om angrepene forsvant i løse lufta. Like fullt ble jeg ledet ned mot gulvet hver gang. Jeg la mer kraft i slaget, men hver gang møtte jeg bare luft. Det spilte ingen rolle hvor hardt jeg slo. Kontakten mellom oss føltes konstant, ikke bare når vi berørte hverandre, men når jeg reiste meg, når jeg gjorde meg klar, når jeg slo; hele tiden opplevde jeg at det var en forbindelse mellom oss. Når det ble hennes tur til å angripe følte jeg meg helt tom. Jeg så ingenting, bare noen uklare bevegelser, men jeg fornemmet henne hele tiden og visste akkurat når og hvor angrepet ville komme. Idet slaget kom var jeg allerede i gang med å bevege meg. Jeg var på vei ut av linja og fikk med meg henne i samme bevegelse. Så lenge jeg hadde denne kontakten, opplevde jeg at slaget aldri kunne nå meg, for jeg kjente selve impulsen om å slå. «Dette er *aiki*», tenkte jeg.

Samspillet mellom oss opplevdes som å ta del i én felles bevegelse, ikke som to separate individer som reagerte på hverandres bevegelser. Her nærmer vi oss en beskrivelse av *aiki* som kan synliggjøre forholdet mellom *aiki* og Wikans begrep om *resonans*. *Aiki* er harmoni og enhet som oppstår i øyeblikkets interaksjon, mens *resonans*, slik jeg forstår det, er harmonisk identifikasjon som har en noe mer atemporal kvalitet ved seg.

For en aikidoutøver er det viktig å kunne identifisere kvaliteten av *aiki* i kontakten med partneren, om så bare i små glimt, slik at den kan dyrkes fram. Også i andre sammenhenger kan et blick for denne kvaliteten være fruktbart. Samspillet er ikke nødvendigvis like langvarig og tydelig som på aikidotreninga, men jeg merker stadig glimt av det også i andre sosiale situasjoner. Dette gjelder spesielt situasjoner som er preget av det Crossley (1996) beskriver som *radikal intersubjektivitet*, der de som samhandler åpner seg mot hverandre i så stor grad at de danner en enhet. En

situasjon i dagliglivet der jeg ofte merker denne typen samspill er i samtaler med andre. Mange har sikkert opplevd øyeblikk der samtalen blir så intens at den flyter av gårde av seg selv, og vi nærmest vet hva den andre skal si allerede i det hun åpner munnen. Ragnar Rommeltveit (1976) beskriver slike situasjoner som «midlertidig delt sosial virkelighet» der konteksten er så full av implisitt forståelse at vi nesten ikke trenger å si noen ting for å bli forstått. Forståelsen springer ut av det Gregory Bateson (2000:130–133) kaller en «overflod av mening», som gjør oss i stand til å vite noe også om det vi ikke sanser direkte. Enten vi møtes i samtale, aikido eller andre situasjoner, er denne meningen stort sett implisitt og uttalt. Gjennom deltakelse i møtet er det mulig, og nødvendig å berøre den. Uten en slik felles berøring tror jeg ikke det er mulig å skape en samtale som «flyter avgårde av seg selv», heller ikke aiki eller annen radikal intersubjektivitet.

Enten det dreier seg om en samtale eller aikido, er det også tydelig at *bevegelse* er et kjennetegn ved det dialogiske møtet. Bevegelsen foregår både på det eksplisitte og det implisitte planet. Eksplisitt kan vi observere at møtet dreier seg om å gi form, enten det er kroppslig bevegelse i aikido, eller ord i en samtale. Samtidig foregår det også en bevegelse på det implisitte planet; overfloden av mening er i kontinuerlig endring og bevegelse ved at stadig nytt potensial for nye former kan fornemmes.

MELLOM FORM OG FORMLØSHET

For en antropolog som vil utforske denne sfæren av implisitt «informasjon», støter vi på en utfordring: Det som er implisitt har ikke form. Noe av det vil ta form i løpet av møtet, men det meste forblir implisitt.

Berøringen med det implisitte er en ganske naturlig del av det å være til stede (Fyhn 2011), men er ikke nødvendigvis like enkelt å artikulere. Martin Bubers karakteristik av dialogens vesen kan hjelpe oss på vei. Han beskriver den dialogiske vendingen mot hverandre som en vending der man åpner seg for hverandre. Det vil si, vender seg bort fra «Deets verden» av ting, til «Duets verden» som er møte (Buber 1992). Kanskje blir Bubers noe mystiske beskrivelse lettere tilgjengelig etter en visitt innom aikidotreninga: Innstemningen mot partneren i aikido handler om å lytte, som man sier. For å merke den lavmælte impulsen til angrepet i ferd med å ta form, må man lytte med en form for indre stillhet. Slik stillhet beskrives gjerne som tomhet eller *mushin*; et sinn som ikke er opptatt med tanker. Mye av treninga retter seg mot å oppnå dette og mange utøvere mediterer i tillegg til treninga. Målet er å stilne tankestrømmen; stilne sinnet.

Da jeg begynte å trene aikido hadde jeg store problemer med å stilne tankestrømmen. I mange år møtte jeg angrepene på treninga med tanker av typen: «Hun vil angripe, hun har hånden klar, nå kommer det sikkert et angrep fra venstre, flytter jeg meg ikke nå får jeg en kakk i hodet», og så videre. Slike tanker er også kroppslige og kommer til uttrykk i ki- eller mikrobevegesler der jeg for eksempel legger vekta orlite grann over mot venstre for å møte er angrep. Dersom angriperen er sensitiv så merker hun dette og angriper fra den andre siden. Da får jeg det travelt. Jeg må stoppe tanken om angrepet fra venstre og formulere en ny om et angrep fra høyre. Så må jeg reagere. Dette tar tid og kan aldri bli til aiki. Om jeg derimot «stilner tankene»

og møter angrepet med «tomhet», opplever jeg å få god tid: Når impulsen om å angripe fra høyre eller venstre tar form mellom angriperen og meg merker jeg den og kan ta del i den. Jeg er selv en del av angrepet som tar form mellom oss, og behøver ikke reagere på det. Jeg beveger meg med det. En teknikk som hjelper til «å stilne tankene», er å sløre blikket, da ser jeg ingen ting, bare konturer av bevegelse. Om jeg derimot fokuserer blikket på angriperens hånd, så er det en tendens til at tankene følger etter og formulerer «hånden» som et objekt i tankene; et objekt i «Det'ets verden», som Buber sier, atskilt fra meg selv. Et objekt jeg blir nødt til å reagere på. Jeg projiserer gjerne også denne objektkvaliteten på partneren. Ved å sløre blikket er det lettere å la være å formulere objekter også i tankene. Nettopp dette er kvaliteten ved det tomme sinnet jeg skriver om, det betyr ikke fravær av aktivitet men det betyr fravær av tanke-objekter.

Slik trening kan beskrives som å avlære vår vanlige tendens til objekt dannelse i persepsjonen, en praktisk anvendelse av velkjente zen-prinsipper (Kasulis 1981). Tradisjonen knytter også an til en bestemt forståelse av virkelighetens karakter. Denne står i motsetning til tradisjoner basert på aristotelisk logikk og tendensen i moderne vitenskap til å se verden som relasjoner mellom objekter. Enten vi snakker om entiteter stilt opp i modeller, eller konstellasjoner av begreper som danner årsaksforklaringer, så antas det grunnleggende forholdet å være mellom entiteter, objekter eller former med utvendighet; «Det og Det og Det» som Buber (1992:7) skriver. I motsetning til dette antas aikidopraksisens grunnleggende forhold å være mellom tomhet og form. Det dreier seg ikke om relasjoner mellom former eller entiteter, men om tilblivelsen og oppløsningen av entiteter og former, mot en horisont av tomhet.

Troen på at virkeligheten dypest sett består av entiteter eller former, og persepsjonens tendens til automatisk objekt dannelse, forsterker hverandre. Problemene jeg hadde med «å stilne sinnet» gjorde det nærliggende for meg å tolke aikidotreningas angrep og forsvar som at det som «egentlig» skjedde var at angrepet ble registrert av sansesystemet; hjernen tolket dette lynraskt og satte i verk mottiltak; signaler gikk ut til musklene som trakk seg sammen og skapte en bevegelse i armen som blokkerte slaget; aksjon, reaksjon og ny aksjon, men opplevelsen av aiki var ikke slik. Jeg opplevde to mennesker som tok del i en felles bevegelse. Bevegelsen (angrep og forsvar) utgjorde mediet for innstemninga og kontakten mellom oss. Framfor å reagere på hverandres bevegelse, møttes vi i et slags «punkt» der bevegelsen ennå ikke hadde form. Fra dette møtepunktet gav vi sammen form til en felles bevegelse. Rammeverket for denne forståelsen er den stadige bevegelsen mellom formløshet og form. Enheten mellom utøverne forutsetter en berøring med et potensiale som ikke har form.

Dynamikken mellom formløshet og form kan også kaste lys over dialogens vesen. Et poeng i dialogisk tenkning er at det ikke dreier seg om å sende informasjon mellom atskilte subjekter. Opplevelsen av at samtalen lever sitt eget liv knytter seg til at de ytringene som oppstår, springer ut av møtet selv, heller enn den enkelte deltaker, akkurat slik formene i aikido kan gjøre (Fyhn 2009). Det er fordi vi berører det samme uformede potensialet vi vet hva den andre vil si før hun har sagt det. Aikidopraksisens rammeverk understreker at deltakelse i denne type møter innebærer

deltakelse også i det uformede potensialet møtets former springer ut av; der «Du» ennå ikke er «Det». Det er dette som gjør at ordene og bevegelsene kan sies å springe ut av møtet heller enn den enkelte deltaker. I motsetning til dette befinner den rene utveksling av ord seg trygt plantet i sfæren av former, «Det og Det». Kontakten mellom oss er en bevegelse der det oppstår en form vi begge tar del i. Slik kan vi snakke om en direkte berøring. Vi berører hverandre i en sfære der ting ennå ikke er avgrenset som atskilte entiteter, verken Jeg eller Du eller det vi er i ferd med å skape sammen.

FRA TOLKNING AV YTRINGER TIL TINGDANNELSE

Om vi betrakter antropologisk forståelse i lys av «Du» og «Det»-perspektivet Martin Buber beskriver, skinner «Det»-perspektivets objekt-relasjonelle virkelighetsforståelse gjennom i mye av kritikken av empatisk feltarbeid. For eksempel bunner Geertz' kritikk, som jeg nevnte innledningsvis, i en tro på at muligheten for «å se fra den innfødtes synvinkel» kommer av «evnen til å tolke deres uttrykksformer eller symbolsystemer» (Geertz 2001:305). Forståelse baserer seg på fortolkning av former, enten vi kaller dem livsyttringer med Willam Dilthey (1999) eller symbolsystemer. De har det til felles at forståelsen antas å komme som følge av fortolkning av deres utvendighet (jf. Larsen 2012:363) heller enn gjennom en indre relasjon som vokser fram gjennom deltakelse i, engasjement for, og resonans med det livet som forstås. Jeg argumenterer derfor for at etnografi som baserer seg på empati og resonans, bør knytte an til «Du»-perspektivet og en virkelighetsforståelse basert på dynamikken mellom formløshet og form. I et slikt perspektiv er det mulig å merke at antropologisk forståelse, i likhet med aikido-teknikken og dialogens samtale, kan springe ut av et kontaktpunkt som befinner seg i det vi kan kalle uformet virkelighet. Å delta i en virkelighet som er i ferd med å ta form, er noe annet enn å delta i en virkelighet som allerede er formet. Å gjøre et utkast mot forståelse blir da å gjøre et forsøk på å gi form til forståelsen. Dette skjer innenfor den diatopen møtet har etablert, men kan også fortsette utenfor, for eksempel i tolkningsprosessen etter feltarbeidet.

Erkjennelse som tingdanning

Episoden jeg nevnte i starten, der jeg drakk te sammen de nederlandske aikidoutøverne og lot meg sjokkerte over deres mangel på danning, innebar en aha-opplevelse når det gjelder erkjennelse. Det er mulig å forklare denne erkjenneshendelsen ut i fra Clarks tre former for innlevelse som vi har vært inne på: kroppslig, emosjonell og intellektuell. Holdningen jeg hadde tilegnet meg kan beskrives som et resultat av kroppslig innlevelse jeg ikke hadde tenkt over, og som jeg så oppdaget emosjonelt og intellektuelt i møte med de nederlandske gjestene. Slik ledet den kroppslige til en emosjonell og intellektuell forståelse. En slik tolkning forutsetter at jeg betrakter de tre formene for innlevelse som en slags entiteter som kan virke kausalt på hverandre i henhold til «gjenstandenes logikk» (Bergson 1998).

Om vi derimot fokuserer på hvordan ting blir til, framfor å ta utgangspunkt i at tingene allerede er, åpner vi for en annen forståelse av episoden: Da jeg ble sjokkert over nederlandernes opptreden oppdaget jeg en transformasjon jeg selv gradvis hadde

gjennomgått. Transformasjonen manifesterte seg som noe fordi jeg ble oppmerksom på forskjellen mellom det jeg hadde vendt meg til og de nederlandske gjestene gjennom en slags *dissonans* i møtet med dem. Forskjellen gjorde det mulig å etablere en *grense*, mellom min holdning og deres (Johansen 2008:65ff.). Dermed var min holdning skilt ut som noe jeg kunne holde opp som et objekt for undersøkelse og reflektere over. Det er akkurat dette øyeblikket der noe dukker opp som tema jeg er opptatt av, og dette øyeblikket preges av en helt annen logikk enn gjenstandenes logikk. Det som er i sving her, er en logikk som etablerer likheter og forskjeller, en kreativ logikk som muliggjør tingdannelse.

PÅ SPORET AV TINGEN: TO ESSENSIELLE ØYEBLIKK

Øyeblikk av den typen jeg beskriver i møte med de nederlandske gjestene innebærer en oppdagelse av nye ting som setter kursen for den videre jakten på forståelse. Her skal jeg gi to eksempler på slike øyeblikk:

Øyeblikk 1: I dojoen vrimlet det av utøvere på mattene; de falt alle retninger, reiste seg og falt igjen. Læremesteren gikk rundt i rommet. Innimellom brøt han inn for å demonstrere hvordan teknikken vi trente på skulle kjennes ut. Han bad meg angripe med et håndkantslag. Jeg slo til og han møtte armen min med teknikken vi øvde på; *ikkyo*, albuekontrollen. Jeg merket en intens kontakt i albuen, ikke hard eller tvingende, men det var som om albuen «selv bad om» å bevege seg på en bestemt måte, som ledet meg ned mot gulvet.

Her skjedde det noe viktig; jeg hadde oppdaget et eller annet. Jeg måtte finne igjen den følelsen. Jeg hadde en gang fått tips om at det var viktigere å kjenne på følelsen og forsøke å følge den, enn å prøve å kopiere formen. Kontakten skulle være direkte, ikke mediert av tanker, slik den ble om jeg kopierte en form jeg forestilte meg i tankene. Når jeg gjorde den samme teknikken etter dette forøkte jeg stadig å finne igjen følelsen i kontakten, men jeg kunne bare merke den i små glimt nå og da. Etter at jeg forlot Japan fortsatte jeg «å jakte» på følelsen når jeg trente hjemme i Norge. Gradvis ble jeg bedre kjent med den og greide å finne den igjen i flere situasjoner. Det som først hadde vært et glimt av kontakt jeg ikke hadde forstått mye av, hadde gjennom treninga utviklet seg til en stabil forståelse. Glimtet av kontakt hadde likevel vært begynnelsen på en slags tingdannelse i form av et frø mesteren hadde sådd, som det var opp til meg å dyrke fram gjennom trening. Dette skjedde gjennom utallige utkast mot forståelse. Hver gang jeg gjorde teknikken var det et utkast mot nettopp denne forståelsen. Treninga hadde fått en retning.

Tingdannelsesprosessen jeg beskriver foregikk stort sett uten ord, og det var kroppen som følte seg fram. Fornemmelsen var til å begynne med vag, jeg måtte være forsiktig når jeg arbeidet den fram. I perioder var jeg ikke en gang sikker på at det virkelig var noe å finne her, men jeg stolte på fornemmelsen og etter hvert ble jeg sikker.

Øyeblikk 2: Treninga nærmet seg slutten og vi satte oss igjen på rekke foran alteret. Læremesteren satte seg ned foran oss og snudde seg mot alteret. Det ble helt stille i noen sekunder før han bukket. Så snudde han seg tilbake mot oss, så på oss og vi bukket igjen. «Takk» (*Arigatoo gozaimashita*), sa vi i kor. Nå var det tid for å vaske dojoen. Dette skjedde etter hver trening og var en del av den shintoistiske rensespraksisen (*mizugi*) som preget mye av treninga. Folk løp i flere retninger. Noen løp ut av dojoen og hentet bøtter med vann. Andre hentet kluter til oss. Vi stilte oss i kø for å motta klutene etter som de ble skyllet og vridd opp i vannbøtter. Da det ble min tur, mottok jeg kluten med begge hender, bukket og takket. Deretter huket jeg meg ned på knærne og vasket meg nedover en rekke med *tatami*-matter helt til jeg møtte utøveren som hadde begynt å vaske matterekka fra den andre siden. Vi bukket mot hverandre og takket hverandre. Etter vaskinga leverte jeg kluten tilbake til utøveren som satt ved bøttene. Jeg bukket og takket ham igjen, og han takket meg. En morgen kom jeg til å tenke på dette: Jeg takket da jeg mottok kluten, det var jo naturlig, men hva takket jeg for da jeg leverte den? Jeg kom frem til at jeg kanskje takket for at han vred den opp for meg. Ikke bare det, men for at han hentet bøtta, fylte den med vann og tømte den. Han takket meg for at jeg vasket med kluten. Det slo meg plutselig hvor mye det var mulig å takke for og hvor mye av dagen som gikk med til å takke hverandre. Takkinga måtte åpenbart bety mer enn det jeg hadde tenkt over. Handlet dette kanskje om on, japanernes nedarvede takknemlighetsgjeld som ifølge Ruth Benedict (1989:98) gjorde dem til en slags evige debitorer til verden og historien? Jeg undret meg, dermed var og takking og bukking blitt et trema.

TINGEN SAMLES

Jeg forstår øyeblikket der bukking og takking dukket opp som tema for meg som en begynnende *tingdannelse*. Opplevelser, fornemmelser og inntrykk som hadde eksistert spredt rundt om i dagliglivet, samlet seg plutselig i denne bestemte hendelsen. Nettopp *samlingen* av betydning er et viktig aspekt ved tingen, noe som reflekteres i ordets etymologiske forbindelse til ord som *storting* og *allting*, som nettopp er samlinger av representanter som møtes til ting (Heidegger 2001, Fyhn 2011:287–300). Erkjennelsesteoretisk kan denne samlingen beskrives som en *abduktiv slutning*, slik den utlegges av Charles Sanders Peirce (1960:90, se også Døving 2003:337ff). Mens *deduktive* slutninger beskriver hvordan en hypotese kan testes, beskriver den *abduktive* slutningen hvordan en hypotese dannes; altså det kreative elementet i den vitenskapelige erkjennelsesprosessen. Når en hendelse i *dojoen* plutselig sidestilles med en helt annen hendelse skjer det et *abduktivt sprang*. Akkurat hva dette spranget innebærer er forholdsvis dunkelt formulert hos Peirce, men dersom vi ser det som «oppdagelsen» av likhet, blir det mindre mystisk. Framfor å snakke om at i utgangspunktet atskilte ting trekkes sammen i en slutning, vil jeg fokusere på hvordan de dannes. Det at de finner sammen kan da knyttes til en forbindelse til det uformede potensialet de springer ut av, et potensiale vi er i berøring med gjennom deltakelse. Den *abduktive* slutningen forstås da i bevegelsen mellom uformet og form, ikke som et sprang fra form til form (Fyhn 2011: 280–285; Fyhn 2012: 178–181).

Fra det øyeblikket jeg begynte å interessere meg for takking og bukking begynte jeg også å legge merke til dette i dagliglivet. Jeg merket meg alt fra den formelle bukkingen mot alteret vi startet og avsluttet treninga med, til de små antydningene til bukk japanere stadig gjør når de snakker sammen. Jeg forsøkte aldri å telle hvor mange bukk jeg selv gjorde i løpet av en dag, men det er ikke tvil om det var flere hundre. Vi bukket oss gjennom vaskinga slik vi hadde gjort med treninga. Når folk forlot treningssenteret, bukket vi dem ut, akkurat slik vi hadde bukket dem inn. De gangene læremesteren selv var til stede ble bukkinga alltid ekstra høytidelig. Når læremesteren gjorde seg klar til å forlate treningssenteret satte vi oss alle ned og ventet på å bukke ham ut. Vi bukket når han gikk av *tamami-matta* akkurat som med alle andre, men nå ble vi sittende. Vi hørte at han gikk inn i bilen sin, startet motoren og begynte å kjøre. På vei ut porten tutet han to ganger, vi bukket igjen. Først da var han ute av dojoen, og vi kunne reise oss og fortsatte der vi slapp.

Tematiseringen av takking og bukking kom ikke primært gjennom observasjon utenfra, men sprang ut av en situasjon jeg allerede var kroppslig engasjert i. Jeg deltok aktivt i takkinga og forsøkte å harmonisere meg med de andre, både i bevegelse, uttale og følelse når jeg bukket og takket. Tematiseringen gjorde deltakelsen mer målrettet og jeg hadde begynte å notere meg nyansene i kvaliteten på kontakten når vi bukket og takket. Interessen for nyansene som oppstod i bukkingen og takkingen mellom oss var nok inspirert av aikidotreningas vektlegging av nyansene i kontakten mellom oss og utøverne. Jeg hadde begynt å notere meg nyanser som først hadde vært «usynlige» for meg, men som det var mulig å hente fram gjennom trening og deltakelse i møtet med de andre utøverne. En dag under vaskinga må utkastet mitt ha truffet ekstra godt, for jeg fikk høre at måten jeg hadde bukket og sagt «*arigatoo*» («tak») på var akkurat som en japaner. Det var noe med tonen i uttalen, en litt oppglødd entusiasme. Jeg forsøkte å finne tilbake til denne tonen og den oppglødde følelsen den utrykte og ble etter hvert mer fortrolig med den, både i stemmeleie og bevegelser. Akkurat denne formen med de bestemte nyansene var uløselig knyttet til vaskesituasjonen. I andre situasjoner ble takknemlighet fremført anderledes og føltes annerledes, som i det lette bukket mot kokken som serverte meg lunsj eller det hastige bukket mot bussjåføren på vei ut av bussen. Det var også individuelle forskjeller i personlighet og stemninger folk bragte med seg til møtet, som gjorde at bukkingen føltes forskjellig. Jeg bidro selvsagt også selv til å fylle bukket med ulike kvaliteter.

PÅ INNSIDEN AV BUKKET

Etter at vi hadde vasket dojoen var det tid for etter-trening. Dette var en ustrukturert trening der vi trente på det som falt oss inn og prøvde ut ting vi lurte på. Det var stort sett den samme gjengen som deltok på etter-treningene: pensjonister, husmødre, studenter og andre som av en eller annen grunn hadde mulighet til å bruke formiddagen på trening. For meg ble etter-treningene den viktigste arenaen for å lære aikido. Her fikk jeg direkte instruksjon av erfarne utøvere i flere timer hver dag. En slik rutinert utøver var Tanaka san, en stillfaren mann i 60-åra. Vi gjorde *ju wasa*, det vil si improvisert trening der vi verken har avtalt hva slags angrep som skal komme eller hva slags teknikker som skal gjøres. Treninga hadde vært intens med dyp kon-

sentrasjon. Uten at et ord var blitt sagt hadde jeg stadig fått instruksjon i form av kroppslige tilbakemeldinger på det jeg gjorde og demonstrasjoner av muligheter. Vi prøvde ut forskjellige ideer på subtilt vis og varierte kvaliteten på kontakten mellom oss. Slik ble kontakten som en slags dialog som kan romme både humor og alvor. Etter en stund satte vi oss på kne mot hverandre for å bukke. Begge var andpustne. Jeg hadde lært mye i løpet av de siste minuttene og jeg opplevde at vi hadde hatt noe spesielt sammen akkurat da. Når vi bukket mot hverandre og sa «takk» (*arigatoo gozaimashita*) var denne fornemmelsen tydelig til stede i kontakten mellom oss, som et felt av uformet mening vi delte idet vi bukket.

Formen som oppstår i bukket er enkel og følger et fastlagt mønster, både i ord og bevegelse. Å si «takk» er ikke akkurat en samtale, men det har likevel mange av de kvalitetene som kjennetegner et dialogisk møte. Buber poengterer at et dialogisk møte kan finne sted uten at ord ytres; det er ikke ordene, men *vendingen mot hverandre* som er dialogens grunnbevegelse (1993:27, 67). Når vi bukker mot hverandre og sier «takk», vender vi oss mot hverandre både kroppslig og dialogisk. Da åpnes diatopen mellom oss og der inne er det mulig å fornemme en overflod av mening. Meningen kan knyttes til ørsmå nyanser i bevegelsen og uttalen, altså i formenes sfære, men overfloden av mening ligger først og fremst i det som kun er implisitt til stede i øyeblikket. Dette er for eksempel forholdet som hadde utviklet seg mellom oss over tid og bevegelsene fra treningsøkta vi nettopp hadde avsluttet som fortsatt *svæde*, men overfloden av mening hadde ikke form. Det var til stede i øyeblikket som et uformet potensial. Det er dette potensialets karakter av overflod som gjør møtet kreativt og som gjør den abduktive slutningen mulig.

UTKAST GJENNOM SKRIVING

Når etter-treninga var over syklet jeg til en kafe i nærheten og tok fram notatboka. Jeg fikk ikke skrevet notater mens jeg trente, men i kafeen kunne jeg skrive uforstyrret. Jeg ville skrive fram det som var implisitt til stede i bukket jeg delte med treningspartneren Tanaka san.

Jeg stemmet meg inn mot fornemmelsen av det vi hadde gjort sammen, aha-opplevelsen jeg hadde hatt, som han hadde lagt merke til, og så videre. Her var det mye som kunne skrives fram, uendelig mye. Jeg stoppet meg selv etter en stund, jeg var på vei ut på viddene. Jeg ville ikke ende opp med en uendelig lang og ubrukelig beskrivelse, men få fram det som på en eller annen måte framstod som viktig. Målet var å la teksten komme mest mulig rett ut fra den kroppslige fornemmelsen, ikke via tanker jeg allerede hadde gjort meg om den (Valkeemäki og Fyhn 2016). Slik kan skrivingen forstås som en måte å gi form til det som er implisitt og uformet til stede i fornemmelsen. Skrivingen gjør på denne måten fornemmelsen til erfaring (Fyhn 2012), men ved å gi form til den uformede fornemmelsen transformeres den også til noe annet enn hva den var. Formet tekst vil aldri fullt ut kunne representere uformet fornemmelse.

Skrivingen bar likevel frukter på andre måter. I likhet med aktiv deltakelse var også skrivingen en måte å gjøre utkast mot forståelse på. Jeg syklet til kafeen nesten hver dag og gjentok skriveøktene. Vekslingen mellom trening i dojoen og skriving

på kafeen innebar stadig nye forøk på å gi form til fornemmelsen. I likhet med deltakelsens utkast kom ikke erkjennelsen ved å gjøre et korrekt utkast, men heller gjennom den selvtransformasjonen alle utkastene førte til. Skrivningen ble en form for erfaring, for ikke å si trening, som gjorde meg bedre i stand til å tenke systematisk over det som skjedde i dojoen.

Gjennom skriveøktene ble jeg oppmerksom på mangfoldet av mening som var i spill når vi bukket og sa «takk». Jeg ble også klar over at andre takke- og bukke-situasjoner gav helt andre beskrivelser. Jeg forstod at verken bukking eller takknemlighet kunne betraktes som en homogen entitet, verken i dojoen eller i Japan forøvrig. Likevel erfarte jeg at visse kvaliteter gikk igjen i mange av takke- og bukke-situasjonene i dojoen. Diatopen som åpnet seg når vi bukket mot hverandre, var preget av det jeg – i mangel på andre ord – vil kalle en følelse av takknemlighet; glede og hengivenhet over å ha mottatt et eller annet på vegne av et eller annet. Det var også glede forbundet med å kunne *dele* denne takknemligheten når vi bukket, slik at den for et øyeblikk fylte møtet mellom oss. Spesielt når vi trente, drakk te eller vasket dojoen ble følelsen tydelig, da takket og bukket vi så ofte at følelsen på et vis bygget seg opp gjennom seansen inntil den nærmest «fylte dojoen». Det var en god følelse, stemningen i dojoen var høy. Når man får lyst til å si takk, føles det gjerne som en glede. Jeg mente denne gleden måtte være en av grunnene til at folk kom til dojoen hver morgen klokka halv sju for å trene. Det handlet ikke bare om at de ville lære aikido. De ville ta del i dette fellesskapet vi jobbet så intenst med å skape hver eneste dag. Jeg ble stadig mer interessert i det som ble skapt gjennom takking og bukking. Her hadde et antropologisk tema tatt form.

Det var noe ved denne gleden som fikk meg til å stusse, «den gode følelsen av takknemlighet» var ikke bare en fornemmelse jeg hadde skrevet fram, det var i ferd med å bli noe jeg ville fortelle andre om; en slags antropologisk ting.

TINGEN BLIR OBJEKT FOR TOLKNING

Det som hadde begynt som en undring over all takkingen og bukkingen mens vi vasket dojoen en morgen, var blitt et forskningstema; en antropologisk ting. Dermed kunne den gjøres til gjenstand for refleksjon og metodisk forskning på en helt annen måte enn vage fornemmelser. «Den gode følelsen av takknemlighet» kunne løftes ut av sin opprinnelige kontekst i dojoen og analyseres, teoretiseres og sammenlignes med andre antropologiske påstander om takknemlighet.

Det ble raskt klart for meg at «den gode følelsen av takknemlighet» sto i kontrast til inntrykket jeg hadde fra litteraturen som knytter japanernes takking og bukking til en byrde av takknemlighetsgjeld. I arven fra Ruth Benedicts *The Chrysanthemum and the Sword*, der hun gjør rede for *on*, *giri* og andre typer av japansk takknemlighetsgjeld, blir takknemligheten knyttet til en gjeld japanere føler de aldri kan betale tilbake. Antakelig framstår takknemlighetsgjelden som en byrde fordi den tolkes i økonomiske termer, og dermed måles mot et uuttalt ideal om balanse i regnskapet og overskudd av kapital.³ Fordi min egen erfaring sto i kontrast til dette, ble *den gode følelsen av takknemlighet* en påstand; en hypotese jeg ville teste ut.

Jeg har beskrevet dannelsen av denne hypotesen som en tingdannelse der en form for abduktive slutninger er i spill. Når hypotesen nå skal «testes» er en annen logikk i sving, preget av deduktive slutninger. Deduktive slutninger virker i forholdet mellom entiteter og kan kun benyttes etter at entitetene er etablert (Fyhn 2011:178, 179). Jeg mener på ingen måte at antropologisk forskning skal gi seg over til de hypotetisk-deduktive metodeidealene fra de harde vitenskapene. Jeg bruker begrepene derfra for å poengtere at når vi skal gå en påstand nærmere etter i sømmene, så beveger vi oss over i et landskap preget av en annen type logikk enn den som var i sving da påstanden ble dannet.

Kunne jeg stole på innsiktene jeg hadde fornemmet i dojoen og gjort til erfaring gjennom skriving? Eller var det kanskje slik at når vi takket og bukket så opplevde mine japanske treningspartnere «egentlig» noe helt annet enn «den gode følelsen»? Jeg har beskrevet veien til innsiktene som en antropologisk tingdannelsesprosess. Det er flere steder i denne antropologiske tingdannelsesprosessen jeg kan ha trådt feil. Kanskje var det en falsk resonans jeg hadde tilegnet meg gjennom kroppslig deltakelse? Selv om resonansen var reell, kunne jeg likevel ha mistet kontakten med den gjennom skrivingen og teoretiseringen.

Dette siste problemet er en reell risiko knyttet til å skrive fram innsikter. Skrivingen innebærer å gi form (tekst) til uformet fornemmelse. Fordi formen har en tendens til å være mer «høylytt» enn den uformede fornemmelsen, kan den lett «overdøve» det uformede, og dermed bryte forbindelsen til den opprinnelige fornemmelsen. Dette gjelder ikke bare skriving, men også andre måter å fortelle på. For eksempel kan det å stadig gjenfortelle et minne om en hendelse, gjøre at vi gradvis mistet kontakten med den opprinnelige hendelsen. Til slutt husker vi ikke hendelsen selv, bare fortellingen om den (Fyhn 2016). Fortellingen om hendelsen får en slags egenvekt og fortrenger den opprinnelige berøringen den hadde sprunget ut av. Dette er et viktig moment i den type entifisering Larsen (2012) beskriver. Han beskriver (2012:365) hvordan «nye ting blir til ved at en kopi, et sitat eller en sampling overtar virkelighetsaksenten fra originalen den kopierer.» Slik kan fortellingen jeg skriver om takknemlighet framstå som mer virkelig enn den fornemmelsen jeg hadde i dojoen. I verste fall kan fortellingen rives helt løs fra den virkeligheten den beskriver. Derfor er det en metodisk utfordring for den som skriver å hegne om berøringen med den opprinnelige hendelsen som beskrives. Når jeg beskriver et bukk forsøker jeg også å kjenne følelsen i kroppen. Slik jeg ser det (Fyhn 2011b) handler det om å innta en lyttende holdning og gi mer autoritet til fornemmelsen som ennå ikke har tatt form, enn til teksten som tar form. Har jeg lyktes i dette?

Når jeg snakker om «testing» av hypoteser så sikter jeg til det stadige arbeidet med å la meg «korrigere». I tiden der jeg skrev fram «den gode følelsen av takknemlighet» forøkte jeg å videreutvikle tanken, vekselvis i møte med andre utøvere og gjennom skriveøktene. Jeg kjente på følelsen når vi vasket dojoen. Det var ikke tvil om at jeg opplevde glede, men gjorde de andre det? Jeg lyttet etter «korreksjon» i møtene med dem, smilene, blikkene antydte at opplevelsen av resonans stemte. Jeg valgte å stole på følelsen jeg hadde utviklet gjennom deltakelsens tilegnelse, men ikke alle situasjoner «bekreftet hypotesen»: Siste dag jeg var i dojoen hadde jeg tatt

med gaver til dem jeg hadde trent daglig med. To av dem var slett ikke forberedt på denne vendingen og hadde ingen gaver å gi tilbake. Idet jeg begynte å finne fram gavene forsøkte de å flykte. De bukket lynraskt og pilte sammenhukt mot utgangen. Jeg måtte løpe for å ta dem igjen. Jeg tvang på dem de små gavene, men når vi bukket mot hverandre kunne jeg kjenne hvordan møtet mellom oss var fylt med pinlig skam. Jeg kjenner det ennå i kroppen her jeg sitter og skriver. Dette ble ikke en heldig utgang for noen av oss. Episoder som denne antyder at ubehaget ved å komme i takknemmelighetsgjeld er reell, og det er nærliggende å knytte den til et ideal om balanse i regnskapet. Ergo: Det økonomiske rammeverket har noe for seg, og «den gode følelsen av takknemlighet» oppstår ikke i alle situasjoner.

Likevel: Det meste av tiden opplevde jeg takkingen og bukkingen som noe langt mer positivt. Jeg mente bestemt at «den gode følelsen» var reell. En gang vi drakk te etter treninga spurte jeg de andre utøverne hvordan de opplevde vaskingen og all bukkingen. Jo, det kunne bli mye bukking i Japan, fortalte de, med selvironisk latter i svaret, men det var likevel enighet om at takkingen og bukkingen så vel som vaskingen var viktig. Dette ble sagt med større alvor. Det var også enighet om at det var en god ting. Flere av utøverne fortalte at de likte å vaske. Dette var noe jeg også hadde fått høre i andre sammenhenger. Der og da tolket jeg det som en bekreftelse på min egen gode følelse av takknemlighet knyttet til vaskesituasjonen, men kanskje svarte de bare det som var forventet i situasjonen rundt tebordet? Det er ikke lett å vite hva japanere egentlig mener. Kanskje er det også feil å forvente en egentlig mening knyttet til et egentlig jeg bak den sosiale maska. Som Dorinne Kondo (1990:29) skriver, kan forestillingen om eksistensen av et slikt jeg være et hinder for forståelsen av det stadig skiftende, relasjonelle japanske *jeget*. Her er vi tilbake til argumentasjonen om å ta utgangspunkt i det som oppstår i møtet, heller enn å jakte på de andres subjektive erfaringer, og gi autoritet til det som fornemmes i møtet med andre.

Målet er ikke å få et entydig svar når det gjelder «den gode følelsen av takknemlighet», men erfaringen fra feltarbeidet tilsier at vi i større grad bør ta inn over oss de positive aspektene ved denne formen for takknemlighetspraksiser. Jeg vil si at takkingen og bukkingen genererte et overskudd av takknemlighet; som jeg opplevde som en energi som løftet oss og et bånd som bandt oss sammen. Den virkelige «Testen» på denne påstanden er om et videre arbeid med dette vil bære frukter, men da er det viktig å arbeide videre på en slik måte at forbindelsen med de opprinnelige møtene ikke brytes. Jeg vil ikke miste forbindelsen med det livet jeg tok del i da jeg bodde i dojen. Når jeg skriver om det, ønsker jeg fortsatt å kjenne det i kroppen, enten det er snakk om en god følelse av takknemlighet eller den pinlige skammen fra den mislykkede gavegivingen.

Et mønster i antropologisk tingdannelse

Gjennom essayet har jeg forsøkt å gå opp et spør gjennom en antropologisk tingdannelsesprosess. Blikket for tingdannelse skal hjelpe oss å tematisere forbindelsene, eller mangelen på forbindelse mellom den antropologiske «tingen» (enten det er en beskrivelse, en innsikt, et begrep eller en påstand) og det livet den springer ut av. For å systematisere erfaringene vil jeg beskrive de viktigste stegene gjennom to pro-

sesser, tilegnelse og tingdannelse. Jeg skal også antyde en tredje prosess, der tingdannelsen resulterer i løsrivelse og objektivering av den antropologiske innsikten.

FØRSTE PROSESS: TILEGNELSE

Her er ikke tingen oppdaget. Det handler om å delta uten at bestemte tema er utpekt som viktigere enn andre. Min egen deltakelse i livet i dojoen hadde ikke annet mål enn å være med på det som skjedde og å bli interessert i det de andre var interessert i. Deltakelsen kan forstås gjennom stikkordene kropp, holdning, møte og fornemmelse.

Kroppens tilegnelse: Tilegnelsen kom gjennom innlevelse og kroppslig deltakelse. Den aktive deltakelsen kan forstås som å gjøre stadige utkast mot forståelse; utkast som umiddelbart ble korrigert av andre. Korreksjon av bevegelser ble også en kalibrering av følelser gjennom selvtransformasjon. Slik ble jeg gradvis tryggere på at det jeg følte resonerte med andre. Kroppen forstod.

Aktiv-passiv holdning: Den lavmælte deltakelsen innebærer en passiv holdning når det gjelder forskningsinteresser, men en aktiv holdning når det gjelder deltakelse. Den passive holdningen handler om å unngå å projisere tolkinger på situasjonen. Samtidig må antropologen selv bidra aktivt til møtene med de andre for at de skal være virkelige møter.

Møte: De viktigste møtene jeg har beskrevet er dialogiske. De har karakter av en berøring i noe som ennå ikke har tatt form, men som tar form i møtet. For eksempel når vi vender oss mot hverandre og bukker blir formen som oppstår noe vi deler, og vi kan fornemme mye av det som ikke har tatt form.

Fornemmelser: Gjennom deltakelsen kan det oppstå øyeblikk der fornemmelsen av noe dukker opp og sår frø av nysgjerrighet. Dette er starten på tingdannelsesprosesser. Fornemmelsene kan være vage. Er det i det hele tatt noe å ta tak i? Her gjelder det å gi fornemmelsen autoritet og ikke la den overdøves av rabalderet fra medbragte problemstillinger.

ANDRE PROSESS: TINGDANNELSE

Tingdannelsen begynner med en fornemmelse som etter hvert trer fram som en bestemt ting. Det vil si at den løftes fra en implisitt til en eksplisitt tilværelse gjennom samling, forming og avgrensning.

Samling: Når fornemmelsen gjøres til noe kan det betraktes som en samling av den antropologiske tingen fordi fornemmelser og episoder som i utgangspunktet kan være spredt i tid og rom, samles. Her anvendte jeg abduktiv logikk for å etablere likheter og forskjeller. Samlingen kan gi feltarbeidet en karakter av innsirkling, eller søken etter elementer som hører tingen til.

Forming: Fornemmelsene og episodene som samles kan være implisitt og uformede inntil de samles som en bestemt ting; da får de form. Samlingen er uløselig knyttet til det å gi form. Ethvert utkast innebærer formgiving, enten det skjer gjennom deltakelse eller i jakten på en bestemt ting gjennom skriving. Etter at takking og bukking dukket opp som en antropologisk ting, ble hvert bukk til et utkast mot forståelse av akkurat denne tingen. Enten formgivingen fant sted i interaksjonene i dojoen eller i

notatboka, åpnet utkastene for tilbakemelding, korleksjon og refleksjon. Også tilbakemeldingene kan betraktes som en del av tingdannelsen.

Avgrensning: Samling og formgiving innebærer også avgrensning. Fornemmelse av noe er fornemmelsen av noe til forskjell fra noe annet. For eksempel oppleve jeg den gode følelsen av takknemlighet i kontrast til de økonomiske perspektivene. Spesielt er samlingen ensbetydende med avgrensning. Den samme abduktive logikken er i sving når noe knyttes til tingen som når noe annet skilles fra den; inkludering og ekskludering skjer i samme handling.

Gjennom den antropologiske tingdannelsesprosessen har fornemmelsen av noe samlet egenskaper, tatt form og blitt avgrenset som noe bestemt. Dermed har deltakelsen resultert i en «etnografisk ting» vi kan studere og diskutere.

EN MULIG TREDJE PROSESS AV VIDERE ENTIFISERING OG OBJEKTIVERING

Gjennom de to første prosessen har jeg beskrevet et mønster for dannelsen av antropologiske ting. Om vi ser denne prosessen i lys av Larsens (2012) beskrivelse av entifisering, er det tydelig at jeg har beskrevet de begynnende stadiene av entifisering. Larsen legger større vekt på prosessene som følger, der tingen konsolideres som entitet. Han beskriver prosesser i samfunnet der entiteter oppstår gjennom handlingene utskillelse, transformasjon, tilføring av utvendighet og egenvekt, samt berøvelse av virkelighetsaksent. Til en viss grad vil disse handlingene gjøre seg gjeldende også i tingdannelsesprosessen jeg har beskrevet for antropologisk erkjennelse, men går de for langt, vil jeg påstå at de er farlige. Utskillelsen er nødvendig for å kunne løfte en ting fram for undersøkelse, men går det for langt, rykkes tingen løs fra livet den springer ut av. Når det gjelder transformasjon er det ikke tvil om at det å skrive fram fornemmelser innebærer transformasjon; implisitte fornemmelser av takknemlighet transformeres til eksplisitt tekst når jeg skriver «den gode følelsen av takknemlighet». Transformasjonen kan også gå over styr, dersom jeg skriver meg vekk fra den opprinnelige fornemmelsen. Til en viss grad har jeg tilført utvendighet til «den gode følelsen av takknemlighet», men blir det for mye utvendighet kan jeg komme til skade for å sette takknemligheten inn i kausale relasjoner som ikke er i tråd med takknemlighetens ikke-tinglige karakter. Det er ikke til å unngå at de antropologiske tingene som dannes får en viss egenvekt. Dette er antakelig nødvendig om de skal kunne virke i en faglig diskusjon, men om de begynner å veie tyngre en den virkeligheten de beskriver, blir de farlige. Da kan resultatet bli berøvelse av virkelighetsaksent. Kanskje er det noe slikt som skjer når fenomenet japansk takknemlighet antas å handle om balansering av forpliktelser, framfor gleden ved å si takk?

Til slutt

Gjennom beskrivelsen av en antropologisk erkjennelsesprosess som tingdanning, har jeg forsøkt å lage et rammeverk som skal gjøre det lettere å tenke systematisk om innlevelse og empati som metodisk prosjekt i antropologien. Jeg har forsøkt å vise at resonansen med andre skapes i møter som er preget av berøring der et stort, implisitt og uformet potensial er i spill. Nettopp fordi utgangspunktet er uformet, er det behov for å tenke over hvordan antropologisk erkjennelse tar form. Videre legger jeg vekt på

hvordan denne formen kan berøre potensialet den en gang sprang ut av, eventuelt hvordan den kan bryte forbindelsen med utgangspunktet. Målet er å gjøre deltakelsens vage, men viktige fornemmelser mer håndterbare i antropologisk refleksjon.

Noter

1. Navnene som forekommer er pseudonymer.
2. Clarks (1997: 33–42) analyse sikter ikke mot resonans, men sympati, og hun ser empati som et steg mot sympati. For en liten opprydding i disse begrepene, se Fyhn 2011: 328–330).
3. La meg poengtere at Benedict selv antyder at det ligger begrensninger i det økonomiske rammeverket. Hun bruker det for å kommunisere sine innsikter til amerikanere (s. 99 og 114). Hun framhever også kjærlighetens essensielle betydning for den japanske takknemlighetsgjelden (s. 100). Likevel er det økonomiske perspektivet med fokus på gjeld og forpliktelser fortsatt et rådende perspektiv, der det er vanlig å analysere takking og bukking som forsøk på å balansere forpliktelser (Ohashi 2008, 2010).

Referanser

- Bateson, Gregory. 2000 *Style, grace and information in primitive art*. I *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Benedict, Ruth. 1989 *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Bergson, Henry. 1998 *Tiden og den frie vilje: En undersøkelse av de umiddelbare indre kjensgjerninger*. Oversatt av Hans Kolstad. Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug.
- Berque, Augustin. 1988: «From Heidegger to Watsuji». I *Interpreting Japanese society. Anthropological approaches. Second edition*. Red. J. Hendry. London: Routledge.
- Buber, Martin. 1992 *Jeg og Du*. Cappelen's Upopulære Skrifter. J. W. Cappelens Forlag a/s.
- Buber, Martin. 1993 *Dialogens väsen, traktat om det dialogiske livet*. Falun: Scanbook AB.
- Carter, Robert E. 2008 *The Japanese Arts and Self-Cultivation*. Albany: State University of New York Press.
- Clark, Candace. 1997 *Misery and Company, Sympathy in Everyday Life*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Crossley, Nick. 1996 *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. Philosophy and Social Criticism series, London: Sage Publications.
- Csordas, Thomas J. 1994 *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. UK: Cambridge University Press.
- Desjarlais, Robert, R. 1992: *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1999 *Utkast til en kritikk av den historiske fornuft*. I *Hermeneutikk. En antologi om forståelse*. Red. J. Gulddal og M. Møller. København: Gyldendal.
- Døving, Runar, 2003 *Rype med Lettøl, en antropologi fra Norge*. Oslo: Pax forlag.
- Ellingson, Laura, E. 1998 «Then you know how I feel»: Empathy, identification, and reflexivity in fieldwork. *Qualitative Inquiry*, No. 4, Vol. 4. s 492–514.
- Evensen, Lars Sigfred. 2012: *Applied Linguistics: Towards a New Integration?* Equinox.
- Fyhn, Håkon. 2009 *Kreativ Tverrfaglighet*. I *Kreativ tverrfaglighet, teori og praksis*. Red. H. Fyhn. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Fyhn, Håkon. 2011 *Møte med tilstedeværelse; mellom form og tomhet i produktutvikling, aikido og antropologisk erkjennelse*. Sosialantropologisk institutt. NTNU.
- Fyhn, Håkon. 2011b *Møte og manifestasjon: Skrivingsvei mellom formløshet og form*. *Sakprosa*. 2011; volum 3 (2).
- Fyhn, Håkon. 2012 *Anelse og form. Kunnskapens språk. Skrivearbeid som forskningsmetode*.
- Fyhn, Håkon. 2016 *Etterklengen av det som er borte*. I *Høyblokk – post mortem*, red. Barbro Rønning og Håkon Fyhn. Oslo: Solum forlag.
- Geertz, Clifford. 1988: *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 2001 *Fra den innfødtes synsvinkel: om den antropologiske forståelsens egenart*. I *Hermeneutisk Lesebok*. Red. S. Lægrid og T. Skorgen. Oslo: Spartacus.
- Heidegger, Martin. 2001b *The Thing*. I *Poetry Language Thought*. New York: Perennial Classics.
- Hollan, Douglas and C. Jason Throop. 2008 *Whatever Happened to Empathy?: Introduction*. *Ethos* 36(4):385–401.
- Johansen, Stein E. 2008 *Grunniss av en Differensiell Epistemologi*. Oslo: Abstract forlag.
- Kasulis. T. P. 1987 *Zen Action. Zen Person*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Kondo, Dorinne K. 1990: *Crafting Selves, power gender, and discourses of identity in a Japanese workplace*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Larsen, Tord. 2012: *Entifisering. I Den globale samtalen: Om dialogens muligheter*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1984: *Argonauts of the Western Pacific*. Illinois: Waveland Press.
- Manning, Erin and Brian Masumi. 2014: *Thought in the act*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ohashi, Jun. 2008 Linguistic rituals for thanking in Japanese: Balancing obligations. *Journal of Pragmatics* Volume 40, Issue 12, December 2008, Pages 2150–2174.
- Ohashi, Jun. 2010 Balancing obligations: Bowing and linguistic features in thanking in Japanese. *Journal of politeness research*. Volume 6, Issue 2, July 2010, Pages 183–214.
- Peirce, Charles Sanders. 1958–60 *Collected Papers*. Vol. 7–8. Ed. A. Burks. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul. 1991 *Appropriation. I A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Red. Mario J. Valdés. Toronto/ Buffalo: University of Toronto Press.
- Rommeltveit, Ragnar, 1974 *On message structure, a framework for the study of language and communication*. London: John Wiley & Sons.
- Sheet-Johnstone, M. 1999 *The primacy of movement*. Amsterdam: John Benjamin.
- Ulin, Robert. 2001: *Understanding cultures, perspectives in anthropology and social theory*. Second edition. Padstow: Blackwell Publishers.
- Valkeemäki, Anita og Håkon Fyhn: 2016: Meeting, moving and writing between formlessness and form. *Theatre, Dance and Performance Training*. Vol. 7. Iss. 2, 2016.
- Wikan, Unni. 2012 *Resonance, Beyond the Words*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Yuasa, Yauso. 1987 *The Body, Toward an Eastern Mind-Body Theory*. State University New York Press.
- Zarrilli, Phillip B. 1998: *When the body becomes all eyes*. Oxford: Oxford University Press.
- Østern, Tone Pernille. 2006 *Dansens uutholdelige letthet – om improvisasjon som tyngde i danse-kunsten. I Improvisasjon, kunsten å sette seg selv på spill*. Red. K. Steinholtog H. Sommero. N. W. Damm & Son.