

Friluftslivets vesen sett i lys av begrepene liminalitet og karnevalisme

Prøveforelesning til dr.scient-graden over oppgitt emne, Norges Idrettshøgskole 12.september 2003
Stipendiat Bjørn Tordsson

I det emne som jeg er blitt tildelt – ”friluftslivets vesen i lys av begrepene liminalitet og karnevalisme” – møtes to svært forskjellige tradisjoner og retoriske stiler. Jeg håper at min forelesning skal gi uttrykk for begge disse.

Den ene er den akademiske tradisjonen, å nærme seg et problemområde ut fra et tydelig teorigrunnlag med et sett av skarpslippede begreper, for å undersøke hvordan emnet for undersøkelsen ter seg, hvis det blir analysert fra gitte utgangspunkter. I dette ligger en norm om å gå til verks med korte, veloverveide og godt begrunnede trinn, uten sprang i den logiske sekvensen. Selv om den forskende *prosessen* ikke sjelden er preget av brudd, blindveier og uforklarlige anelser som søker sitt språk, må *fremstillingen* late som at hvert moment planmessig følger etter det andre, med full oversikt bakover og fremover. Slik forstått er nettopp den vitenskapelige fremgangsmåten et tydelig uttrykk for det kunnskapsregime som gjennomsyrrer den moderne tilværelsen.

Den andre tradisjonen finner vi i selve emnet, altså friluftslivet. I denne tradisjonens mangfold finner vi sterke innslag av dyrking av det spontane, følelsesmessige og kroppslig-sanselig erkjente. I naturen erfarer vi det som ikke fullt ut kan kontrolleres og foregripes, og vi oppsøker utfordringer som ikke skal møtes med teoretisk analyse og begrepsmessig argumentasjon, men med en kroppslig, følelsesmessig og tankemessig integrert *forstående handling*, kjennetegnet av improvisasjon, fantasi og innlevelse.

Slik kan friluftsliv gi erfaringer av andre *måter å være menneske på* enn de som et herskende kunnskapsregime vektlegger. Ut fra disse erfaringer har en ikke sjelden turt å tale med profetstemme i genren ”kritikk av samfunnet og den moderne levemåten”. Selv om disse stemmene sjelden påkaller vår respekt for deres dybde, presisjon eller originalitet, er det tankevekkende at de har stilt rådende levemønstre og forståelsesformer i et kritisk lys.

På denne måten kan friluftslivet sies å belyse det samfunn det inngår i, gjennom å utgjøre dets motbilde. Anti-strukturen avdekker strukturen slik bakgrunnen fremhever bildet, sprekken forteller om fjellet, latteren røper alvor, endringen fremhever det som er konstant.

Det nevnte kunne gjelde også begrepene ”karnevalisme” og ”liminalitet”. Felles for disse er at de undersøker samfunn og kultur med utgangspunkt i det som tar form i samfunnets lommer, sprekker, overganger og unntak. Felles er også at de opprinnelig har vært knyttet til nokså spesielle kulturforhold, men fått en generalisert betydning som typer eller mønstre, som prøver å si noe om mennesket som kulturskikkelse og kulturen som menneskelig produkt. Det er derfor ikke fullt så apart som det kan virke å drøfte friluftslivet utfra disse begrepene – som jeg for øvrig ikke har brukt i min avhandling.

Jeg skal skissere opprinnelse og innebyrd i begrepene karnevalisme og liminalitet, deretter drøfte hvordan friluftslivet ter seg i lys av disse, og avslutningsvis spørre hva vi derigjennom kan ha sagt om det som oppgaven formulerer som ”friluftslivets vesen”. Først ”karnevalisme”. I sin bok *Rabelais og latterens historia* søker den russiske litteraturforskeren Michail Bachtin å avdekke en historisk motmakt til den offisielle kulturen, og han finner den i karnevalet, slik det nådde sitt høydepunkt i middelalder og renessanse.

Den offisielle kulturen, føydalsamfunnets og kirkens kultur, var ifølge Bachtin preget av en ensporet og forstokket dysterhet. Alvoret helliggjorde makten, og rangordningen mellom mennesker ble forstått som en krystallisert orden, hvor Gud var en fjern men mektig øverste lensherre for en evigvarende og uforanderlig helhet. Naturen og tingene hadde betydning kun som tegn og symboler på en oversanselig virkelighet, hvor det individuelle, fortolkningsåpne og foranderlige ikke ble tålt, og det kroppslige derfor hadde lavest status i hierarkiet.

Som motvekt ble det utviklet en rik folkelig latterkultur, knyttet til torget, markedsplassen og karnevalsfesten, hvor verden ble snudd på hodet og sett fra dens kroppslige og derfor komiske aspekt. Hver offisiell høgtid hadde sitt folkelig-festlige motstykke, preget av parodier, maskerade og bakvendte ritualer. Her fantes for eksempel *julelatteren* og *påskelatteren*, og ikke minst den subversive *dårenes fest*, hvor narren ble konge og kongen narr. Vanvittige *eselmesser* ble feiret, hvor presten avsluttet med å skrike som et esel og menigheten skrek tilbake.

Bachtin mener at *kroppen* ble et sentrum for motstanden mot den offisielle ideologien. I karnevalet ble det fysiske og konkrete ved kroppen vektlagt, slik den ter seg frigjort fra alle henvisninger til en åndelig og eller overskridende virkelighet. Betraktet på denne måte fremstår kroppen som *grotesk*, og karnevalet feiret denne groteske kropp med dens inn- og utbukninger: nese, mage, munn, rumpehull, skjede, fallos. Det som ellers må tøyles blir i karnevalet stilt til allmenn beskuelse. Overdåd i mat og drikk utfordrer askese og kroppsbenektelse. Fordi det provoserer alvoret blir piss, dritt og promp komisk.

Denne kroppsligheten viser til det som er under forvandling, det som er felles for alle. Den legger samfunnsordenen under naturens lov om endring og degraderer dermed makten. Slik omdanner karnevalet privilegier og forbud til noe vi kan leke med. Masker og forkledninger skaper tvetydighet, høgtidelig seremoniell blir parodiert, og maktens attributter er gode for en befriende felles latter. I karnevalets midlertidige opphevelse av det offisielle verdenssystemets forbud og skranker blir det skapt en annen verden i grenselandet mellom lek og liv: Livet som fest, dårskaper som sannhet og latteren som visdom. For et stykke tid kan en trå inn i et frihetens og overflodens rike i et hele verdens heidundrende kalas, hvor alle deltar, frigjort fra det som ellers binder og skiller.

Karnevalets latter er derfor inkluderende, utliknende, frigjørende. Det er det latterlige ved verden, det dåraktige i mennesket, som blir celebrert. Også kirkens menn forsvarte karnevalslatteren: En klerk forklarer at ”vintønner ville springe i luften om en ikke av og til åpnet på tappen og slapp inn litt luft. Vi mennesker er alle kun nødtørftig bundne tønner som skulle sprenges av visdommens vin om denne vin alltid sto og gjæret av from vørndnad og gudsfrykt. Det må få luft for ikke å ødelegges. Det er derfor at vi i visse dager tillater og gir etter for vår narraktighet (dårskap) for å deretter med desto større iver tjene Herren.”

I karnevalets prinsipløshet finner Bachtin et ordnende prinsipp. Latteren er livets seier over frykten. Gjennom den kroppslige tilgangen til verden knytter karnevalet mennesket til årstidenes vekslinger, tiden og forandringen, fødsel og død. Bedre enn Alvoret evner latteren å fortolke livet. Når det alvorlige og høgtidelige vil holde fast ved status quo, vender karnevalets latter seg mot framtiden, optimismen og utopien: en annen verden er mulig.

Dermed har ordet karnevalisme fått et utvidet begrepsinnhold i Bachtins fremstilling. Karnevalets folkelig-festlige prinsipp er umulig å ødelegge, sier han. Trengt unna og svekket fortsetter det allikevel å befrukte ulike grener av livet og kulturen. I Bachtins spor har en søkt det karnevalske i en rekke moderne kulturuttrykk. Idretten sies å være karnevalisk, eller i hvert fall supporter-subkulturen, og samme sak hevdes om for eksempel turismen og rockefestivalene. Hva da med friluftslivet?

I likhet med karnevalet, slik Bachtin skildrer den, kan vi forstå friluftslivet som det omvendte bildet av hverdagslivet og de offisielle sannhetene, en utopisk virkelighet forvist til sprekker og lakuner i den samfunnsskapt tilværelsen. Vi kan i tillegg stille oss spørsmålet om ikke også friluftslivet, som karnevalet, i den siste analysen *tjener* den rådende ordningen, gjennom å slippe ut et samfunnsskapt overtrykk og å avlede motstrømmer til separate livsnisjer, og dermed isolere dem fra den rådende tilstand.

Men motkulturen preges av kulturen, antistrukturen av strukturen. På samme måte som karnevalskulturen må forstås ut fra middelalderens og renessansens offisielle kultur, må vi forstå friluftsliv ut fra det samfunn hvor det tar form. Det 1900-tall jeg har undersøkt var imidlertid et usedvanlig *langt* århundre, preget av svært skiftende idealer. Med presisjon kan på kort tid svært lite sies. Jeg skal vise til noen tendenser i nåtidens forvirrende mangfold og kontrastere disse med noen typiske trekk friluftslivet, slik disse fremstår hvis en tillater seg å generalisere. Det derfor friluftslivets diskurs, ikke den akademiske, som i det som nærmest følger gir meg konsesjon til å tale kategorisk og tilspisset.

De aspekter som ifølge Bachtin kjennetegner middelalderens karnevalisme, illustrerer i første rekke hvor radikalt forskjellig vår verden er sammenliket med middelalderens. I dag utgjør *kroppen* verken en motmakt til den rådende samfunnsordenen, en uoffisiell alternativ eksistenssfære, eller et livsområde hvor vi erkjenner alles likestilling. Tvert imot er kroppen en del av maktens språk. Det er derfor ikke den groteske kroppen vi dyrker, men den kontrollerte, veltrente, estetisk tiltalende og erotisk attraktive. Dette kommer til uttrykk ikke minst som en indre tvang til selvkontroll og selvregulering. Våre kropper blir objekt for vår aktive identitetsskaping, de skal uttrykke våre erfaringer, vår særart, vår tilhørighet. Kroppen blir dermed et tegn i et kommunikasjonsspill i full offentlighet. Til dette hører et krav om åpenhet, en intimitetens terror: for å gi bevis på vår ærlighet må vi *tale om* våre plager, innerste følelser, vår seksuelle legning. Massemedia forteller at figur, helse og evne til sanselig og erotisk nytelse er vårt eget ansvar, men forvandler derigjennom det som tidligere var privat til gjenstand for et offentlig blikk.

Hvis kroppen til vanlig i vår tid behandles som objekt, fristes jeg til å hevde at kroppen i friluftslivet fremstår som subjekt, som sentrum for opplevelse og erkjennelse. Det er den

sansende, handlende og erkjennende kroppen som møtet med natur fremelsker. Vi møter naturen som sansekvaliteter, og vi forenkler livet slik at naturen kan virke på vår kropp med dens sanser. Vi oppsøker situasjoner som krever og muliggjør kroppslig utfoldelse og forstående handling. Det er neppe askese og kroppsbeherskelse i seg selv vi søker, men erfaringene av å leve samstemt med livets utfordringer, slik disse ter seg i elementær form. Vi kan erfare å høre hjemme i egen kropp når vi erfarer situasjoner hvor *vi liker oss*.

Hva så med tanken at *torget* og det *lekende fellesskapet* evner for en tid å bryte ned samfunnets maktstrukturer og få oss å erkjenne vår likhet?

I vår tid er likhetsideologien, ikke standssamfunnets gudgitte rangorden, den offisielt gyldige. Men den komplementære tendensen er at den enkelte selv må utvikle sin identitet og særart. Her er spillet med masker, roller og identitetsfragmenter neppe å gjøglende utfordre makten, men selve redskapene for den selvscenesettelse som identitetsspillet langt på vei dreier seg om. Livets kunst handler i vår tid i høy grad om å gå inn og ut av skiftende roller, for å få uttrykk for alle livsmuligheter, alle sider av seg selv. Torget blir dermed langt fra symbolet for likhet og fellesskap, men arenaen hvor vi viser frem vår kombinasjon av prefabriserte identitetsfragmenter.

Også friluftslivet er, slik jeg forstår det, nært knyttet til den moderne tilværelsens krav til den enkelte om å utforme en personlig identitet. I løpet av 1900-tallet er det blitt utviklet nokså forskjellige forbilder og idealer i dette henseende. Men sentralt i tradisjonen står oppfatningen at identiteten *ikke* gjelder roller og samfunnstilte rammer, men den enkeltes bunnfeste i de indre dybdene. Når en trår inn i naturen omgår en med samfunnet som fraværende. Naturen får her symbolisere det autentiske og genuine, hvor mennesket søker sin egentlige natur. I møtet med konkrete utfordringer, i ensomhet eller i små nære grupper, kan den enkelte sette seg selv og sin forståelse av situasjonens muligheter og begrensninger på prøve, og dermed vinne selvinnsett. Slik kan en erfare så vel autonomi som fellesskap mellom mennesker som ”er seg selv”.

I Bachtins forståelse var middelalderens latter i seg selv et uttrykk for motstand. Det forefaller urimelig å hevde at dette gjelder i vår tid. Kjedsomheten er modernitetens skygge, som vi med alle midler søker å flykte fra. Det blir hevdet at vi morer oss til døde, at den seriøse debatten er blitt underholdning, underholdningskulturen fordomming, og sågar selve meningsyttringen et evenement. Distansert ironi kan riktignok avkle makten dens alvor, men rettet mot alt og alle forteller den at intet er alvorlig, og desarmerer dermed enhver tenkelig motstand, og er derfor til sist den desillusjonerte likegyldighetens desperate grimase.

Heller ikke nytelse og overdåd utfordrer den herskende ordningen. Den kristne askese og dualisme har, med ombyttet fortegn, blitt kapitalisme, og vi forestiller oss sågar at vi kan skape samfunn gjennom å dekke egne behov. Den vel fungerende kroppen er i vår tid blitt den på samme gang kontrollerte og nytende kroppen, og dermed sannhetsbeviset på fremgang og tilpasning til rådende idealer.

Hva med friluftsliv i dette perspektivet? Den som søker finner lek, lyst og latter, men kanskje enda mer en orientering mot opplevelsesintensitet, opplevelsesdybde og opplevelsesrikdom. Det høgstemte og eksistensielt ladede preger den diskurs som er blitt utviklet i friluftslivet. Også undersøkelser fra senere år viser at vi i naturen i første rekke søker meditative verdier som

stillhet, ro, refleksjon og følelsesmessig fordyping. Det dreier seg verken om "latterkultur" eller dets motsats, et ritualisert gravalvor, men gjennom enkle gleder å erfare – som noen skrev – "hvordan livet smaker uten forsukring".

*

Hvis begrepet "karnevalisme" har sin opprinnelse i historievitenskap og litteraturteori, er "liminalitet" et barn av sosialantropologi og religionshistorie. Termen er knyttet til det som Arnold van Gennep i forrige århundres begynnelse kallet "rites de passage": de overgangsriter, som ledsager et individs skifte av sted, status, sosial posisjon eller alder. I vår del av verden pleier en å henviser til riter i forbindelse med fødsel, konfirmasjon, bryllup og død.

Van Genneps tese var at slike riter har en tredelt struktur: *adskillelse, liminalitet* – der var ordet – og *integrasjon*. Mennesket rives løs fra det gitte og vante, plasseres i et dynamisk og nyskapende overgangstilstand utenfor samfunnsordningen, for deretter å bli gjenplassert i samfunnet med ny status og endret personlighet. Mest tydelig er dette skjema i det som Van Gennep kalte primitive og halvsiviliserte stammesamfunn, men med tilpasninger kunne modellen brukes på forbløffende mange kulturfenomener som, omvendt, viste seg å eie rituelle trekk.

Van Gennep, og etter ham Victor Turner, søkte en indre logikk og dynamikk i ritene. De forsto i utgangspunktet samfunnet som en *statisk struktur* av posisjoner, status, retter og forpliktelser, og det enkelte menneskets livsløp som *overganger* mellom forutbestemte *tilstander*. Det er disse over-ganger ritene regulerer. Den bryter opp og "vasker vekk" *initiandens* tidligere status og gjør ham eller henne klar til å gjenskapes på et nytt nivå.

I den liminale fasen, hvor overgangen foregår, befinner seg initiandene i et kreativt kaos, et mellomtilstand "betwixt and between". Initiandene isoleres fra samfunnet og fratras alle kjennetegn på status, alder, individualitet. De betraktes ofte som "usynlige" eller sågar "døde". Ikke sjelden blir de jaget ut i villmarken og overlatt til seg selv, eller utsatt for fysiske og psykiske prøvelser.

Fraværet av sosial status bevirker en transformasjon av personen. Stilt utenfor samfunnsordningen kan initianden betrakte seg selv, samfunnet og tilværelsen nye måter. Derfor hører liminalitet-teten nært sammen med det kreative, eksistensielt ladede, følelsesmessig engasjerte i mennesket.

Initianden blir konfrontert med rike, sammensatte og tankeprovoserende *symboler*. Kjenneteg-nende for disse er at de er flertydige, de forener konkret med abstrakt og rommer lag på lag av betydning. Ikke sjelden blir naturen selv, eller elementer i den, forstått som *sacra*, som materielle bærere av en høyere mening og formidlere av det guddommelige. Kulturforskere mener at i ritenes symboler, prosesser og handlinger blir kulturens byggesteiner, dens sentrale verdier og motset-ninger, fremstilt i konsentrert form, og nettopp derfor sier ritene noe sentralt om den kultur de inngår i.

Liminaliteten kjennetegnes også av en særegen form for fellesskap. Selv om de må totalt underordne seg de autoriteter som leder riter og seremonier, er forholdene *mellom* initiandene

preget av fullstendig likeverd, åpen fortrolighet og frimodig kameratskap som gir en erfaring av å ”være seg selv sammen med andre”. Fellesskapet i en likestilt struktur kaller Turner *communitas*, i mot-setning til det rigide, strukturete og rollebundne *societas*. Når mennesket er fristilt fra atskillende rollemønstre, og i tillegg befinner seg i endring, oppbrudd og perspektivutvidelse, kan hun erfare en opphøyet mystisk enhet med kameratene og med verdensaltet. Slik gir ritene eksistensiell nyorientering til individene samtidig som de bidrar til samfunnets integrering.

Kan allerede dette si noe om friluftsliv? I speiderbevegelsen, i mellomkrigstidens ”Røde Speidere” og i ”Frambevegelsen” finner vi et mangfold av seremonier og rituelle elementer knyttet til overgangen fra barn til voksen, her med en rekke mellomstadier, prøver og inndeling i grader. Tydeligst er slektskapen med overgangsrundene i den amerikanske utgaven av speiderbevegelsen. Dens grunnlegger, Ernest Thomson Seton, prøvde sågar med sin ungdoms- og friluftslivsbevegelse å transplantere de nordamerikanske indianernes overgangsrundene, slik han forsto disse, direkte inn i det moderne samfunnet. I det amerikanske samfunnet føyer dette seg inn i en nasjonal mytologi om at hver del av kontinentet en gang utgjorde grensen mellom det siviliserte øst og Wild West. Gjennom å beseire utfordringene fra villmarken ble immigranten en amerikaner. Når sivilisasjonsforetaket var avsluttet så ledende menn det som nødvendig å gi nye generasjoner *wilderness experience* – erfaring av å uforberedt takle utfordringer i naturen for at den enkelte derigjennom skulle oppdage de offensive karaktertrekk, som i sin tur vedlikeholder *the American Mind*.

I tilfellet speiderbevegelsen dreier det seg snarest om *direkte lån* og ikke nødvendigvis en dypere strukturell likhet mellom overgangsrundene og friluftsliv. Den engelske grunnleggeren av speiderbevegelsen, Lord Robert Baden-Powell, lånte forøvrig seremoniell og ritualer fra militærsystemet og middelalderens riddervesen. Det vi finner i floraen av foreninger med friluftsliv på programmet av riter, innvielser og annen symbolikk, sier nok mer om *foreninger* som sosial form enn om friluftslivet.

I amerikansk friluftslivstradisjon – som for øvrig også har andre sider enn den skisserte – synes imidlertid mønstret fra overgangsrundene å gi god mening. Naturen står her for usikkerhet og utfordringer, som initianden må bryne seg mot og slik vinne karaktersstyrke og skikkethet til å utstå samfunnskravene. Noe av det samme kommer til uttrykk i Outward Bound-bevegelsen som har opprinnelse i Storbritannia og er spredd over store deler av Vestverden. Her er en opptatt av at selv forholdsvis korte opphold og øvelser i naturen skal avstedkomme en avgjørende endring hos deltakerne når det gjelder det en kaller ”self esteem”, ”coping ability”, ”self reliance” og ”social competence”.

Vanskeligere er det å applisere mønstret på det norske friluftslivet generelt. Den norske nasjonale naturmytologien er annerledes enn den amerikanske. I løpet av 1800-tallet ble det utviklet en ideologi om at en ekte nordmann hører hjemme i naturen. Derfor måtte byborgeren utvikle friluftsliv for å erobre en identitet knyttet til landet. Naturmøte innebærer i norsk kontekst, mytologisk sett, snarest å bekrefte en vedvarende og opprinnelig norsk identitet, *på tross av* livsløpets brudd og omkastninger.

Selvsagt kan vi finne trekk av overgangsriter også i norsk friluftsliv. Mange av oss kan fortelle om særs viktige turer og ferder, hvor en opplevde indre endring, modning, kanskje også overgang til et annet eksistensielt nivå.

Besnærende åpenbart er det at vi i friluftslivsturen kan gjenkjenne det tredelte grunnmønsteret i et ritual. Vi forlater det dagligdagse hverdagsstrevet i samfunnets rollestrukturer; vi oppsøker en annen livsverden preget av endring og mangfold, av spontanitet og fellesskap mellom deltakerne; og vi vender tilbake for å møte hverdagen igjen, forhåpentlig med nye erfaringer og perspektiver på tilværelsen. Vi markerer overgangen til det frie livet med å bruke andre klær og redskaper enn ellers, og vi driver det i en annen *type tid* enn den vanlige, i en fritid, som vi mener skal være motsatsen til hverdagslivet.

Skal perspektivet få en dypere mening enn dette, må vi forlate den nære koblingen til overgangsriter, og særlig tanken at det er en gitt og uforanderlig samfunnsstruktur som her reproducerer seg. Dette er i tråd med utviklingen av begrepet liminalitet. Turner selv frigjør i sine senere arbeider begrepene *societas*, *communitas*, *liminalitet* fra overgangsritene, og dermed fra i hovedsak førmoderne samfunn, og bruker dem som generelle metaforer for ulike former for sosialt liv. Han prøver å avdekke et vekselspill mellom det formelle *societas* og det emosjonelt ladede *communitas* i det moderne samfunnet. Innen for eksempel kulturlivet, i fritiden, i ulike bevegelser og i det kunstnerlige skapendet finner han aspekter av *communitas* og *liminalitet*. La oss se nærmere på to av disse aspektene, et sosialt og et psykologisk.

Communitas er som nevnt den form av fellesskap som kan oppstå når det differensierte og strukturerte, som preger *societas*, ikke lengre er gyldig. Turner snakker om en *anti-struktur*, som ikke er strukturløshet, men åpne, nære, spontane relasjoner, i motsetning til *societas*-samfunnets formelle, distanserte og regulerte. *Communitas* innebærer et direkte, umiddelbart og totalt møte mellom hele og totale personer. Fellesskapet er preget av et *her og nå*, og av det udiffereensierte og likestilte.

Turner gir ytterligere kjennetegn. Når *societas* er preget av tilstand, det vedvarende, det statiske og uforanderlige, kjennetegnes *communitas* av endring, prosess, forløp. I friluftsliv er ferden, dette å *være underveis*, et så vel konkret som symbolsk uttrykk for det sistnevnte.

Når *societas* er preget av det partielle, særskilte og oppdelte, kjennetegnes *communitas* av helhet, totalitet og integrering. Vi kan forstå friluftsliv som et helhetlig liv, som engasjerer oss kroppslig, emosjonelt og tankemessig integrert, i kontrast til hverdagens tvang til splittelse, ensidighet og sanselig utarming.

Når *societas* er preget av heterogenitet, rigide strukturer og etablerte statussystemer, kjennetegnes *communitas* av homogenitet, åpne strukturer og fravær av eller likhet i status. En sterk norm i friluftslivet er at en prinsipiell likestilling mellom deltakerne skal gjelde, og bare de former for autoritet aksepteres, som direkte kan knyttes til den aktuelle situasjonens krav.

Når *societas* er preget av kompleksitet når det gjelder midler, og dette å eie og bruke gjenstander står i fokus, kjennetegnes *communitas* av enkelthet, eiendomsløshet eller delt eierskap. Typisk for

friluftsliv er forenkling og reindyrking av det elementære, av ”et rikt liv med enkle midler” – selv om vi også kan finne tendenser i den motsatte retningen.

Når *societas* er preget av lovmessighet og formålsrasjonalitet, kjennetegnes *communitas* av spontanitet og fokusering på det som er mål i seg selv. Vi kan forstå friluftsliv som å oppsøke det som ikke fullt ut kan kontrolleres og reguleres, og hvor vi derfor er nødt til å oppøve vår evne til å improvisere og kjenne igjen mønstre, snarere enn å følge absolutte regler. Videre står egenverdiene snarere enn eventuelle nytteverdier klart i fokus i friluftslivet.

Selv om slike kontraster rendyrker forskjellene, synes mønsteret å passe, og det forefaller rimelig å betrakte friluftsliv som en form for antistruktur, som står i et dynamisk forhold til *societas* struktur. I min avhandling gir jeg mange eksempler på hvordan dette kommer til ulike uttrykk, også klart politiske, i 1900-tallets friluftsliv.

Likeens kan det være fruktbart å forfølge de ulike *særformer av communitas* som Turner skisserer. Han er opptatt av hvordan en opprinnelig *eksistensiell* og *spontan communitas* trinnvis kan utvikles til et *normativt communitas*, med et mer utviklet sett av regler, og igjen videre til et *ideologisk communitas*, hvor en utformer en rigid struktur og etablerer klare skiller mellom inngruppe og omverden. Kanskje kan slike perspektiver belyse hvordan friluftslivet i løpet av 1900-tallet mer og mer overgår fra å være et spontant og uformelt kulturfenomen til å bli en del av samfunnsapparatet.

I tillegg til de sosiale aspektene har begrepet liminalitet en viktig psykologisk side. Det er en rikt variert grunnforståelse i vår tids kultur- og samfunnsvitenskap, at vi til vanlig erfarer virkeligheten i og gjennom kulturelt dannede fortolkningsrammer, som kommer til uttrykk i måter å kategorisere, verdsette, erfare og handle – og ikke minst å ordsette og omtale. Vår gjøren og laten gjenspeiler en kulturell organisering eller sågar *konstruksjon* av virkeligheten, som i sin tur blir opprettholdt i og gjennom vår gjøren og laten.

”Det liminale” dreier seg fra dette perspektivet om hvordan tilværelsen ter seg, når vi aktivt stiller oss utenfor det rådende *societas*-samfunnet. Her har vi muligheter for, i hvert fall i noen grad, å frigjøre oss også fra de måter å erfare og handle på, som den kulturelle virkelighetskonstruksjonen foreskriver. Dermed kan vi oppdage nye måter å være menneske på, og dermed vinne perspektivutvidelse og eksistensiell nyorientering.

Friluftslivsdiskursen er overflødende rik på forsøk på å uttrykke erfaringer på eller over grensen til mystikken, og dermed også på eller over grensen til hva språket egentlig evner å bære: hvordan virkeligheten fremstår som ny og annerledes, når noe *hender* med oss, som gjør at vi kan bryte opp fra stivnede mønstre og møte tilværelsen på nye måter. Dette er selvsagt noe vi kan erfare også innen andre livsområder – i kjærligheten, religionen, kunsten, barndommen for å nevne noen. Etter min mening er det særlig tre særtrekk i friluftslivet som gjør at også det er egnet til å gi slike erfaringer.

Det første er *egenarten i den integrerende handlingen*. I friluftslivet møter vi naturen ikke i første rekke som et diskursivt ordnet univers, men som konkrete sansekvaliteter. Gjennom friluftsliv omgår vi ikke kun med *begrepene* for snø – de ti-femten vi eier i norsk, eller de bortimot tre

hundre hvis vi skulle mestre lulesamisk – men i første rekke med snø som erfart realitet: den som glinser i solen, som vi sklir over på ski, som faller i håret, som vi smelter til kaffevann eller vi graver en lun og lys hule i. I friluftslivet svarer vi på situasjonenes krav og muligheter med integrert handling. Vi bekrefter derigjennom andre menneskelige erkjennelsesveier enn de verbale og kognitive, hvor den etablerte diskursen dominerer. Gjennom helhetlig samhandling med natur kan vi erfare nåderike øyeblikk, når subjekt og objekt blir forent i et levende *nå* og *her*, og vi gjennom våre handlinger avdekker verdens kvaliteter, som dermed også bekrefter oss som en del av en meningsfull helhet.

Det andre er *naturbegrepet som kulturell kategori*. En mengde forskning har vist hvordan begrepet ”natur” er et kulturelt produkt, som radikalt skifter innhold fra tid til annen, men samtidig rommer lag på lag av dimensjoner fra ulike perioder. Allikevel har begrepet ”natur” en eiendommelighet, som plasserer det i en særstilling. Begrepet ”natur” rommer forestillingen om en virkelighet slik den er i seg selv, uavhengig av menneskelige bearbeidelser, interesser og fordreielser. Med et paradoks kan vi si at derigjennom er *naturen sosialt strukturert som ikke sosialt strukturert*. Den befinner seg nettopp ”betwixt and between”, i forandring og tilblivelse. Dette å *ferdes* i *natur* dreier seg på flere nivå om den slags transcendensens og transformasjonens tilstand, som begrepet liminalitet prøver å dekke.

På denne måte legger naturbegrepet, særlig slik det blir brukt i uttrykket *naturopplevelse*, an til å understøtte den direkte personlige og helhetlige erfaringens status. Naturen blir dermed et sosiokulturelt rom, hvor den enkelte på en spesiell måte har anledning til å *dvele i sin livsverden*: å ta til seg av virkeligheten, slik den spontant fremstår for en. Det er blant annet dette jeg i min avhandling har prøvd å fange med uttrykket ”naturens åpne tiltale”.

Det tredje er *naturens rikdom på symboler*. En av menneskets viktigste måter å bearbeide eksistensielle spørsmål på, er å skape og forholde seg til symboler. Den som omgår symbolets konkrete aspekter kan strekke seg etter symbolets abstrakte sider: det som ligger bortenfor ordenes makt og den logiske tankens begrensninger. Slik kan den enkelte ta livet i naturen i bruk som utsikts- og orienteringspunkter i sitt eget liv og søke kontakt med de dypere lagene i sin person. Og nettopp fordi den utgjør en virkelighet som ikke er preget av menneskets hensikter og interesser, kan naturen gi mennesket perspektiv på seg selv og den menneskelige tilværelsen.

På hvilket plan skjer da denne bearbeidingen og orienteringen? Sjelden på et bevisst plan – eller bedre: sjelden på et analytisk nivå, men på et følelses- og handlingsnivå. Det er et understatement at ifølge psykologisk-psykoanalytisk teori er det ubevisste ikke et mindre virkningsfullt nivå i vår psykiske struktur, enn det som vi er oss bevisst og som lett lar seg verbalisere.

*

Har de to begrepene gjort oss i stand til å si noe om friluftslivet, endog kunnet belyse dets *vesen*?

Vi har funnet en overensstemmelse mellom friluftsliv, ”karnevalisme”, ”liminalitet” i det henseendet at alle tre ordene viser til samfunnsfenomener, men samfunnets sett gjennom dets unntak, motbilder og mellomrom. I andre henseender er forskjellene store. Karnevalet involverer hele samfunnet som feirer seg selv i invertert form. Liminalitet dreier seg om at den enkelte eller

den lille gruppe fristilles fra en sosial struktur. Karnevalet feirer latterligheten, overdådet, det groteske. Liminalitet heller snarere mot det hellige, asketiske og sublime.

Brukt på friluftslivet har perspektivet ”karnevalisme” fremfor alt vist på de store forskjellene mellom den middelalder som frembragte karnevalskulturen og det modernitetens samfunn hvor friluftslivet tar form. Begrepet ”liminalitet”, hvis vi bryter det opp i delaspekter, har vi bedre kunnet bringe i overensstemmelse med særtrekk i friluftslivet.

Men hva har vi dermed sagt? Vi har drevet det som jeg i min avhandling har kalt applikasjonsforskning, det vil si hentet begreper fra områder hvor de har en klar betydning, og presset dem ned over et helt annet fenomen, for å se hvordan dette derved ter seg. Som jeg ser det er det i hvert fall fire problemer med en slik tilnærming.

For det første taper begrepene radikalt i presisjon, når vi prøver å tilpasse disse til andre fenomener og forskningsområder enn de opprinnelige. Inspirert av Bachtins analyse av renessansens karnevalskultur har forskere prøvd å avdekke ”det karnevalske” i kulturen generelt, eller å skille mellom ”latterkulturer” og ”alvorskulturer”. I tilfelle ”liminalitet” har Turner selv valgt å snakke om ”liminoide”, det vil si liminitetsliknende, fenomener i den moderne tilværelsen.

Slik er det altfor lett å gjøre ulikt til likt og overse fundamentale forskjeller fordi en finner overensstemmelser i ytre mønstre. Så vel elgjakten som doktordisputasen kan forstås som liminale fenomener. Selv bussreisen hjem fra arbeidet kan fremstå som en overgangsfase med riter og liminale tilstander. Perspektivet blir lett banalisert og vi risikerer å sjonglere med nokså innholds-tomme begrepshylser.

Uklarheter når det gjelder begrepene presisjon illustreres også av at så vel ”karnevalisme” som ”liminalitet”, endog så ulike de er, er blitt brukt på *samme* fenomener, som for eksempel Sydenturen, narkotikarusen, galmannsferder med bil og motorsykkel – eller for den saks skyld idretten.

For det andre er det et åpent spørsmål hva de to begrepene har igjen av en teoretisk innhold, når de fristilles fra de helt spesielle sammenhenger hvor de er blitt utviklet. Hvis begrepet ”karnevalisme” får betegne noe generelt gyldig i kulturen eller menneskenaturen, da har henvisningen til renessansen neppe noen forklaringsverdi. Når begrepet liminalitet kutter forbindelsen med den i grunnen strukturfunksjonalistiske modellen, uten å erstatte den med en annen, mister perspektivet drastisk i forklaringskraft. Vi kan spørre oss om termene ”liminalitet” og ”karnevalisme” fortsatt *er begreper* i streng forstand, det vil si analytiske kategorier knyttet til et system av hypoteser.

Det er derfor, *for det tredje*, høgst uklart hva vi egentlig *påstår*, hvis vi finner større eller mindre grad av overensstemmelse mellom friluftsliv og ”liminalitet eller ”karnevalisme”. Har perspektivene bare vært hjelpeverktøyer for å skjerpe vårt blikk for egenheter i friluftslivsfenomenet – eller hevder vi noe i retning av at ”friluftsliv er et liminalt fenomen”. I tilfelle det sistnevnte gjenstår det fortsatt å angi hvilken betydning vi legger i begrepet liminalitet, og i hvilken grad vi dermed mener oss å ha *forklart* noe som helst.

For det fjerde må spørsmålet hvorvidt et perspektiv er velegnet for å si noe om et fenomen i siste instans vurderes ut fra en forståelse av egenarten i fenomenet selv.

Innen den gryende friluftslivsforskningen har en mangfold av samfunns- og kulturfaglige perspektiver, liksom for øvrig biologiske, blitt brukt – og derved fremstår friluftslivet i svært forskjellige åpenbaringer. Det er ikke alltid at perspektivene gir et *innenfra gjenkjennelig bilde* av hva slags fenomen friluftsliv er, hva det gjør med oss, og hvordan det er meningsfullt for den enkelte.

Dermed er vi framme ved det som oppgaveteksten formulerer som friluftslivets *vesen* – en betegnelse som jeg heller ikke har brukt i min avhandling.

I dagens akademiske klima er det sjelden at en snakker om et fenomens *vesen* uten et ironisk smil på leppene. Uttrykket ”vesen” knyttes ofte til det en kaller ”essensialisme” – oppfatningen at tilværelsens mangfold lar seg forenkle til noen grunnleggende prinsipper, og at disse eier noe i retning av en primær status i forhold til de mangfoldige og varierte uttrykkene. Et essensialistisk syn på friluftsliv bygger på oppfatningen at det finns et avgjørende *noe*, som er felles for alle utgaver av friluftsliv, og som gjør de ulike uttrykkene *til* friluftsliv. På denne måte risikerer en å forvandle friluftsliv til noe som i sin rene og opprinnelige utgave kun finnes i en abstrakt idéenes verden.

Men det finnes en annen måte å nærme seg friluftsliv på enn å definere seg frem til en friluftslivets *essens* eller å resirkulere allerede etablerte teorier og begreper. Det er å undersøke friluftslivets *eksistens*, det vil si rett og slett å gå inn i det, erfare det og utfra dette prøve å avdekke hvordan friluftslivet selv manifesterer seg, trekker sine grenser, skaper mening.

Vi prøver, i utgangspunktet, å nullstille oss fra det vi tror vi vet om friluftslivets forbindelser til en sosial, kulturell eller historisk virkelighet, og undersøker i stedet hva det er friluftslivet *gjør med oss*. Med et slikt såkalt fenomenologisk utgangspunkt kan vi deretter, trinn for trinn, søke etter friluftslivets egne grunnleggende koder og handlings- og meningsmønstre, og undersøke hvordan friluftslivet kommer til uttrykk i ulike perioder og sosiokulturelle kontekster.

Jeg påstår selvsagt ikke dermed at en forutsetningsløs ”ren skuen” er mulig. Vår tanke er ikke fri og uvilkårlig, heller ikke våre opplevelser. I bevisstheten dominerer hva vi har lært oss å kjenne igjen og nevne med ord og begreper. Her kan en bred orientering innen samfunns- og kulturfaglige perspektiver skjerpe vår oppmerksomhet og angi relevante retninger for vår interesse.

Men vi kommer bare et kort stykke på vei, hvis vi bruker perspektiver og begreper som belyser friluftslivet *utenfra*, fra et mangfold av skiftende særperspektiver applisert på fenomenet. Vi kan riktignok undersøke friluftsliv som noe sosiokulturelt *skapt*, og avdekke vesentlige aspekter i den kontekst i hvilken friluftslivet tar form. Men får dette perspektivet rå grunnen alene, risikerer vi å forvandle friluftslivet til et nøytralt substrat, et fenomen uten egne egenskaper. Dermed kan vi neppe gi svar på spørsmålet *hva det er med friluftslivet* som *gjør det egnet* til å aktualisere de tematikker som er blitt knyttet til det.

Friluftslivet er ikke bare noe kulturskapt, men også sin egen form for kultur, som rommer en egen måte å organisere virkeligheten på. På samme måte som Bachtin og Turner utviklet begreper ut fra en opplevelse av egenarten i de fenomener de studerte, må oppgaven til en selvstendig friluftslivsforskning være å undersøke friluftslivets egne *kulturskapende* og meningsgivende aspekter.

Vi må kunne si noe om hvordan friluftslivet ter seg sett innenfra, og derved gjøre det merkelige begripelig og ikke minst problematisere det til synes selvfølgelig. Da er det nødvendig å nærme seg friluftslivet med et åpent blikk for dets egenart, velge teoretisk tilnærming etter de spørsmål som friluftslivet selv stiller, og å utvikle begreper som så langt som råd viser til friluftslivets egen måte å organisere verden på. Min avhandling skal ses som ett av flere mulige forsøk på å følge et slikt program. Jeg håper at disputasen om noen timer – hvis nå denne prøveforelesningen blir vurdert som ”tilfredsstillende” – skal bidra til å belyse så vel muligheter som problemer i denne tilnærmingen.

Referanser:

Mikhail Bakhtins ”Rabelais og latterens historie” er i utvalg utgitt flere ganger på norsk, senest i et samlingsvolum i serien Cappelen Akademisk skrifter: *Mikhail Bakhtin: Latter og dialog. Utvalgte skrifter*. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 2003. Hele verket er oversatt til svensk: Michail (sic!) Bachtin: *Rabelais og skrattets historia: Francois Rabelais verk om den folkelige kulturen under medeltiden och renässansen*. Översättning Lars Fyhs. (Antropos. Uddevalla 1986.)

Arnold Van Genneps *Les rites de passage* (Emile Nourry, Paris 1909) er oversatt til engelsk: *The Rites of Passage*. (University of Chicago Press, Chicago 1960) og til norsk: *Rites de Passage. Overgangsriter* (Pax, Oslo 1999.)

Viktor W. Turners arbeider om liminalitet er flere. Sentralt står *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, Cornell University Press. New York 1967.) En ”dekonstruert” versjon av begrepsbruken, egnet livsforhold i moderne samfunn og ikke minst kunstnerlig virke er *Dramas. Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, Cornell University Press. New York 1974.)

Naturen mytologiske rolle i det amerikanske samfunnet blir drøftet i Roderick Nash: *Wilderness and the American Mind* (Yale University Press, New Haven/London 1967). En sammenlikning mellom norsk og amerikansk naturmytologi finnes i Björn Tordsson: God tur! Om sikkerhet, utfordring og vennskap med natur i nordisk friluftslivstradisjon. I Bischoff, Annette (red): *Friluftsliv, sikkerhet og ansvar. Rapport fra seminar om sikkerhet i utdanning og opplæring, 2-4 november 1998*. (Høgskolen i Telemark, Bø 1998.)

Min dr.scient-avhandling har tittelen *Å svare på naturens åpne tiltale. En undersøkelse av meningsdimensjoner i norsk friluftsliv på 1900-tallet og en drøftelse av friluftsliv som sosiokulturelt fenomen*. Den er levert ved Institutt for samfunnsfag, Norges Idrettshøgskole, Oslo 2003.