

Forførelse eller voldtægt –

til kritik af »den ekspressive idræt«

Af Verner Møller

»At opleve som en villen-oplevelse –
det fører ikke til noget.

Man må i oplevelsen ikke se i retning af sig selv,
ethvert blik bliver her til »onde øjne«.

Friedrich Nietzsche (1888)¹

Indledning

»Når musikken begynder, skal pigerne gå rundt, som om de plukker blomster, og drengene, som om de kører på motorcykel. Pludselig får drengene øje på pigerne, springer af motorcyklerne og løber hen og voldtager dem! Således lyder budet fra underviseren, i en lektion i området »ekspressiv idræt«.

Musikken sættes igang. Drengene jokker et par gange på kick-starteren, og vrider gashåndtaget i bund på den imaginære kværn. Mens drengene løber omkring (med undtagelse af en lidt ældre fyr der har meldt sig ud og demonstrativt givet sig til at feje gulvet med en virkelig kost), går pigerne rundt med nedslåede blikke og kigger efter blomster på trægulvet. Som budet lød, udsiger drengene sig hver især en pige, griber fat i hende, vælter hende om på gulvet og begynder mere eller mindre helhjertede at simulere en voldtægt. Dog: En enkelt tager underviserens opfordring bogstaveligt og holder pigen i et jerngreb, mens han krænger hendes *tights* ned om lårene. Hun er rystet og kommanderer fortvivlet »Stop!

La' vær' for helvede!« Først da, men endnu inden han har udført ordren, forbarmer han sig over hende.

En grænse er nået, en anden er brudt, og ingen har grebet ind. Intet kunne på dette tidspunkt have nået at forhindre en forbrydelse. Måske var der allerede begået en sådan. I hvert fald var grænsen, for hvad pigen fandt acceptabelt overskredet ved den ydmygende nedkrængning af hendes *tights*.

Eksemplet er selvoplevet, og man kan spørge sig: Hvordan kan en undervisningssituation i idræt nå så vidt? Hvad er det for en pædagogisk tænkning, der kan fostre sådanne og tilsvarende øvelser? Hvad er i det hele taget formålet, og har det overhovedet noget for sig? Det er klart, at øvelsen er radikal i henseende til at udpege et tabu og udvirke en indre modstand – et ubehag, der for pigerne manifesterer sig som utryghed ved den uønskede rolle som offer, og for drengenes vedkommende som blusel ved den ufrivillige rolle som bøddel. Øvelsen indvirker med andre ord forskelligt på de to køn, om end den samtidig er befordrende for en fællesoplevelse af skam. At få eleverne, studenterne, kur-

sisterne til at skamme sig er dog slet ikke formålet, tværtimod.

I anden sammenhæng² har jeg argumenteret for, at katalysatoren i »den ekspressive idræt« har været idrætslæreres og -instruktørers ønske om at bryde med idrættens agonale stereotypi: At »den ekspressive idræt« er opstået med henblik på at revolutionere det idrætsbillede, der »undertrykker« gennem præstationsvurdering i den (be)herskende tab-vind-kode. »Den ekspressive idræt« tager således udgangspunkt i en vilje til frisættelse gennem oplevelse af ren bevægelsesglæde hinsides den forplumrende vurdering, som udpeger vindere og tabere. Det revolutionerende ved »den ekspressive idræt« ligger fremdeles ved opgøret med konkurrencesamfundet, som afspejles i sporten.³ Dens til grund liggende motiv er ønsket om en anden idræt end den, der dyrkes for profylakse, for konkurrence eller for den sags skyld for showet. Den vil ikke engang en idræt for idrættens egen skyld, (skønt den hylder og dyrker den rene bevægelsesglæde). Den udspringer derimod af ønsket om en idræt for menneskets skyld. Man kan derfor mene at »den ekspressive idræt« umiddelbart er en god ide, og følgelig undre sig over at den kan udmønte sig i så fremmede og prækære øvelser som den ovenfor beskrevne. Denne undren hører imidlertid op, når man søger svar på spørgsmålet: *Hvilket menneske er det, »den ekspressive idræt« skal tjene?* Og finder svaret: Det autentiske!⁴

»Den ekspressive idræt« bygger på den forestilling, at der (dybt) i mennesket findes en kerne af ægte menneskenatur, som er blevet hæmmet, syg og ødelagt – ikke af kultur – for på Bali, i Brasilien og lignende eksotiske steder finder man den menneskelige natur som en integreret, skabende kraft i kulturen⁵ – men af den vestlige kulturform. Hermed indskrives »den ekspressive

idræt« sig i den civilisationskritiske linje, som begyndte med Rousseaus opposition til oplysningstidens fremskridtsoptimisme. Rousseau så i videnskaben og det urbane liv årsagen til perverteringen af det gode og naturlige menneske. Det er med andre ord en gammel romantisk forestilling, der ligger til grund for »den ekspressive idræt« intention om at befri mennesket, rekreere det menneskelige og virke for genfødsel af det autentiske.

Med et sådant program er det klart, at det første, der må foretages, er et brud med de traditionelle konservative lærer-, træner-, instruktørroller, som i deres vestlige kulturlighed lige præcis virker for det, »den ekspressive idræt« vil modvirke. Dette brud kommer til udtryk i det nye nomenklatur for lærerrollen. Den, der forestår undervisningen, hedder ikke lærer, men animatør eller igangsætter, og han henter netop ikke sin inspiration hos pædagogen og videnskabsmanden, men derimod hos narren, klovnen og gøgleren: »personligheder, som lever og virker i samfundets grænseland«⁶. I begreberne animatør og igangsætter ligger en forestilling om, at man blot med en ide eller et forslag kan give det puf, der får situationen til at udvikle sig, og skabe sit eget liv. Hvad igangsætterne af »den ekspressive idræt« (fortsat) mangler at erkende er, at deres frisættelsesinitiativ tages i en kultur, hvor underviserrollen stadigvæk⁷ er forlenet med en gevaldig autoritet, som animatøren abonnerer på: Man kan næppe forestille sig, at voldtægtsøvelsen ville være gennemført, om animatøren – til ende med øvelsesinstruktionen – havde forladt lokalet. Man kan således sige, at den alternative pædagogik, der helst slet ikke vil vedkende sig at være en pædagogik og bestemt ikke vil være sig nogen autoritær rolle bekendt, snylter på den autoritære kultur, den virker i, hvorfor der i stedet for

frisættelse snarere er tale om ekspropriation.

Nærværende analyse af »den ekspressive idræt« koncentrerer sig alene om den borghällske praksis. Grundfarven på Borghälls palet er Rudolf Labans teorier. Når jeg imidlertid ikke finder anledning til at gøre rede for disse, skyldes det dels, at Borghäll selv fremhæver, at han trods sin fordybelse i Labans bevægelsessystem stadig ikke har nogen klar fornemmelse af, hvad det egentlig er andet end et tomt, raslende skelet, som han selv har måttet sætte kød på, for at det skulle blive levende. Og at det har den bagdel, som han påpeger, at man løber fare for, at systemet forvanskes i en sådan skabelsesproces, hvorfor han da heller ikke omtaler sin teknik som en Laban-teknik, men alene som sin egen.⁸ Dels skyldes det, at der givetvis er tale om en sådan forvanskning. I hvert fald skriver Gunvor Digerfeldt at:

Labans arbete var utesluttande teoretisk och inte praktiskt-pedagogiskt som många tycks tro. Det är förvånande att se hur snabbt hans teorier fångades upp av olika rörelsespedagoger och omsattes i praktiken.⁹

Min interesse samler sig altså ikke om Labans indflydelse på forskellige bevægelsespedagoger, men alene om forsøget på at formulere »den ekspressiv idræt« som en ny idrætslig praksis.

Pædagogen og den borghällske praksis

Når nærværende analyse koncentrerer sig om den borghällske praksis, skyldes det ikke alene, at Borghäll har været en helt central skikkelse i arbejdet på at definere feltet for »den ekspressive idræt« som noget særligt; det skyldes nok så meget, at han i såvel praksis som teori udfolder sig kompromisløst i sit advokatur for den autenti-

ske menneskenatures ret. Han er med andre ord eksemplarisk.

Borghäll vil af med pligten til fordel for lysten.¹⁰ Det er på den baggrund klart, at han er i opposition til pædagogen. Denne er jo formynder; oven i købet i institutionelt regi, og som sådan bidragende til den civiliseringsproces, som hæmmer os, gør os ufri og forårsager en længsel, fordi: »Et eller andet sted i vort ikke-civiliserede jeg, længes vi efter friheden fra skammen og den syndbelastede bevidsthed«¹¹, hvordan han så end er kommet under vejr med, at vi er i besiddelse af en sådan længsel et sådant sted.

Immervæk, da han nu har set denne længsel i os, går han modigt til kamp mod pædagogen for at frelse vores »ikke-civiliserede jeg«. Det er en heroisk kamp, som ikke bliver mindre heroisk af, at han selv er uddannet pædagog, og dermed har kvalificeret sig til at virke på en uddannelsesinstitution. Med de forbilleder, han har i samfundets skæve eksistenser, kan man umiddelbart finde det bemærkelsesværdigt, at han ikke vender civilisationen ryggen – som en Diogenes¹² – og vælger at formidle og praktisere sit budskab i friere rammer på torve og markedspladser. Men det er netop heri, han viser sig som en sand hero, og som sådan kaster han da dristigt sin undervisningsfilosofi på papir.

For det er det, det er – filosofi – og ikke pædagogik. Idet han opdager, at ordet pædagogik har sneget sig ind i titlen på hans værk til forankring af den ekspressive idræt, og at den fremdeles er blevet læst som sådan, finder han det nødvendigt at rydde misforståelsen af vejen ved at lægge klar afstand til det pædagogiske:

Pædagogik: et usynligt insekt med forfinede følelsesinstrumenter til manipulering. Klædt i velviljens frakke kan læreren ødelægge det personlige udtryk i pædagogikkens navn. De elever vi lærere benytter den

manipulerende pædagogik på, er de kreative afvigere. I teori og tale er vi bevidste om at give dem stimulerende, men i klasseværelset har vi svært ved at give dem den plads, de kræver. Ved hjælp af pædagogiske teorier anslår vi mellemtonen, med ambitioner om retning mod midten, alle på samme side ved siden af hinanden. Skolen normaliserer.¹³

Den markante afstand, der her lægges er dog tvetydig. Citatets første sætning siger at pædagogikken er usynlig. Den er altså ikke til at få øje på, og netop derfor har den held til at manipulere. Det siger dog næsten sig selv, at pædagogen må have dette »insekt« med sig. Véd vi, at vi står overfor en pædagog, kan vi fremdeles tage vores forholdsregler.¹⁴ Det pædagogiske insekt med de manipulerende følelsesinstrumenter, er derfor først for alvor farlig for os i selskab med den underviser, der ikke vedkender sig sin pædagogiske rolle. Og det kunne meget vel være Borghäll selv, skønt det nok ikke er sådan ment. Ikke desto mindre skærpes usikkerheden om referenten ved skiftet fra omtalen af *læreren*, der kan ødelægge, og *vi lærere*, der benytter den manipulerende pædagogik. Hvis ikke artiklen var så kraftigt i opposition til pædagogen, kunne man nemt få den tanke, at Borghäll var i færd med en flagellantisk bodsøvelse, bevidst om sin syndighed som virksom pædagog. *Vi lærere* skal imidlertid næppe læses derhen, at Borghäll finder sig selv syndig som de andre. (I parentes bemærket, er det snarere et eksempel på hvordan det usynlige insekt arbejder). Borghäll vil nemlig ikke normalisere. Han vil noget ganske andet han vil for-rykke, og – præciserer han for os, der er kommet for skade at læse ham som pædagog – »Kunsten at for-rykke er ikke en opgave for pædagogen. Hans snusfornuft og intellektuelle målsætning, hvor årsag og virkning står i tæt sammenhæng kan ikke anvendes.«¹⁵ Titlen på bogen »Pedagogik för förryckta« er, fortæller han, en

ordleg, og vi, der har taget pædagogikken bogstaveligt, er netop blevet offer for vor egen rationalitet eller snusfornuft. Vi er blevet narret, og Borghäll, der endog har fortalt os, at en af hans vigtige inspirationskilder er narren, kan derfor grine et eller andet sted i sit inderste »ikke-civiliserede jeg«.

Når Borghäll vælger at lade ordet »forrykt« indgå i sin bogtitel er det pga. »det »forryktes« association til vanvid, [det] løsslupne og det grænseoverskridende.«¹⁶ Det er det, Borghäll dyrker i sin praksis og ikke som pædagogen dannelsen hvad enten den er kritisk eller klassisk, idet han som en radikaliserende af Rousseau forstår enhver dannelse som forfinelse og dekadence. Det interessante må derfor være at komme til klarhed over, hvad det er for en filosofi, der ligger til grund for en sådan dyrkelse af det grænseoverskridende, og om ikke der bagom modviljen mod dannelsen blot viser sig en anderledes dannelsesstænkning. Lad os derfor tage udgangspunkt i forestillingen om det »det ikke-civiliserede jeg«.

»Det ikke-civiliserede jeg« og kulturens byrde

Som nævnt mener Borghäll at vide, at der et eller andet sted i os ligger en længsel efter at komme fri af skammen og syndbevidstheden. Det, der lider, er ikke vort jeg, men derimod vort »ikke-civiliserede jeg«. Borghäll opererer tilsyneladende med to jeg'er.¹⁷ Foruden det oprindelige »ikke-civiliserede jeg« har vi et uoprindeligt, men dominerende civiliseret jeg (skammen og den syndbelastede bevidsthed). For Borghäll at se er »det civiliserede jeg« en ulykke, idet det begrænser »det ikke-civiliserede jeds« frie udfoldelse. Følger vi dette syn, kan vi logisk slutte, at havde det ikke været for civilisationen, havde vor væren

ikke været belastet med et »civiliseret jeg«, og vort »ikke-civiliserede jeg« kunne have tumlet sig ubegrænset i sit paradys. Et paradys, der vel at mærke hverken ville have slange eller kundskabstræ. For det er netop en pointe i den gamle myte, at der er tale om et syndefald. Synden kommer, i og med vi bider af æblet fra kundskabens træ. Det er i kraft af kundskaben, vi lærer at skelne mellem godt og ondt. Man kan derfor sige, at synd og skam er *vilkårlige* følelser forbundet med det at være menneske og i forlængelse heraf hævde, at uden disse følelser ville vi være umenneskelige.

Dette vilkår betyder dog ikke, at vi behøver føle os syndige og skamme os hele tiden (hvad de færreste vel også gør). At vi ikke behøver det, forstår vi enklest med Freud, som har lært os, at striden ikke står mellem polære modsætninger, uden der er en mægler i striden, en integrerende instans.¹⁸ Det Borghäll kalder for det ikke-civiliserede jeg, henter sin energi fra det Freud kaldte det'et, og Borghälls skam og syndbelastede bevidsthed ligger noget nær ved det, der hos Freud hedder overjeget. Dog således at skammen og skylden ikke har sit eget liv, men først melder sig i bevidstheden, hvis den integrerende instans, Freud kaldte jeg'et, har fejlet. Den samlede personlighed består altså ifølge Freud af tre indbyrdes afhængige systemer.

Det'ets funktion er at reagere på spænding (ulyst) og søge at udløse den (lyst), og det er styret af det, Freud kaldte for urprincippet eller *lystprincippet*. Jeg'et – styret af realitetsprincippet – har den vigtige funktion, at det sætter os i stand til at udsætte lystopfyldelse, hvilket er ensbetydende med, at vi kan udholde spænding og ulyst. Jeg'et betjener sig af sekundærprocesser, og det er nødvendigt, for så vidt som det'ets primærprocesser blot bringer det manglende objekt til bevidsthed. Sekundærprocesserne

har til opgave at finde det frem, at bringe det til eksistens. Hvor primærprocesserne er problempåpegende, er sekundærprocesserne altså problemløsende og støtter sig i dette arbejde til fornuften og tænkeevnen. Jeg'et modnes i møde med omgivelserne, det erfarer og lærer, hvorledes man tilfredsstiller sin lyst. Der er altså ikke tale om en knægtelse af lysten fra jeg'ets side. Der er blot blevet etableret en gunstig forbindelse mellem lysten og realiteten.

Til disse to systemer følger der sig imidlertid et tredje nemlig over jeg'et. Dette er personlighedens moralske eller dømmende system, som kan separeres i jeg-idealet og samvittigheden. Overjeks-systemet udvikles i møde med autoriteter – i første omgang forældre, senere pædagoger osv. – på baggrund af straf og belønning. Og det er altså dette system, Borghäll har et horn i siden på. Ifølge Freud gælder det, at hvis vi formår at få disse tre systemer til at fungere i indbyrdes harmoni, fremstår vi som vel fungerende mennesker. Vi er i stand til at tilpasse os og handle i overensstemmelse med vores omgivelser, uden at måtte give afkald på vores behovstilfredsstillelse. Er der derimod disharmoni mellem systemerne (som vel at mærke altid udgør en enhed), giver det sig udslag i mere eller mindre alvorlige sindslidelser. Og det var med henblik på behandling af sådanne, Freud udviklede psykoanalysen.

Freud bestræbte sig på at normalisere på baggrund af sine konkrete erfaringer med sindslidende (hyppigt hysteriske kvinder fra victoriatidens snerpede Wieneroverklasse). I modsætning hertil bestræber Borghäll sig på at for-rykke, på baggrund af sin forestilling om at der hersker en ulykkelige tilstand i den normale og vel fungerende personligheds inderste. Der er altså himmelvid forskel på de to, og det er interessant, fordi også Freud havde øje for

civilisationens omkostninger i henseende til menneskets lykkemuligheder. Hans kulturpessimistiske betragtninger udfolder han i sit filosofiske skrift *Kulturens byrde*, der udkom i 1929. Heri angiver han tre kilde til menneskehedens lidelser: Naturens overmagt, menneskets skrøbelighed eller forgængelighed og endelig svaghederne i den måde mennesker forholder sig til hinanden på, hvad enten det er i de nære relationer som i familien, eller det gælder forhold af samfundsmæssig karakter. Dvs. også i det sociale og dermed i det kulturelle,¹⁹ som den vestlige verden har udmøntet i civilisationen, finder han en kilde til hindring af menneskelig lykke. Han er opmærksom på paradokset, at endog vores egne indretninger bliver kilde til lidelse. Hos Freud vækker det mistanke om, at det endnu engang er den uovervindelige natur, der spiller os et puds, denne gang menneskets egen psykiske beskaftethed. Men det får ham ikke til at afsværge kulturen. Tværtimod rammer Freud en pæl gennem tanker som dem, Borghäll kolporterer med sin dyrkelse af »det ikke-civiliserede jeg«, idet han går til angreb på den påstand at:

det er vor såkaldte kultur, der for en stor del er skyld i vor elendighed; vi ville være meget lykkeligere, hvis vi opgav den og fandt tilbage til primitive forhold. Jeg kalder denne påstand forbløffende, fordi det dog er givet, at hvordan man end vil bestemme begrebet kultur, så hører alt det, hvormed vi søger at beskytte os mod truslen fra lidelsens kilder, til selvsamme kultur.²⁰

Freud er tydeligvis klar over, at denne mærkværdige kulturfjendtlighed egentlig blot er en civilisationsfjendtlighed, som for en del kan have sit udspring i en generel utilfredshed med den aktuelt herskende kulturtilstand. Så vidt implicerer den en revolutionær længsel, og den har vi tidligere bemærket i »den ekspressive idræt«. For en anden del kan den komme af simpel mis-

forståelse af de primitive kulturer, hvorfor disse glorificeres. Således gør han gældende, at det var »gennem utilstrækkelig iagttagelse og misforstået opfattelse af deres sæder og skikke«, at europæerne fik »det indtryk at de levede et enkelt, nøjsomt og lykkeligt liv, som var uopnåeligt for deres kulturelt overlegne besøgende.«²¹ Også forherligelsen af det »primitive« har vi fundet i tilknytning til »den ekspressive idræt« (se note 5). Den tredje anledning til kulturfjendtligheden finder Freud i sit eget arbejde:

den indtraf, da man lærte mekanikken i neuroserne at kende, som truer med at undergrave den smule lykke, kulturmennesket kan glæde sig ved. Man fandt at mennesket bliver neurotisk, fordi det ikke kan bære det mål af forsagelse, som samfundet pålægger det at bære i sine kulturelle idealers tjeneste, og man sluttede deraf, at det ville betyde en tilbagevenden til lykkemuligheder, hvis disse krav blev ophævet eller stærkt formindskede.²²

Med denne tredje årsag til kulturfjendtligheden kan det undre, at Freud ikke selv sluttede sig til den revolutionære garde. Men det gjorde han ikke, fordi han erkendte, at mennesket af naturen ikke alene var godt, men også indeholdt en destruktiv side – hvilket var at tale Rousseau og romantikken midt imod – og at de driftsaffald, der måtte gives i kulturens interesse, var nødvendige for opnåelse af en lige så basal tryghed. En pointe hos Freud er, at det menneskelige samliv – det sociale – først bliver muligt, når tilstrækkeligt mange finder sammen i en fælles overenskomst, så at de er stærkere end nogen som helst enkeltperson, og enes om at stå sammen mod enhver, der agter at bryde overenskomsten. På den måde bliver flertallets magt til ret, som afløser den rå vold. Den enkelte må altså give afkald og underkaste sig et fælles regelsæt. Det er den kulturelle misere, og Freud skriver herom:

Når kulturen ikke blot pålægger menneskets seksualitet, men også dets aggressionstilbøjelighed så store ofre, forstår vi bedre, at det er svært for mennesket at føle sig lykkelig til mode i kulturen. Urmennesket havde det i virkeligheden bedre i så henseende, eftersom det ikke kendte til nogen driftsbegrænsninger. Til gengæld havde det kun en meget ringe sikkerhed for at komme til at nyde en sådan lykke særlig længe. Kulturmennesket har byttet et stykke lykkemulighed bort for et stykke sikkerhed. Lad os imidlertid ikke glemme at det i urfamilien kun var overhovedet, der kunne glæde sig over en sådan handlefrihed; de andre levede i slavisk underkastelse. Modsætningen mellem et mindretal, der nød godt af kulturens fordele, og et flertal, der var berøvet disse fordele, var således drevet til det yderste i denne kulturens urtid. Om det primitive menneske, der lever i vore dage, har vi gennem mere omhyggelig undersøgelse erfaret, at dets driftsliv på ingen måde er at misunde som særlig frit; det ligger under for indskrænkninger af anden art, men af måske endnu større strenghed end det moderne kulturmenneskes driftsliv.²³

Af citatet fremgår det, at driftsafkaldet er en investering, som giver mulighed for – ikke den fuldkomne lykke som ville være tilkæmpet lykke på bekostning af og stadig truet af de andre enkelte – men til gengæld for en mere sikker tilværelse, med overskud til meningsskaben og lykkesøgen. I stedet for at afvise civilisationen til fordel for en grundløs dyrkelse af det primitive (menneske) insisterer Freud på besindelse og forsoning. Freud fandt ingen berettigelse for kulturfjendtligheden, derimod syntes han til stadighed at finde anledning til kulturkritikken, hvilket for ham var en anden sag. En sådan kritik havde nemlig til hensigt at befordre kampen for »en hensigtsmæssig, dvs. lykkeskabende udjævning mellem disse individuelle krav og de kulturelle massekrav«. ²⁴ Anledningen til Freuds kulturkritik var neuroserne og de øvrige sindslidelser, som pegede på kulturtilstandens utilstrækkelighed i henseende til at opfylde menneskets krav i tilstrækkeligt omfang. Freud nærrede med andre ord ingen illusioner om, at menneskets krav

ville kunne opfyldes ubegrænset. Den ideelle kulturtilstand var for Freud at se en tilstand, hvor menneskene var uden sindslidelser og simpelt hen fungerede normalt.

Vi kan således konstatere, at Freud – som har åbnet vores øjne for de ubevidste kræfter i os og langt hen har været bestemmende for vores opfattelse af personligheden – har forfægtet det normale, *til trods for* han på ingen måde har været blind for kulturens omkostninger. Vurderingen af det »ikke-civiliserede jeg« tyder på, at Borghäll fuldstændig ser væk fra de sider af den menneskelige eksistens, som Freud har beskrevet, og underkender synspunktet: at personligheden ikke kan tænkes uden det over-jegssystem, der gør forligelse nødvendig. I stedet anstiller Borghäll en kompliceret og vanskeligt gennemskuelig tænkning bestående af en række dualismer, eller dueller mellem et »ikke-civiliseret« og et »civiliseret jeg«, mellem individ og omverden, men også mellem hoved og krop, hvor kroppen kan blive agent og sætte jeg'et ud af spillet (jvf. note 15). Og selvom det umiddelbart kunne ligne en tilbagevenden til Rousseaus naturromantik, vender Borghäll sig også fra ham. For godt nok tænkte også Rousseau i dualismen: den onde civilisationen versus den gode natur, men hans forslag om at vende »tilbage til naturen« var ikke baseret på et ønske om primitivisering. Det var derimod et forslag om at leve et naturligt og dydigt liv i et menneskeligt fællesskab, og således lagde Rousseau både afstand til den civilisatoriske dekadence og den ikke-civiliserede »primitivisme«.

Den (u)begrænsede fornuft

Læser man Jean-Jacques Rousseaus romanlignende afhandling: *Emile eller om opdragelse* fra 1762, vil man kunne finde en ræk-

ke idealer, som går igen i »den ekspressive idræt«. F.eks. skal barnet ikke (i hvert fald de første 12 år) bebyrdes med boglig lærdom. Han skal derimod erfare verden og lære gennem sansning. Når han endelig skal lære at læse, sker det ikke gennem tvang eller pligt, men ved at man stimulerer hans lyst. Det gælder for Rousseau som for Borghäll, at (barnet skal have lov til at) nyde øjeblikket, i stedet for at plages for fremtiden. Den afgørende forskel er imidlertid, at Rousseau forudsætter en skaber og følgelig udvirker sin pædagogik i tillid til det gode i mennesket. Hans grundantagelse er, at »Alt er godt som kommer fra skaberens hånd, alt udarter under menneskets hænder.«²⁵ Derfor taler han for karakterdannelse gennem en »negativ pædagogik«, hvilket vil sige så lidt indgriben i den naturlige udvikling som mulig i stedet for knægtelse af barnets natur med henblik på forceret voksengørelse. Naturens skulle have forrang som vejleder. Denne holdning havde rod i Rousseaus tillid til, at der var en fornuft over den overciviliserede snusfornuft.

Når man på hans tid svøbte børn, så de knapt kunne røre sig, var det i Rousseaus (og vores) forståelse ufornuftigt, om end det var normalt. Det var derfor ikke et angreb på fornuften, han førte, men derimod et fornuftigt angreb på datidens normer. Således kan man også læse *Emile* som et stykke kulturkritik, hvilket ikke betyder afsværgelse af kulturen, tværtimod. For hvis kritik skal have mening, betyder det samtidig forpligtethed over for det kritiserede. Selv hvis man ikke vil påtage sig denne forpligtelse, vil tanken, der producerer kritikken, og sproget, som bærer den, vidne om den kulturs gyldighed, som man kender ugyltig.

Her står vi ved et centralt problem for »den ekspressive idræt« som den præsentere

af Borghäll, hvilket fremgår af antropologen Edgar Morins følgende overvejelse om sprogets betydning:

sproget har skabt mennesket som har skabt sproget; på samme måde gælder, at sproget har skabt kulturen som har skabt sproget.

Sproget er et veritabelt skæringspunkt. [...]

– Mellem det individuelle og det kollektive, det personlige og det kulturelle. Ved at være en del af den individuelle erindring er ordene en del af den kollektive erindring, som bevares ved at reproducere og mangfoldiggøre sig i de individuelle erindringer. Samtidig tillader sproget kulturen at afsætte sig spor i form af viden, erfaringer, normer, ordrer og forbud; det sker i den enkelte ånds inderste, og dermed udstyrer sproget hver ånd med egne muligheder for at udvikle sig alt imens det udøver social kontrol over denne udvikling. Ydermere tillader og sikrer sproget en interkommunikation, der alt imens det sikrer det sociale maskineris funktion gør det muligt at overføre, korrigerer og verificere forskellige former for viden og information. Det gælder f.eks. ved individuelle følelsers udtryk, overførelse og udveksling.²⁶

Vil man anfægte dette synspunkt, kan det alene ske med henvisning til, at også Morins forestilling om sprog og kultur, er kulturdetermineret og derfor ikke behøver have gyldighed for naturmennesket. I det hele taget kan man ikke med sikkerhed sige noget om naturfolks kultur, eftersom det der siges, altid vil være en fortolkning på et grundlag, som ikke er fælles med den fortolkede kultur.²⁷ Men en sådan anfægtelse ændrer intet ved det faktum, at plæderer man for det forrykte, det irrationelle og tordner mod sin egen kultur, så er man alligevel uhjælpeligt bundet til den. Man formulerer sig uvægerligt op imod den, forholder sig til dens værdier, og trækker på dens nomenklatur, hvormed man med andre ord tilkender den en *fundamental* gyldighed. Også aversionen, og drømmen om det radikalt anderledes er produkt af og vil ikke kunne tænkes uden den forhadte kultur. Det eneste virkeligt *radikale* opgør med kultu-

ren er den tavshedens og tilbagetrækningens protest, eremitten praktiserer.

I overensstemmelse hermed betones da også tavsheden i den ekspressive idræt, der fremstilles som en mystisk kultur uden regler og uden sprog.²⁸ Denne fremstilling sætter imidlertid et dilemma, for ser vi et øjeblik bort fra umuligheden og laver det tankeeksperiment, at vi havnede i en sådan »kultur«, da ville vi uvægerligt befinde os uden for fællesskab – stik imod intentionen i »den ekspressive idræt« – og have al mulig grund til at flygte tilbage til den sikkerhed, som »den ekspressive idræt« udfordrer.²⁹ Det er en paradoks intention, at »den ekspressive idræt« både vil befri os fra regler og normer og dyrke fællesskabet, eftersom fællesskabet netop oppebæres af regler og sprog. End ikke i sekteriske rammer vil et sådant mål kunne opfyldes, for da må man skrive andre regler og normer, ganske vist i opposition til de herskende, men stadigvæk gældende for alle sektens medlemmer, og da står man for det første atter i forhold til den kultur, som man ikke vil kendes ved, og er for det andet indordnet under en ny (sub)kultur, som man må forholde sig ansvarsfuldt til, og for at modstå den omliggende kultur vil man i sekten finde regler, som er endog lagt strengere end dem, man hidtil var underlagt.

På samme måde er dyrkelsen af det irrationelle paradoks. For den eneste grund, til at vi kan flirte med det irrationelle, er, at vi i det rationelle har en retrætemulighed. Ja, det irrationelle forudsætter det rationelle. En kultur uden regler og sprog, hvad vi må tænke som en irrationel kultur, ville ikke kende sig selv som irrationel. Den ville overhovedet ikke være sig selv bekendt! Den ville blot være arena for en række lunefulde handlinger og uventede begivenheder (og derfor selvfølgelig ikke være kultur i gængs forstand). Ser vi væk fra sprog-

løsheden, ligner tankeeksperimentet et David Lynch-univers, hvor lysten hensynsløst fører til de største orgasmer og den grusomste vold.

Når det ikke i stedet kan minde os om paradys, er det fordi, dette implicerer en højere orden, en fornuft over de vankundige skabninger, en Gud. I Rousseaus forestilling om det naturligt gode var Gud garant. Man troede på en ubegrænset fornuft. Nu om stunder gives der ikke en sådan garant. Der må derfor gives andre begrundelser for at insistere på tanken om det autentiske menneskes mulighed for lykke i et utopisk irrationelt fællesskab. Vi må søge garanten påny.

Garantproblemet

Den tiltagende kropsdyrkelse er ofte blevet taget som udtryk for en omsiggribende narcissisme i kulturen.³⁰ Det er forståeligt, for narcissismeteorierne tematiserer generelt de problemer der opstår for individet i en kultur, hvor de herskende normer og kendte mønstre er i opløsning og tilliden til de forankringer, man foretager i omverdenen, gang på gang skuffes. Narcissismeteorierne er imidlertid ikke adækvate som begrundelse for, at kroppen nu ofres så stor opmærksomhed.

En narcissistisk reaktion, som i teorien består af tilbagetrækning af libido (fra det skuffende objekt), kunne lige så vel være en opgivelse af kropsdyrkelsen, til fordel for en dyrkelse af intellektet. Intellektualiseringen er måske endda endnu mere oplagt, for så vidt som kropsdyrkelsen ikke kan tænkes som et formål i sig selv, uden den sigter mod den skuffende objektverden. Det giver næsten sig selv, at iscenesættelse af kroppen (som er et led i kropsdyrkelsen, men naturligvis ikke fuldt ud identisk hermed) er udtryk for et ønske om

at træde op på scenen og deltage i og præge det sociale spil; med andre ord være med i den udveksling eller tegngivning som kulturen er. Intellektualiteten synes dér at tilbyde en bedre regressionsmulighed, idet den intellektuelle kan vende det sociale fællesskab ryggen, trække sig tilbage og nyde følelsen af at vide bedre. Vi må derfor forlade narcissismen som forklaring på kropsdyrkelsen og i stedet forstå den som en mere dybtgående og kompleks konsekvens af garantproblemet i postmoderniteten.³¹ Trods faren for at trætte med idéhistoriske banaliteter og klichéer må det derfor være på sin plads med et kort rids af garantproblematikken. Bevægelsen kan groft skitseret som følger:

I primitivitetens »førkulturelle« samfund³² opfattede mennesket sig som ét med naturen, og Naturen var gud. Idet mennesket udviklede evnen til at abstrahere, blev sig sin kulturbestemthed bevidst, og dermed trådte ud af primitiviteten, var det samtidig ensbetydende med opløsning af det *selvfølgelige* naturforhold. Mennesket lærte at betragte sig som mere end natur, og deraf fødtes forestillingen om en anden orden end Naturens.

Den jødiske skabelsesberetning er i denne henseende paradigmatiske. Den fortæller, hvordan Jahve efter at have skabt verden skabte manden i sit eget billede. Mennesket eller manden (Adam = menneske) er altså identisk med Gud, og det er kun på grund af kvinden, at manden ikke længere er Gud lig, eller mere præcist er ét med Gud. Myten beretter, hvordan kundskaben er en følge af menneskelivet (Eva = liv) og det er *synd*, for så vidt som det fjerner muligheden for at være ét med alt (eller med naturen). Når man ikke opfører sig *ordentligt*, dvs. efter Guds *forordning*, forsynder man sig. I det perspektiv er Evas rationelle handling, at spise af æblet som var godt at

få forstand af, irrationel. Der impliceres således en uendelig, ubegrænset, og *ubegribelig* fornuft over og hinsides menneskelivet. »Herrens veje er uransagelige«, og i forvisning herom kunne man godt opgive enhver spekulation over, på hvilken måde der var ræson bag virkelighedens tilsyneladende meningsløse tilskikkelser. Det virkeligt meningsløse var derimod at tvivle på Guds eksistens og almagt. Gud, transcendent og apriorisk, var garant for tilværelsens mening.

Garanten – den suveræne autoritet – blev opretholdt af kirken gennem middelalderen. Men i den kulturelle udvikling – nærmere bestemt med renaissancens reaktivering af antikken og humanismen – tabte kirken terræn i forhold til andre autoriteter som filosofi og videnskab.³³ Med tanken om det autonome menneske, der kunne sætte egne love, var kimen lagt til bruddet med Gud som den selvfølgelige og ubetvivlelige garant. Man holdt stadig kontakt til garanten og forsøgte fortsat at bevise Guds eksistens, men nu mere drevet af tvivl (eller af trang til at gendrive tvivlen³⁴) end af lyst til at (er)kende hans væsen.

Dette paradigmeskift var kulturelt stimulerende, men på sin vis også bevidsthedsmæssigt fatalt, for så vidt som det er med sækulariseringen, at garantproblemet sætter ind. Nu stod den menneskelige fornuft i centrum, og naturvidenskaben blomstrede. Tabet af den ubetvivlelige garant blev i oplysningstiden og langt ind i moderniteten opvejet af fremskridtoptimismen. I disse epoker voksede værdien af subjektet og det dennesidige liv. Nietzsches radikale filosofi, med dens afstandtagen fra kristendommen som kaldtes for en slavemoral, var ikke egentlig skelsættende, om end den *markerede* et skel med den velbekendte erklæring om Guds død. Nietzsche markerer det endelige brud med den gamle garant-

struktur, som gjorde de gældende værdi-forestillinger grundløse, hvilket var årsagen til, han mente, disse måtte omvurderes.

Tilværelsens mening blev i stigende grad relateret til de menneskeskabte fremskridt. På den ene side betød det en forøgelse af menneskets frihedsfølelse (hvilket havde manifesteret sig i den franske uafhængighedserklæring og den amerikanske menneskerettighedserklæring). På den anden side betød det en begrænsning af menings rækkevidde med tiltagende usikkerhed og utryghed til følge – ikke mindst over for døden.

Først naturvidenskaben og siden hen medicinen »tilbød sig« stadig stærkere som erstatning for den absolutte garant. Meningen var, at verden gik mod det bedre. Garantien var den menneskelige fornuft. Men Fornuften rakte kun som garant i det dennesidige. Den kom til kort over for den menneskelige spørgen til det hinsidige. Garantien var således blevet begrænset. Det blev i stigende grad døden selv og ikke dommens dag, man frygtede.³⁵ I tråd med dette bevægede perspektivet sig fra *frelse* henimod *overlevelse*.³⁶ Den medicinske bestræbelse har næret illusionen om evigt liv i det dennesidige. Det for en nutidig betragtning absurde afladsbrev, som paven lod sælge fra 1300-tallets midte, finder i senmoderniteten sin pendant i de lige så absurde nedfrysninger af uhelbredeligt syge med henblik på senere optøning og helbredelse. Dette fænomen kan man betragte som kulminationen på såvel fortvivlelsen over menings- tabet som på fremskridtsoptimismen.

Troen på uafslættelige fremskridt inden for medicinen har ikke kunnet opretholdes. Det seneste epokegørende og entydigt positive fremskridt inden for det medicinske felt skriver sig tilbage til Alexander Flemings opdagelse i 1928 af visse skimmelsvampes evne til at dræbe bakterier, hvilket

resulterede i penicillin. De fleste af de landvindinger, der gøres nu om stunder, er ofte stærkt ressourcekrævende samtidig med at de er mindre entydigt positive.³⁷ Det er i det hele taget et konstitutivt træk ved postmoderniteten, at der ikke længere findes næring for fremskridtsoptimismen. Der har vist sig en tendens til, at fremskridt inden for et område (det være sig økonomi eller teknik) har vist sig omkostningsfulde i andre henseender. Man kan ligefrem sige, at orienteringen, om hvad der er frem og tilbage, er mistet.

Der er op gennem moderniteten sket det, at Fornuften er blevet splintret i en række fornufter. De specielle vidensområder beherskes af hver sin fornuft uden reference til en overgribende fornuft. Derfor rækker den nu kun som redskab, og man har oveni måttet erkende, at »de små fornufter« er blinde for den større sammenhæng, og derfor har en tendens til at føre *ad absurdum*. Den begrænsede garant: Fornuften er altså også tabt. Det er det epokale skred, som har ført til talen om nutiden som postmodernitetens tidsalder.

Kroppen som garant

Vilkåret i postmoderniteten er altså, at den gamle garantstruktur er brudt sammen,³⁸ og det er på den baggrund, man må forstå, at kulturen er blevet sin egen garant (jvf. note 30), men dermed i videre forstand garantløs. Betydningen heraf er, at enhver kulturel hændelse har mening *i og for sig*, hvorfor der ikke længere er *grund* til at dømme om kulturelle fænomener. Men det betyder så også, at enhver kulturel hændelse er grundløs *uden for sig*. Den er således uden videre *mening* samtidig med den er uden *videre* mening. Mening og ikke-mening tenderer i retning af sammensmeltning.

Når kulturen således er blevet selvhenvisende og følgelig et ukritisabelt mulighedsfelt for egen meningsskaben, er det ikke ensbetydende med, at den er bekvem i eksistentiel forstand, tværtimod.³⁹ At der ikke længere gives nogen garant betyder blot en desto mere ihærdig søgen. Det giver sig mangfoldige udtryk, f.eks. i form af nyreligiøse og nynazistiske strømninger for blot at nævne et par. Man kunne tænke sig, at sådanne eller tilsvarende strømninger ville vinde frem med stor styrke som svar på det meningstab, de kendte garantstrukturers sammenbrud efterlader, og det er vel også årsagen til, at man bekymrer sig, når bevægelser af denne art manifesterer sig. Der er dog *ingen grund* til bekymring, da bevægelserne blot er pauvre forsøg på at restaurere en garantstruktur, der ikke længere er basis for. De er på sin vis i slægt med langt mindre alarmerende fænomener som f.eks. retraditionaliseringen og genoplivningen af gamle lege. Fælles for fænomenerne er, at de er af museal karakter, båret af en længsel efter tiden før tabet dengang alting var bedre. Det er nyromantik, hvilket på tærsklen til 80-erne blev brugt synonymt med begrebet postmodernitet.

Miseren er imidlertid, at garantproblemet, der på den ene side betyder en uovertruffen frihed, på den anden side ikke fører til andet end melankoli, fordi meningen ikke kan forankres. Det, der afgørende sætter det postmoderne vilkår, er erkendelsen af, at transcendenzen er tom, og derfor er restaureringsbestrebelse blot nyttesløse reaktioner, om end de samtidig tjener som eksempler på vanskeligheden ved at eksistere i en kultur, som er blevet selvgaranterende. Meningen må forankres, og derfor etableres en ny garant – ikke i transcendenzen, der har udspillet sin rolle, men i immanensen.

Kroppen er blevet erstatningsgaranten i

vor tid. Man dyrker nu Kroppen med samme entusiasme, som man i forne tider dyrkede Gud, og siden hen Fornuften. I det lys bliver »den ekspressive idræt« med ét forståelig. Den er et af de allermest rendyrkede eksempler på, hvorledes man tyr til kroppen som garant i postmoderniteten.

»Den ekspressive idræt« er, når alt kommer til alt, slet ikke en dyrkelse af det irrationelle. Talen herom beror simpelt hen på den »epistemologiske« forandring, at kroppen er trådt ind som (over)gribende fornuft. Ideen er, at Fornuftens ufornuft, som er kommet til syne i dens opsplitning i en række »små fornufter«, overvindes gennem kropsliggørelsen. Meningen ligger i at lade kroppen føre ordet. Rækkefølgen er ændret, og tingene vendt på hovedet. Vi kan ikke stole på fornuftens *jeg*, til gengæld bør vi lytte til Kroppens *mig* – eller for at blive ved den borghallske terminologi: vi må lytte til vort »ikke-civiliserede jeg«. Det er den foreslåede vej til lykke i den postmoderne tidsalder. I »den ekspressive idræt« dyrkes en *Kroppens primitive fornuft*, hvad den så end måtte være.

»Den ekspressive idræt« er nemlig ikke naiv i den forstand, at den længes tilbage til primitiviteten for primitivitetens egen skyld, som det umiddelbart kunne se ud til. Den insisterer blot på Kroppens ret – som er dens drift. Når den angriber den vestlige kulturs normer, er det da heller ikke fordi, den vil afskaffe kultur, det ville være primitivt. Den vil derimod en universel *kropskultur*, hvilket tilfører mening til den førnævnte *non-sense*-lignende tale om »den ekspressive idræt« som et sted uden regler og uden sprog. Paradigmet bag denne tale er nemlig en kultur, hvor kommunikationen, der foregår gennem Kroppens bevægelse, har forrang for verbaliteten. I kropskulturen bliver det talte og skrevne sprog et lavere, om end nødvendigt meddelelsesred-

skab. Den højere mening, det *væsentlige* formidles gennem Kroppen. Håndens bevægelse tæller mere end åndens bevægelse. Derfor er også *praksis* meget mere betydningsfuld i kropskulturen end dens *teori*, og det forklarer de kropskulturelle profeters lede ved at skulle forklare sig.⁴⁰ Kulturfjendtligheden viser sig således som en anden form for kulturkærlighed. Fælles for disse *kulturfølelser* – det der gør dem uskelnelige – er, at de er fanatiske, uden nøgternhed og derfor potentielt revolutionære. Et potentiale der dog ikke mere kan udløses, for så vidt som det postmoderne vilkår – de transcendentе garanters umulighed – implicerer et post-revolutionært vilkår.⁴¹ Et lidenskabeligt engagement vil fremdeles være begrænset til en talen for eller imod de forandringer, der sker. Et i denne sammenhæng interessant aspekt af dette, som bidrager til forståelse af skiftet til kropskultur, er, at talen da altid kommer efter som et symptom på forandringen. Det verbale sprog er blevet andenviolin.

Forandringen ved skiftet til kropskultur består i overensstemmelse med dette i at ånden underkastes Kroppen. Som det annonceres på bagsiden af *Pedagogik för förryckta* : »läsningen kostar läsarens forstand«⁴². Hvad betyder det, om ikke dette: At tilegnelsen af dens *mening* leder derhen, hvor ransagelse af *grunden* til dens mening må opgives? For der kan som bekendt ikke spørges til garanten. Vi må fremdeles slå os til tåls med det nu gældende at *Kroppens vej er uransagelige!* Dette implicerer et skift i såvel perspektiv, strategi som livsmål.

Således kan der konstateres en erkendelsesmæssig cirkelbevægelse – om end den er forskudt, så billedet altså ikke er en ring, men derimod en spiral ved afslutningen af sit første omløb. I en grov og stiliseret skematik kan bevægelsen illustreres som følger (se tabel s. 118):

Det er altså tesen, at der er en tendens til, at modernitetens overlevelsesperspektiv i postmoderniteten erstattes af et oplevelsesperspektiv, at strategien sikkerhed erstattes af en risikovillighed, samt at målet et langt liv viger for ønsket om et spændende liv. Det er denne tendens, der blandt andet slår igennem i vanvidsidrætten, hvor der netop findes en vilje til at sætte sig selv på spil og i yderste konsekvens at risikere livet i en umiddelbar spændingssøgen, hvor det at *leve op* er målet.⁴³ Dette skift kan ligeledes spores i »den ekspressive idræt«, hvor jeg i det videre vil indskrænke fokus på oplevelsesviljen.

Den »sunde« vilje

Som sagt er rækkefølgen vendt på hovedet i og med den ny garantstruktur. En radikalt anderledes »fornuft« spiller førsteviolin, nemlig Kroppens. Og denne »fornufts« sæde findes selvsagt ikke i sjælen, men i sansningen eller sanseligheden, dvs. i den naturlige krop. På den måde er det et »tilbage til naturen«, men i en anden forstand end Rousseaus. Et tilsvarende motto i postmoderniteten måtte snarere lyde: »Tilbage til kroppens natur«. Dette anviser imidlertid ikke nogen løsning, men peger derimod på gevaldige problemer i henseende til meningsfuld eksistentiel stræben. For hvad er overhovedet kroppens natur, og hvad er den sanselige krop? Løsenet kalder med andre ord på *utidig* refleksion.⁴⁴

»Den ekspressive idræt« er tidstypisk, derved at den tager kroppen selvfølgelig, uden at spørge til hvad den er. Kroppen har som sagt ret. Kroppen er i sig selv fornuftig. Det er præcis grunden til, at talen om det irrationelle i »den ekspressive idræt« ikke skal tages i betydningen det vanvittige eller det forrykte. Borghäll ekspliciterer da også, at når han vil det forrykte, er menin-

	<i>Primitivitet</i>	<i>Middelalder</i>	<i>Modernitet</i>	<i>Postmodernitet</i>
<i>Garant:</i>	Naturen (immanens)	Gud (transcendens)	Fornuften (transcendens)	Kroppen (immanens)
<i>Perspektiv:</i>	(Væren)	Frelsen	Overleven	Opleven
<i>Strategi:</i>	(Nødvendighed)	Fromhed	Sikkerhed	Risiko
<i>Livsmål:</i>	(Naturlighed)	Hellighed	Længde	Spænding

gen blot, at han vil »for-rykke, hvilket jo bare betyder at rykke tingene og handlingerne fra deres positioner«⁴⁵. Det er med andre ord et ønske om at forskyde perspektivet, og dette kommer også til udtryk i hans indplacering af »den ekspressive idræt« i det samlede idrætsbillede. Idet han henter støtte i kultursociologen Henning Eichbergs trialektikmodel, gør han gældende at:

Om sportens tema är jämförelsen och sundhetsidrottens är nyttan är temat för den expressiva idrotten *vara* och *tillblivelse*.

Vara och tillblivelse är två begrepp som är svårare att beskriva, än att *uppleva*, vilket kanske just är deres innehåll och mening. Varat ligger och lurar utanför det reducerande språket.⁴⁶

Der spores en megetsigende usikkerhed i citatet omkring de store kategorier væren og tilblivelse. Det er jo en tematisering af garantens egen herkomst, og man kan netop kende garanten på, at man ikke kan kende dens oprindelse eller væsen.⁴⁷ Usikkerheden til trods findes det afgørende frem, nemlig at tilværelsens mening ikke mere ligger i *overlevelsen*, men derimod i *oplevelsen*. Perspektivforskydningen er således i tråd med ovennævnte bevægelse.

Ydermere får vi syn for dette skifts sammenhæng med bevægelsen fra Fornuften til Kroppen, idet det siges, at væren ligger og lurar uden for det reducerende sprog, hvor-

med der ifølge konteksten ikke menes kropssproget, men udelukkende verbaliteten, som tillige er det reducerede sprog. Væjen til den kropssproglige fornuft går over overskridelsen af hovedet, som er bevidsthedens og den verbale fornufts sæde. Det er da min pointe, at »den ekspressive idræt«, som tager kraftigt afstand fra sundhedsidrætten, i realiteten selv er en nytteorienteret sundhedsidræt, som blot i kraft af det omtalte skift umiddelbart tager sig anderledes ud. For forskydningen fra overlevelse til oplevelse implicerer samtidig en forskydning af sundhedsopfattelsen, hvilket også slår igennem i sundhedsdefinitionerne, hvor de mekanisk orienterede, der formulerer sig op imod døden og valoriserer det lange liv, viger for definitioner, der betoner livskvalitet, selvrealisering og det gode liv. Denne ændrede opfattelse er i overensstemmelse med »den ekspressive idræt«, som det fremgår af følgende forbilledlige betragtning:

Ser man en transdansare på Bali, som »rider« på de glödande kokosnötsflisorna, utan att synligan reagera på smärten, ser man en handling, som samtidigt över-skrider sig själv. Han är i aktiviteten utan at förlora sig i den. Transen er kanske skrämmande, för där förlorar det rationella sin totala kontroll, men det är det som är meningen, att för en gångs skull *ge sig hän*. Den expressiva idrotten ger sig hän i *nuet*, medan de poäng man får i sporten och framtidseffekten av sundhetsidrotten handlar om *framtid*.

Att vara i aktiviteten i rörelsen, i mötet, är att vara närvarande i nuet. Tillblivelse är nuet inriktat på framtid, inte framtid. Det låter kanske som en petig formulering, men det är en himmelsvid skillnad att tänka på effekt i en aktivitet, och att engagera sig i själva aktiviteten. Tillblivelse är det unika för människan, att hon har en möjlighet att skapa sig själv, bli till, realisera de potentialer, som är speciella för just henne. Självförverkligandet, inte som en egotripp, men som en tillblivelseprocess.⁴⁸

Det i denne sammenhæng interessante er ikke balineserens trance, hvad den er, og i hvilken forbindelse den udspiller sig. Her er vi udenforstående og må acceptere vores uforståen. Det interessante er derimod, hvilken mening den udenforstående fortolkning tillægger situationen, og dermed hvilken forståelse den vil tilføje den kultur, den henvender sig til.

Gennem »den ekspressive idræts« optik fortolkes situationen som en given sig hen i nuet, hvilket er en forudsætning for at opleve. Denne *hengivelse* er formidlet over trancen, som er en overskridelse af det rationelle hoveds kontrol, men ikke derfor en grænseløs overskridelse. Det er blot kroppen, der har overtaget kontrollen, hvorved balineseren kan være i aktiviteten uden at fortabe sig i den. Kroppen udøver selvkontrol, og derved bliver den i stand til at overkomme sig selv og sætte sig ud over smerten. Trancen er altså et radikalt eksempel på kroppens fornuft, og når den virker skræmmende, er det fordi, vi under det rationelle hoveds hegemoni er blevet uvant med hengivelsen. Heri ligger også, at vi er kommet på afstand af livet. Og det er det »den ekspressive idræt« vil føre os tilbage til, ved at hjælpe os med at realisere os selv. Det er i denne bestræbelse vi finder et sundhedsmotiv i »den ekspressive idræt«, skønt det forbliver uerkendt.

Borghälls argument for sit angreb på sundhedsidrætten – som har rødder i den Rousseau-inspirerede filantropisme – er, at

den er nytteorienteret. Det er en anfægtelse af, at man ikke dyrker idrætten af lyst, men for at styrke sit helbred. Man dyrker med andre ord sin idræt for en ikke nøjere bestemt fremtid i stedet for at give sig hen i nuet, som er et erklæret mål i »den ekspressive idræt«.

Når Borghäll kan sige »den ekspressive idræt« fri for at være en anden form for sundhedsidræt, er det fordi, det sundhedsbegreb, han opererer med, ikke rækker ud over det fysisk-kropslige, hvilket dog kolliderer med udhævelsen af »*kroppen som är hela du*«. ⁴⁹ Forklaringen på denne *ensidige* sundhedsopfattelse ligger givetvis i en sondring mellem den sunde fornuft og den rene naturlighed. Når vi dyrker sundhedsidræt (som »den ekspressive idræt« ikke bekymrer sig ved at dele en række øvelser med), gør vi det ifølge Borghäll alene for helbredets skyld; det er at dyrke en nyttekrop. Han taler da også om, at sundhedsidrættens motiv er kroppens mobilisering, og denne mobilisering sker vel at mærke ikke alene som led i et egensikringsprojekt, men også – som han fremhæver med Maös fem-minutters gymnastikprogram som eksempel – for at »mobilisera kroppen, så att man är fysiskt beredd att försvara sitt land. Den skall även vara med till att skapa en kollektiv känsla«. ⁵⁰ Dvs. i denne optik er sundhedsidrætten at gøre Herren til tjener.

Trods det tvivlsomme i at parallelisere den vestlige sundhedsidræt med den kinesiske er det en udmærket illustration af den opfattelse, at sundhedsidrætten er udtryk for samfundsmæssig repression og altså at forstå som et led i en konsolideringsbestræbelse. Der ligger så at sige en afsløring af, at den sundhed, der er på tapetet i sundhedsidrætten, er en ideologisk bestemmelse. Anken mod sundhedsidrætten er derfor i realiteten slet ikke, at den vil befordre sundheden, men derimod at den slet ikke er spor sund.

Årsagen, til at en sådan afsløring af sundhedsidrætten kan ske, er, at den er blevet *utidssvarende*. Den kan ske i og med, at perspektivet forskyder sig bort fra overlevelsen. Sundhedsidrætten er blevet *uselvfølgelig*. I virkeligheden er »den ekspressive idræt« i den ny optik langt sundere! Når dette endnu ikke er indlysende, skyldes det, at perspektivforskydningen endnu ikke er blevet indlysende, om end den i sit gennembrud er *selvfølgelig*. Når »den ekspressive idræt« i sin selvforståelse ikke er en sundhedsidræt, er det netop fordi, at i selvfølgeligheden forekommer tingene ikke sunde, men de er det *naturligvis*. Implikationen af dette finder vi i formuleringen af »den ekspressive idræts« ambition: »Till skillnad från sport och sundhetsidrott har den expressiva idrotten en ambition att direkt vara medverkande till den personliga utvecklingen. Den er inte terapi, men *terapeutisk*.«⁵¹ Her udtrykkes projektets tidstypiske selvforståelse i kortform. »Den ekspressive idræt« vil medvirke til den personlige udvikling, den er fremdeles at opfatte som et *til-dannelsesprojekt* – vi kan således forstå den som en tidssvarende pendant til filantropismen, som også implicerede en dannelsesstækning.⁵² Som sådant er det klart, at den i sin selvforståelse ikke er ude i et sundhedsærinde (den er ikke terapi), den er bare sund (fungerer terapeutisk).⁵³

Ikke desto mindre er den ret beset en perspektivforrykket pædagogisk sundhedsidræt. Den har da også samme udspring som reaktualiseringen af sundhedsidrætten nemlig i det meningsproblem, der er fulgt i kølvandet på fornuftens og fremskridtsoptimismens krise. Forskellen er blot den, at i den traditionelle sundhedsidræt har hovedet kommandoen. Hovedet kommanderer kroppen ud at motionere, tugter den til dens eget bedste. Hovedet drager med andre ord

omsorg for kroppen. »Den ekspressive idræt« vil derimod, at kroppen skal være over-hovedet. Den virker fremdeles for et nyt regime, hvor hovedet tugtes til dets eget bedste gennem tematiseringen af tabu og grænseoverskridelse. Hvor sundhedsidrætten altså tjener kroppens sundhed, vil »den ekspressive idræt« tjene den psykiske. I begge tilfælde drager den stærkere omsorg for den svagere, og det er just i omsorgen vi finder punktet, hvor såvel sundhedsidrætten og »den ekspressive idræt« hver især spænder ben for deres forskellige projekter. For at forstå dette må vi bruge dette punkt som afsæt for den *utidige* refleksion.

Omsorg og oplevelse

Når motionisten motionerer, tager han hånd om sit eget helbred, sin egen overlevelse. Det er først og fremmest at betragte som et egensikringsprojekt, der bygger på minimal tillid til egenkroppen. Det er ikke den enkelte sundhedskampagne, der forårsager hans aktivitet, i så fald ville man se et motionsboom omkring disse, og det gør man ikke. Motionen må derfor snarere tænkes animeret af *lyden* af de mange stemmer. Det er ikke tillid til eksperterne (de siger sikkert alligevel noget andet i morgen), men snarere den uro, som deres signaler om ret levevis medfører, der driver motionisten; han løber for en sikkerheds skyld. Man kan sige, at han undervejs både drives af og løber fra sin angst. Han gør noget og får det bedre, også selvom han fornuftigvis ved, at det, han gør, ikke nytter i det lange løb. I et overlevelsesperspektiv er hans indsats altså udtryk for fornuftens ufornuft, men det betyder ikke, at den er omsonst. For i omsorgen for kroppen, der truer ham på livet, findes en *ansats* til forligelse. Det ligger ved sundhedsidrættens dobbelthed. I organiseringen eller fremmen er hensigten

at opdrage til kropsomsorg. Her er sundhedsidrætten tænkt som terapi. Men for den enkelte motionist kan motionen imidlertid slå om og blive terapeutisk, og i denne bevægelse er der en tendens til, at det forældede perspektiv automatisk udskiftes.

I dette omslag manøvrerer motionisten i meningstomheden som sin egen terapeut ved i sidste instans at sætte lid til egenfornuften; som ikke er ren ratio, men derimod et informations- eller vidensregister vævet sammen med et register af følelser og fornemmelser. I denne bevægelse *sidestilles* egenkroppen altså egenfornuften, hvorved omsorgsmotivet fortoner sig. Således kan vi tage selve den nytteorienterede sundhedsidræt som eksempel på, at kroppen kan gøre indbrud på fornuftens område.

Den motionist, man så på fortovet med topmave og splinternye kondisko parat til sin første løbetur, for nu i nærheden af de fyrrer at påbegynde forebyggelsen af den farlige alder, risikerer man senere at finde forpint på de sidste kilometer af et maratonløb synligvis uden at bryde sig en døjt om sin sundhed. Hvorfor? Fordi han har opdaget, at løbet giver ham oplevelser. Bagom hensigten kvitterer kroppen, men først i det øjeblik at omsorgen opgives. Først da kan forligelsen indtræffe, og da er der ikke længere tale om sundhedsidræt i den almindelige betydning, skønt den måske er desto mere sund. Det er da en pointe, at kritikken af sundhedsidrætten kun har brod som en kritik af omsorgen – af bestræbelsen. Og det er just i selvsamme punkt, man må ramme en pæl gennem »den ekspressive idræt«, som først og sidst vil omsorgen, hvilket den som *tidssvarende* sundhedsidræt udmønter i oplevelsesvillen.

Som sundhedsidrætten vil sundheden for overlevelsen, vil »den ekspressive idræt« det ekspressive for oplevelsen. Den insisterer på oplevelsen, men denne insisteren re-

sulterer i et kvalitativt spring. Det ekspressive er udtryk, og enhver bevægelse er udtryksfuld, men i kraft af oplevelsesviljen forsvinder fokus fra udtryksfunktionen som i stedet skal gøre indtryk. Det gælder om at *mærke* sit udtryk, man udtrykker sig derfor først og fremmest for at gøre indtryk på sig selv. »Den ekspressive idræt«, som, foruden øvelser der berører tabu og grænser, også inddrager elementer fra klassiske discipliner som dans, drama og teater – alle ekspressive aktiviteter der oven i købet kan fungere i kunstnerisk sammenhæng som kulturkritik – taber i og med denne oplevelsesvillen sin *ekspressivitet* og forvandles til ren *impressivitet*. Den fjerner simpelt hen muligheden for at indløse sit forehavende.⁵⁴ Man kan ikke opleve, hvis det er dét, man vil. For da iagttager man i stedet sin egen bestræbelse på at opleve. Dette af den simple grund at oplevelsen kommer bagefter. Man gør; og indser bagefter, at man derved havde en oplevelse.

Når den »den ekspressive idræt« kan forstås som en postmoderne sundhedsidræt, skyldes det, at den drager omsorg for oplevelsen. Da oplevelse sker gennem kroppen, betones kroppens fornuft. Som vi så ovenfor ved fortolkningen af balineserens trance, gælder det om at koble hovedet fra og give sig kroppen i vold. Som sagt kan vi ikke vide, hvad der i virkeligheden udspiller sig, men i sammenhængen skulle eksemplet tjene som argument for en mening *hinsides* vores fornuft. Tanken var, at man ved at give sig hen til den rene kropslighed, ville få oplevelser som under bevidsthedens kontrol ville være udelukket. Således skulle man gennem tab af kontrol kunne skabe sig selv. Det er vækst gennem kontakt med det ubevidste, hvilket stemmer overens med forestillingen om en længslen i »det ikke civiliserede jeg«. »Den ekspressive idræt« vil altså drage omsorg for menne-

sket ved at fjerne bevidstheden og lade kroppen sanse. Et sådant projekt kan *tænkes* i en kultur, hvor kroppen spiller *hoved*-rollen. Ved en *utidig* spørgen til kroppen bliver det imidlertid klart, at projektet er illusorisk.

Miseren ligger ved den populære tankefigur om hoved og krop som modsætningspar. Denne stilerede separation kan have nogen mening, så længe man tilkender hovedet forrang. For hovedet er viljens sæde, og derfor kan det langt hen underkende kropslige behov og tvinge til forslagelse, skønt det på længere sigt – hvilket peger på, at separationen reelt er irrealistisk – giver problemer. Vender man imidlertid om på rækkefølgen bliver det ikke bare indlysende at figuren er irreal, den bliver komplet meningsløs. Det gør den, fordi kroppen kan gøre og sanse, men ikke ville, afgøre og registrere.⁵⁵ Forestillingen, om at hvis blot den sansende krop blev frigjort, kunne den lede til selvrealisering og personlig udvikling, strandeder på, at kroppens sanser intet er uden den *subjektive* sanseregistrering.

Kroppen kan ikke drage omsorg, fordi det implicerer villen! De utallige paradokser og selvmodsigelser, man støder på i »den ekspressive idræts« teori, skyldes netop det forhold, at den vil tilsidesætte det hoved, der er *afgørende*. Den balinesiske trancedanser er et rent eksempel på problemet. Når han kan danse på de glødende kul, er det fordi, han er *ude af sig selv*. Dette fremstilles som en idealtilstand, men faktum er, at han *ude af sig selv* netop ikke er i stand til at opleve (smerten). Hvor »den ekspressive idræt« plæderer for *hengivelsen* og det totale *nærvær*, fremholder den som forbillede *opgivelsen* og det totale *fravær*.

Så vidt kan vi altså konstatere, at »den ekspressive idræt« ikke er *væsens*forskellig fra sundhedsidrætt, som den formulerer

sig op imod. Accentforskydningen er tidsbestemt, og den kan derfor betragtes som en postmodernisering af sundhedsidrætt, hvor nissen er flyttet med. For »den ekspressive idræt« er fanget i samme omsorgsproblem som sundhedsidrætt, der er til hinder for indløsning af intentionen – hvad enten det er sundhedfremme, som gør neurotisk, eller det er oplevelsesvillen, som stiller sig i vejen for oplevelsen. Vi kan ligeledes konstatere, at når Borghäll alligevel mener dette muligt, beror det på den fejlagtige antagelse, at krop sjæl-dikotomien er *real*. Men vi mangler endnu at belyse, hvorved »den ekspressive idræt« er *kvalitativt* forskellig fra den ikke *væsens*forskellige sundhedsidræt. Vi mangler med andre ord at vurdere projektets substans og finde ud af, hvad den har for sig.

Kroppens lyst, kroppens grænse

»Den ekspressive idræt« bygger på den antagelse, at kroppens lyst er et objektivt gode, som hæmmes af det normbundne hoved. Den er tilsyneladende blind for, at selvom kroppen sanser objektivt, er sanseligheden subjektiv. Denne blindhed fører til en tro på, at personen kan blive lykkelig ved (animeret af animatøren) at løsrive sig fra normerne og følge kroppens objektive lyst. Idet der er tale om et objektivt gode, bliver grænsedragningen heller ikke noget problem:

Att sätta gränser i expressiv idrott är en helt annan form av gränsdragning. Där sätts gränser inte på bekostnad av någon annan, utan endast med en själ som insats. Om man gör något man tidigare inte vågat, har man flyttat sin egen gräns, man har ökat bubblans volym, utan att behöva inkränkta på någon annans. Det väsentliga för den expressiva idrotten är inte att få deltagaren att flytta sina gränser, utan i första hand, att bli medveten om dem. Oftast är dock medvetenhet otillräcklig som förändringsredskap. Därför är själva

handlingen att överskrida gränser ett viktigt led i den personliga utvecklingen. Att bli familjär med att vandra över gränser är mer betydelsefullt än att flytta gränser.⁵⁶

Så länge det er de egne gränser, det drejer sig om, er tematiseringen uproblematisk. At overvinde sig selv kan være en betydelig oplevelse, som kan befordre den personlige vækst.⁵⁷ I den forstand er boblebilledet træffende. Grænseudvidelse på den måde krænker ikke de andres grænser. Men grænsetematikken er ikke begrænset til et spørgsmål om, hvorvidt man tør. Grænser handler også om, hvad man kan, bør og må. Dvs. grænser er også sociale. Når det derfor siges, at bevidsthed om grænserne er utilstrækkelig til at udvirke den viliede forandring, og det derfor gælder om at blive fortrolig med at overskride disse, er det et indlæg *imod* det sociale. Vi støder således på den overraskende pointe at »den ekspressive idræt« i sin grænsetematik virker for et asocialiseret fællesskab. Kun i et sådant kan det være vigtigere at vandre over grænser (som i sagens natur kun kan være de andres) end at flytte (sine egne) grænser.

Her finder vi altså forklaringen på den indledende voldtægtsøvelse: »Den ekspressive idræt«, som den praktiseres af Borghäll, dyrker det asociale fællesskab. Der er ganske givet ikke tale om nogen bevidst villen, det ligger vel allerede ved begrebets paradoksaltitet, og fremgår af citatets betoning af at overvinde sine egne grænser uden at indskrænke de andres. Men denne dyrkelse sætter sig igennem som konsekvens af kropsopfattelsen.

Resultatet: Det asociale fællesskab, afstedkommes af vrangforestillingen, at kroppens lyst er et objektivt gode, som følgelig ikke må hæmmes. For kroppen er asocial, og skulle vi ubetinget give efter for kroppens lyst, måtte vi derfor optræde aso-

cialt. Var kroppen selvstændig og dens lyst objektiv, ville det asociale fællesskab nok kunne praktiseres skønt næppe til alles tilfredshed. Den voldtagne og voldtægtsforbryderen ville ganske vist have fælles interesser, begrebet voldtægt ville måske ligefrem ophøre at eksistere, for sexlysten er givet, et hul er et hul, og en mand er en mand. Men også her ville der være en del mænd, som ikke kunne komme til for andre mænd, fordi disse ville værne hullerne for deres egen fornøjelses skyld. Skulle det asociale fællesskab, derfor praktiseres til alles tilfredshed, måtte der laves en fordelingspolitik! Dvs. der måtte etableres en social *for-ordning*.

Karikaturen skal til for at vise, at vi med Borghäll som idégrundlag for »den ekspressive idræt« er på sporet af et umuligt fællesskab a la den freudske urhorde, hvor kroppene var selvstændige, men dermed også overladt til sig selv, stik imod den demokratiske tanke som besværges igennem hele hans bog. Når Borghäll kan løbe ind i sådanne absurditeter, er det fordi det sociale ikke kan overkommes. Det sociale er selvfølgelig i en sådan grad, at man end ikke kan tænke det opløst, selv hvis man tænker dets fundament fjernet.

Det sociale og det kulturelle er givet; men givet med afkaldet på selvstændighed. Det sociale betyder, at vi er blevet uselvstændige, men samtidig at vi ikke står alene. Vilåret er, at vi står i forhold til hinanden, og dette er så selvfølgelig at det sjældent falder ind at betænke forholdets karakter og dynamik. Forholdet er afhængigt af grænsen. Hvis vi vil forholdet til hinanden, er vi nødt til at forholde os til *hinandens* grænse. Det sociale betyder, at vi må lære at respektere grænsen. Det er heri kultiveringens består. Men det er netop ikke ensbetydende med, at vi er nødt til at give køb på spontaneiteten, intuitionen og det irratio-

nelle. Tværtimod forudsætter disse »evner« respekten for den andens grænse. Intuitionen er fornemmelsen for, hvor den andens grænse går, og træder vi pludselig ved siden af og mærker, at vi har overtrådt den andens blufærdighed i vor spontaneitet, da bliver vi skamfulde.⁵⁸

Forførelsen som identifikation

Menneskets grænse er unik derved, at den er andet end den lave, men for dyr naturligvis hensigtsmæssige pissen territorium af. De mellemmenneskelige grænser er foruden sociale og kultiverende også raffinerende. De forhindrer ganske vist den hæmningsløse driftsudfoldelse, men det er netop heraf spontaneiteten, intuitionen og det irrationelle overhovedet træder frem og får realitet. Idet de sætter rammer omkring det sociale, gør de dette til mere end blot udveksling; de gør det sociale til et spil, et grænsespil, hvorved den rene drift gøres til raffineret lyst. I det grænseløse tabes lysten, et hul forbliver et hul og en hånd en hånd og om vi voldtager eller onanerer (for nu at supplere voldtægtsøvelsen med en af de øvelser *Pedagogik för förryckta* diverte- rer med) kan komme ud på et.

Det er i den forbindelse interessant, at Borghäll i sin førnævnte opfølgende artikel »Pædagogik for forrykte. Læreren som forførelser« introducerer forførelsen som en ny identifikationsfigur for sit projekt. For på den ene side handler forførelsen om at give sig lysten i vold, at give sig hen, og svarer dermed til målet for »den ekspressive idræt«, men på den anden side er forførelse kunsten at beherske *grænsespillet*. Forførelse handler med andre ord ikke om at træde hen over eller nedbryde grænser, men om at udvirke grænsens *midlertidige* ophævelse. Forførelsen er parentetisk, og med den er vi just havnet i det mystiske

uden regler og sprog eller – for at være præcis – i en situation, hvor reglerne *giver sig* undervejs, og sproget udvides og vinder ny betydning. Forførelsen indstifter en hemmelighed, og har i Baudrillards formulering »sin magt alene på betingelse af ikke at blive sagt og aldrig at være villet»⁵⁹.

Med forførelsen kunne det umiddelbart se det ud til, at »den ekspressive idræt« har fundet sin ultimative identifikationsfigur, men middelbart viser den sig tværtimod som et argument for sit eget ophør. I artiklen hedder det således at:

Forførelsen er et møde, hvor de som mødes bliver forførte – ført til et andet sted. Netop i bevægelsen ligger hemmeligheden. Undervisningen kommer derfor til at handle om oplevelse, om at leve-op. Forførelsens hjerte og mening er at miste sig selv. Det læreren forfører til, er oplevelsen af at miste sig selv. At slippe den bevidste kontrol over sig selv, så man for et øjeblik ikke ser på sig selv udefra, men er hengivet opslugt i nuet. I det øjeblik er den vurderende og censurerende skygge sluppet fri. Vi kommer ind i et frirum, men kun under forudsætning af at vi lader os forføre. Den som ikke åbner døren til forførelsen, oplever sig selv trukket over stok og sten.[...]

Stakkels den forfører som beretter om sin forførelsesteknik. Hvis den som skal forføres ved, på hvilken måde forførelsen skal finde sted, så kan hun ikke blive forført. At foregribe selve situationen er som at skyde sig selv i foden. Den lærer som omtaler forførelsen i rationel terminologi har rykket blomsten op med rod. Eleven kan ikke give sig hen, slippe refleksionen og lade sig flytte. Han bliver stående hvor han står. Kirkegård forførte med sit intellekt. I »Pædagogik for forrykte« sker forførelsen mere kropsligt. »Pædagogik for forrykte« handler om grænser – fysiske, menneskelige, mentale og sociale. Kroppen råber: »Det er i grænselandet, at du føler at du lever.«⁶⁰

Citatets indledning lyder som Baudrillard i den gale hals. Hos Baudrillard er pointen netop, at forførelsen er et spil, hvor såvel forførelsen som den forførte føres på afveje for at finde sig opslugt et tredje sted – i ikke-væren. Det er gensidig fortabelse, og i denne selvfortabelse ligger rigtignok mu-

ligheden for at opleve. I næste øjeblik hedder det imidlertid, at læreren forfører til oplevelsen af at miste sig selv. Der er altså ikke længere tale om en forførelsessituation a la Baudrillard, hvor det gælder, at forførelsen netop er ikke villet. Et rettere billede ville derfor snarere være en hypnose a la Ali Hamann, hvor der forudsættes et autoritetsforhold, under hvilket man giver sig autoriteten i vold i tillid til, at man ikke bliver »trukket over stok og sten« (hvad Hamann senere dømtes for alligevel at have forvoldt). Når dette billede synes mere dækkende, er det fordi, forførelseskunsten hos Borghäll bliver fremstillet som en teknik, og hemmeligheden som blot en *rationel* kalkulation, som man blot ikke skal *omtale* rationelt. På den måde er Borghäll til trods for sin afstandtagen fra Kierkegaards rationelle forfører selv langt fjernere fra at begribe forførelsens hemmelige væsen end Kierkegaard, hvis vi for en kort stund lytter til Baudrillards læsning af Kierkegaard:

forførelsen i *Forførerens Dagbog* [har] form af en gåde, der skal løses – den unge pige er en gåde, og for at forføre hende må man selv blive en gåde for hende: det er en *gådefuld duel*, og forførelsen er løsningen på den, *uden at dens hemmelighed bliver hævet*. Hvis hemmeligheden blev hævet, ville dens afsløring være seksualiteten. Hvis der var en løsning på denne histories gåde, måtte det være kønnet – men der er netop ingen løsning på den. Der, hvor meningen skulle være, der hvor kønnet skulle være, der hvor ordene betegner den, der hvor de andre tænker den, er der intet. Og dette hemmelighedens intet, dette forførelsens ubetegnede, ikke-significerede, cirkulerer, det løber under ordene, det løber under meningen og hurtigere end meningen: det er det, der rammer én først, før sætningerne når frem til én, imens de svinder hen. Forførelsen under diskursen, usynlig, fra tegn til tegn, hemmelig cirkulation.

Det er nøjagtig det modsatte af en psykologisk relation: at være i den andens hemmelighed, det er ikke at dele hans fantasmer eller begær, det er ikke at dele noget usagt, der kunne siges: når »det« taler, er det netop ikke forførende. Det, der henhører under den ekspressive energi, fortrængningen, det ubevidste, det

der vil tale, og hvor jeget skal være, det er alt sammen af *eksoterisk* art og modsiger hemmelighedens og forførelsens *esoteriske* form.⁶¹

Baudrillard hjælper os således til at fatte, at forførelsen er umulig i det øjeblik, man vil lade »det« (som kunne være det »ikke-civiliserede jeg«) tale. Han leder os endvidere til forståelse af den pointe, at oplevelsen ligger i hemmeligheden, og at forførelsen gør *noget* ud af intet. At forføre og blive forført er *at opleve intet*, og såfremt hemmeligheden afsløres, bliver oplevelsen som mulighed tilintetgjort. I »den ekspressive idræt« er hensigten at opleve *noget*, hvilket fremdeles er det samme som *intet at ville*.

Dette skyldes ikke mindst den ekspressive idræts tidsbestemthed. Skønt den tror sig kulturprægende, er den blot et eksempel på kulturprægningen i overensstemmelse med det post-revolutionære vilkår, at kultur ikke udvikles, men udvikler sig i og med det sociale. »Den ekspressive idræt« er således produkt af en kultur, hvor vi ikke længere – for atter at lægge øre til Baudrillard – siger:

- »Du har en sjæl, der skal frelses«, men:
- »Du har et køn, og det skal du finde ud af at bruge rigtigt«
- »Du har et ubevidst, og »det« skal tale«
- »Du har en krop, der skal nydes«
- »Du har en libido, der skal forbruges«, osv.⁶²

Skulle »den ekspressive idræt« derfor virkelig ville realisere sit idémæssige forehavende måtte den ophøre med at ville! Den måtte modvirke sig selv. Forudsætningen, for at et sådant omslag kan ske, er dog, at kropsopfattelsen korrigeres, således at Kroppen forstås som en syntese af sjæl og legeme. Dvs. at den tilkender udsagnet, om »*kroppen som är hela du*« sin fulde betydning og forsoner sig med syn-

tesen. Så kan vi for Kroppens skyld godt glemme alt om voldtægt og forførelse. I glemslen får Kroppen atter mulighed for at opleve, hvad enten det sker som aktør i en dans, som tilskuer i teatret eller som aktiv i arbejdet. Oplevelsen indtræffer i kraft af engagementet. Den engagerede *person* gør indtryk ved at lade sit engagement komme til udtryk. Ved glemslen åbnes forførelsens mulighed således påny. Men det er betinget af – ligesom oplevelsen er betinget af – at man ikke ser i retning af sig selv.

Afslutning

Nærværende inspektion af »den ekspressive idræt« har alene koncentreret opmærksomheden omkring Johan Borghälls teori. Det har den af to grunde. For det første fordi Borghäll som begrebets ophavsmand, har ført an i arbejdet på at definere feltet. For det andet fordi han i sin teoridannelse har insisteret på »den ekspressive idræt« som en *særegen* idræt alternativ til præstations- og sundhedsidrætten.

Når »den ekspressive idræt« i visse kredse har kunnet slå an som et idrættens tredje, er det ikke for dens islæt af meditative teknikker, af kropsmassage-teknikker eller for dens islæt af rytmisk gymnastik. Disse elementer falder uden videre hver for sig ind under sundhedsidrætten. Det skyldes heller ikke dens islæt af dans, drama og teater, som ordet »ekspressiv« knytter an til, og som præcist dækker, hvad disse islæt er: nemlig elementer hentet i kunsten. At »den ekspressive idræt« har fået status af noget særligt tredje skyldes derimod dens overordnede tematisering af grænser, tabu og overskridelse. Denne tematisering inddrages for at bevirke en radikalt anderledes kropserfaringsdannelse, der ikke orienterer sig funktionelt mod den mekaniske krop, men derimod drejer sig om den sanselige

krop. Det er i kraft af dette, at den ekspressive idræt tager sig særlig ud, og fokus har derfor samlet sig herom, mens de »ikke særlige« elementer er ladt ude af betragtning.

Ved nærmere eftersyn beror »den ekspressive idræts« anderledeshed imidlertid ikke på noget særegent. Den er ikke væsensforskellig fra sundhedsidrætten, også »den ekspressive idræt« drager omsorg for mennesket. Når den ikke desto mindre tager sig forskellig ud, skyldes det at den er tidstypisk, og således modsvarer skiftet fra modernitet til postmodernitet. Den følger den markante ændring af perspektivet fra overlevelse til oplevelse, der er en konsekvens af den ændrede garantstruktur. Vi har fremdeles fundet den i lige linje med den filantropiske sundhedsidræt, oven i købet implicerende en lige så markant vilje til dannelse. Når dannelsen forsøges udvirket gennem så bizarre og udannede øvelser som den indledende voldtægtsscene, beror det på falske sondringer mellem hoved og krop, mellem et civiliseret og et ikke-civiliseret jeg, hvor sagen stilles som et enten-eller.

Idet tanken om forførelsen som »pædagogisk metode« introduceres, træder inkonsistensen for alvor frem, for så vidt som forførelse netop implicerer et på en gang civiliseret og hemmeligt spil med det ikke-civiliserede. At ville aftvinge det hemmelige hemmeligheden lader sig ikke gøre, fordi der ikke er noget skjult. Det er at ville overskride en grænse, hvor forførelse er ophævelse af grænsen. Forførelsen er med andre ord afhængig af den blufærdighed, som »den ekspressive idræts« forførelse har til hensigt at udrydde. »Den ekspressive idræt« kommer i sin iver for skade at sætte spillet ud af spillet.

Det kan således konstateres, at *hensigten* i »den ekspressive idræt« om at forføre til engagement, nærvær, involvering, hengi-

venhed, m.m. er af afgørende betydning for den menneskelige meningsskaben, men at den i kraft af *bestræbelsen* mislykkes. Den

strander på sin vilje til at lære os det, der ikke kan læres.

Noter

1. Friedrich Nietzsche: *Afgudernes ragnarok eller hvordan man filosoferer med hammeren*, Kbh. 1993, s. 76.
2. Verner Møller: »Den kulturgenererende leg og idrættens trefoldighed – undersøgelse af legen i (idræts)kulturen« in: red. Jørn Hansen m. fl.: *Turneringer, lege og fester – idræt er mere end gymnastik og sport. Idræthistorisk Årbog 1991*, Odense 1991.
3. I sin artikel »Bevægelseslege« (in: *ibid.*) har Søren Damkjær gjort dette (længe kendte) forhold lysende klart. Sammesteds giver han endvidere et stimulerende eksempel på, hvad bevægelseskommunikation – der var det navn Borghäll anvendte på det ekspressive aktivitetsområde før han introducerede begrebet »Ekspressiv idræt« – i virkeligheden er: Nemlig en kommunikation mellem egenkroppen og andenkroppen. Damkjærs eksempel glimrer ikke mindst ved at være hentet i sporten i konfrontationen ved en straffesparkssituation i fodbold, hvor målmanden prøver at aflæse skyttens kropssprog og spilleren med finter prøver at »jamme« kommunikationen.
4. Autenticitetsforestillingen som katalysator for ønsket om en ny bevægelseskultur, har jeg ligeledes berørt i Møller 1991 op. cit..... I sin kritik af den ekspressive idræt er Niels Kayser Nielsen imidlertid den, der har foretaget den grundigste fremlæsning af dette svar. Se f.eks. »Kroppens tale og tavshed« in: Niels Kayser Nielsen: *Stil & Ballade – modstridende tendenser og paradokser i 1980'ernes kropskultur* Odense 1994, hvor han fører en diskussion mod især to af den ekspressive idræts fortalere Johan Borghäll og Lone Toft Simonsen.
5. Især i sin indledning til bogen *Pedagogik för förryckta. Om den expressiva idrotten*, Örebro 1989, demonstrerer Johan Borghäll sin kærlighed til den autentiske østerlandske naturkultur, hvor han sidder i sit hus med kun to vægge (er således både uden og inde) og skammer sig over at skrive sin bog på computer, idet han ved: »Naturligtvis [!] borde jeg ha skrivit boken på den breda havsstranden med en bambukäpp« s. 9.
6. Borghäll: »Pædagogik for forrykte« Læreren som forfører« i *Focus Idræt 2*, 1993, s. 58.
7. Til trods for Thomas Ziehes analyser af ungdommens ændrede syn på og omgang med lærerautoriteter. Det er en pointe hos Ziehe, at autoriteten blot har forskubbet sig fra at være knyttet direkte til lærerautoriteten nu i stedet er knyttet til institutionen, som læreren er repræsentant for. Det er altså ikke lærerens, så meget som det er institutionens autoritet eleverne står overfor. se Thomas Ziehe: *Ambivalenser og mangfoldighed* Kbh. 1989.
8. De Borghäll op. cit. s. 72.
9. unvor Digerfeldt: *Utvecklingspsykologiska och estetiska aspekter på danslek*, Stockholm 1990, s. 28.
10. De Borghäll 1989, op. cit. s. 75.
11. Borghäll: 1993, op. cit..
12. *Kritik af den kyniske fornuft*, Kbh. 1989 viser Peter Sloterdijk, hvor langt man kan medtænke Diogenes i vor tid. Det er nærliggende at misforstå Sloterdijk derhen, at han plæderer for det »diogeniske«. Når Diogenes gøres til helten i Sloterdijks værk, er det imidlertid som modvægt til den fornuftens kynisme, som har rod tilbage i Platons idealistiske forestilling om ideerne som den egentlige substans. Diogenes insisterer på legemlighedsens ret, og det er denne ret, Sloterdijk mener det vigtigt at hæfte sig ved i en tid, hvor fornuften er blevet kynisk. Sloterdijk er med andre ord interesseret i at udligne de to kynismeformer for at genfinde besindelsen. For øvrigt støder forestillingen om at Sloterdijk blot vil den lave, ugidelige kropslighed mod den kendsgerning, at bogen (i den oprindelige tyske udgave over 1000 sider) overhovedet er blevet skrevet.
13. Borghäll 1993, op. cit.
14. Per Fibæk Laursen har kritiseret den ekspressive idræt i artiklen: »Modernisering af den danske

- idrætsdidaktik« in: Søren Riiskær red.: *Centring* 26, Slagelse 1993. Et i denne sammenhæng interessant aspekt ved kritikken er, at den netop fanger Borghälls aversion mod som indledning til en undervisningslektion at gøre rede for, hvad der skal ske, og hvad målet med undervisningen er, fordi den derved håndgribeliggøres og reduceres til noget teknisk. Men det er jo netop samtidig at gøre insekten synligt. En anden nok så vigtig pointe i forhold til nærværende er ligeledes hans påvisning af, at Borghäll ikke argumenterer for sit system (det ville nemlig være rigtigt og risikere at fastlåse underviseren, hvilket er imod ånden i den ekspressive idræt), men i stedet appellerer til underviserens personlighed – som gerne skulle finde i tråd med Borghälls – hvorfor han kan konstatere, at Borghälls bog »er netop kun for trossfæller« (s. 96).
15. Borghäll 1993 op. cit. s. 59.
16. bid. s. 58.
17. Niels Kayser Nielsen har påpeget implikationer af en sådan opfattelse og vist, hvordan denne sætter sig igennem også i skriveprocessen, hvor Borghäll fremstiller sig selv på samme tid som både voyeur til og udfører af egenpræstationen. »Det är min kropp som gör det, inte jag.« Kayser Nielsen op. cit. s. 96f.
18. Freud er ikke denne artikels tema og den følgende korte fremstilling af hans personlighedsmodel (som i hovedsagen bygger på »Jeg'et og det'et« in: Sigmund Freud *Metapsykologi* bd. 2 Kbh. 1983, s. 153ff., og på *Kulturens byrde* Kbh. 1987) er blot et forsøg på at servere Freuds tredeling som skemad. For en nuanceret fremstilling af Freuds tænkning henvises til Ole Andkjær Olsen & Simo Køppes *Freuds psykoanalyse* Kbh. 1981.
19. Hos Edgar Morin kan man i *Det glemte mønster: Den menneskelige natur* (Kbh. 1974) finde en stærk argumentation mod muligheden af at separere det kulturelle og det sociale. Heri gør han sig samtidig til talsmand for det synspunkt, at hominiseringprocessen er betinget af social og kulturel udvikling. Det er netop i kraft af denne udvikling, at forformen til homo sapiens, svag og forsvarsløs som den har været, har kunnet overleve. Ifølge Morins tankegang vil en bestræbelse henimod afcivilisering fremdeles være at anlægge vejen til selvud-slettelse. Truet som mennesket er af økologiske katastrofer ser Morin derfor snarere løsningen i en forsoning af det naturlige og det kulturelle.
20. Sigmund Freud *Kulturens byrde*, Kbh. 1987, s. 31.
21. bid.
22. bid.
23. bid. s. 57.
24. bid. s. 40.
25. Jean Jacques Rousseau: *Emile eller om opdragelse*, Kbh. 1962 bd. 1, s. 13.
26. Edgar Morin: *Metoden: Kendskabet til kundskaben – en erkendelsens antropologi*, Århus 1990 s. 136f.
27. Dette forårsager et alvorligt metodeproblem for antropologien, hvilket for alvor kom for en dag med Margaret Meads berømte eller berygtede værk *Coming of Age in Samoa*. I sin undersøgelse fik hun på grund af Samoa-folkenes imødekommenhed den historie om deres ubekymrede og i alle henseender frie liv, hun ønskede at høre, i stedet for indsigt i det strengt puritanske og seksuelt undertrykte liv, de levede. Således beskriver Derek Freeman i en tilbagevisning af Meads fremstilling af Samoa som et paradys for fri kærlighed mellem unge, hvorledes dyden dyrkes med de særligt udvalgte jomfruer de såkaldte »taupous«, som var stammens stolthed. Disse måtte ved indgåelse af ægteskab afsløre deres ubesmittethed ved en offentlig ceremoni, og hvis den afgørende blødning da udeblev; var det en stor skam, som undertiden betød at familiemedlemmer på stedet slog pigen ihjel. Dette blev af Mead betragtet som et kuriøst vedhæng til den generelle promiskuitet på Samoa, men det tilbagevises af Freeman se: *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* Cambridge, Massachusetts, London 1983, s. 226 ff. Hos Jean-François Lyotard findes synspunktet radikaliseret, idet det hedder: at for at man kan undersøge et primitivt samfund, må det allerede være en smule fordærvet. *Viden og der postmoderne samfund* Århus 1982, note 96, s. 55.
28. e Borghäll 1989 op. cit. s. 17.
29. jvf. ibid.
30. Dette aspekt har jeg været inde på i artiklen »Idrætten undre postmoderitetens synsvinkel - tilløb til en (fritids)kulturanalyse« in: Jørn Hansen & Else Trangbæk red.: *Livsrum, myter og praktikker – idræthistorie, kulturanalyse og kulturteori*, Odense 1993, hvor jeg trækker på gængse forestillinger. Artiklen er kaldt et tilløb, fordi anliggendet var at foretage en foreløbig sondering af idrættens felt og ikke at foretage nogen egentlig analyse. Det ville i det hele taget være halsløs gerning at give sig i kast med en kulturanalyse, der tog sigte på hele idrætskulturen. Kulturanalysen må altid begrænse sin ambition og koncentrere fokus på enkeltfænomenet (se f.eks. Christian Jantzen & Verner Møller »Tryghed, Lighed og Broderskab« in: *Kultur og Klasse* nr. 74). Derfor må de gængse forestillinger og *alment* (aner)kendte teorier forla-

des, når kulturanalysen – i sit væsen *specifik* og udogmatisk – påbegyndes.

31. Se Christian Jantzen »Kulturanalysens (u)mulighed« in: Kultur & Klasse nr. 71 Kbh. 1992. Det er Jantzens pointe, at i og med at kulturens garant forsvinder, bliver kulturen sin egen garant. Der er ikke længere nogen givethed. Kulturens grund er dermed borte, hvilket betyder, at kulturen ikke mere er noget bestemt, men til gengæld kan påberåbes alt. I Jantzens formulering: »Kultur konnoterer alt, men denoterer intet« (s. 118). Ærindet her er imidlertid ikke at bidrage til uddybning af den jantzenske pointe, at kulturen er blevet sin egen garant. Det er derimod reaktionen på denne misere, jeg er på sporet af her.
32. Det rejser naturligvis en række problemer at anvende begreber som primitivitet og førkulturelt. Af frygt for etnocentrisme er primitivt blevet et fyord. I sin etymologiske betydning er det ikke desto mindre ganske præcist, for så vidt som det er uddelt af det latinske *primus*, der betyder den forreste eller den første. Når jeg taler om primitive samfund, taler jeg fremdeles om de første samfund. Disse samfund opfatter vi vanligvis som kulturer, som det fremgår af den i tidligere antropologi anvendte betegnelse »primitive kulturer«. Når jeg her tillader mig at anvende betegnelsen »førkulturel«, er det et forsøg på at skelne mellem skriftløse samfund, der næsten udelukkende tænker konkret, og kulturer der har udviklet evnen til at tænke abstrakt.
33. Det var som sagt stadig Gud som garant Rousseau gjorde gældende. Men i overensstemmelse med det epokale skift ikke begrundet i sin egen selvfølgelighed, men derimod i fornuftens. At fornuften nu spiller første violin, træder frem, da spørgsmålet melder sig, i hvilken religion Emile skal opdrages: »Svaret er ligetil, forekommer det mig. Vi skal ikke søge ham optaget i hverken denne eller hin religion, men vi skal sætte ham i stand til at vælge den som hans fornuft efter grundig overvejelse fører ham til.« Rousseau: op. cit. bd. 2, s. 140.
34. Det er således sigende at Descartes som det første led i genopbygningen, efter at have draget alt i tvivl og er kommet til sin egen tænkning som eneste sikre grund, genfremsætter det ontologiske gudsbevis.
35. Dette findes tematiseret i en række attenhundredtals-romaner, i scener hvor præsten tilkaldes efter at lægen har tilset og opgivet patienten. I J. P. Jacobsens naturalistiske roman *Niels Lyhne* sættes sagen på spidsen, da hovedpersonen afslutningsvis afviser sin nihilistiske lægevens forslag om at hente en præst, hvorefter det lapidarisk konstateres :»Og endelig døde han da Døden, den vanskelige Død«.
36. Jvf. Philippe Aries: *Dødens historie i vesten*. Århus 1986. Aries hæfter sig ved at døden, der er flyttet fra hjemmet til hospitalet af hensyn til de derværende behandlingsmuligheder er blevet så skræmmende og tabuiseret, at den gode patient selv her af hensyn til lægerne og de øvrige ansatte må spille rollen »som den døende, der foregiver, at han ikke skal dø.« s. 201. At døden er blevet et sådant tabu betyder samtidig, at den medicinske fornuft har vanskeligt ved at acceptere når folk ikke behandles men i stedet vil død en naturlig død. Aries nævner et gribende eksempel, hvor en jesuitermunk i 1973, ramt af leukæmi, og fuldt ud bevidst om sin tilstand samarbejde med personalet på det hospital han var indlagt på, mens han roligt og afklaret så døden nærme sig. Han havde aftalt med professoren, at der ikke skulle sættes nogen større behandling igang. Da hans situation blev kritisk, blev han alligevel ført til oplivning på et andet hospital og endte fuldstændig umyndiggjort, fikseret og tilsluttet et utal af apparater, hvor han fortvivlet kunne konstatere: »Man berøver mig min død«, s. 191.
37. Dette kommer tydeligst til syne inden for transplantationsområdet. På en række andre områder ses en lignende tvetydighed som f.eks. ved behandling for barnløshed, behandling af kosmetisk art for ikke at tale om de genteknologiske muligheder er omfattet af en tilsvarende tvetydighed.
38. Denne fremstilling har i det store hele koncentreret sig om Gud og Fornuften. Reaktionen på den Fornuften opløsning i en række små fornufter og det deraf opståede garantproblem, har været en række forsøg fra sådanne på at etablere sig som ny universel garant f.eks. Racen, Nationen, Partiet Ideologien. Disse »store fortællinger« er imidlertid strandet på, at det ikke længere lader sig gøre at finde deres legitimering. Jvf. Jean-François Lyotard: *Viden og det postmoderne samfund*, Århus 1982.
39. Opløstringen af interessen for hhv. eksistentia-lismen (som ses af de mange ny- og genudgivelser af eksistentia-listiske klassikere) og for etikken peger herpå. Et af de mest markante forsøg på fremadrettet etisk tænkning er Lars-Henrik Schmidt: *Libertinerens natur – Sade som anledning* Århus 1994, der er et forsøg på at etablere en anderledes etik end den kristne, hvor udgangspunktet tages i *den anden*.

40. Niels Kayser Nielsen har fundet et særdeles illustrativt eksempel på dette hos Lone Toft Simonson, der, på samme måde som den intellektuelle kan kokettere med sit bøvvl, når der skal slås et søm i, gør en dyd ud af sine skrivevanskeligheder. Jeg citerer efter Kayser Nielsen op. cit. s. 94: Har svært ved at rumme mine tanker, føler dem som et kaotisk pres indefra, som et urimeligt krav om orden og struktur. Der er noget galt, det må kunne gøres på en anden måde, tænker jeg og kontakter mit åndedræt. Men det er genstridigt, alt for overfladisk, alt for uroligt, her er ikke umiddelbart nogen ro at hente. Men jeg er tålmodig, og langsomt lykkes det at få kontakt, med åndedrættet, med kroppen. Følelsen af tyngde i hara og omkring rygøjlen aflaster det stakkels hoved, og jeg forsøger at skabe forbindelse mellem de to. Tyve minutter senere stopper jeg kanaliseringen og går i gang med at skrive – denne gang lidt mindre offer for mit mentale kaos, lidt mere spontan og med *noget, der ligner lyst* til at give mig hen til skriveprocessen.
41. Jvf. Lars-Henrik Schmidt: *Det sociale selv. Invitation til socialanalytik* Århus 1993. Dog træder begrebet det post-revolutionære hos Schmidt i stedet for begrebet det postmoderne.
42. Dette er en allusion til Herman Hesses roman *Steppeulven*, Kbh. 1972 (opr. 1955) hvor protagonisten finder en indskrift som gør ham nysgerrig: »I nat kl. fire på det magiske teater. Kun for forrykte – Adgangen koster forstanden[...]«, s. 158. Borghäll gör dog ikke nærmere rede for, hvori han finder sig beslægtet med Hesse. På romanens grå sider »Kun for forrykte« tematiseres neurosen som et forsoningsproblem mellem det dyriske og det menneskelige i mennesket, og denne tematik ligger så vidt jeg kan se et stykke fra Borghälls.
43. Dette har jeg behandlet sammen med Christian Jantzen i artiklen »Marginaloplevelser og tærskelværdier. Til installering af begrebet vanvidsidræt« in red. Verner Møller, Jørgen Povlsen & Kurt Lüders. *Hooked – Om vanvid og æstetik i sport og kropskultur*, Odense 1994.
44. I forbindelse med en spørgen til garanten abonnerer jeg på det socialanalytiske begreb *utidig*, som også rammer, hvad der er kulturanalysens bestræbelse, nemlig begribelse af samtiden. Begrebet karakteriserer distancen i samtiden *til* samtiden. Se Lars-Henrik Schmidt 1993, op. cit. s. 26.
45. Borghäll 1993, op. cit. s. 58.
46. Borghäll 1989, op. cit. s. 37.
47. Kunne man det ville der jo være tale om en årsag til garanten. Dvs. der ville være en garant over garanten, der garanterede den, og det måtte så være den sande garant – *ursagen*.
48. *ibid.* s. 40.
49. Borghäll 1989, op. cit. s. 39.
50. *ibid.* s. 19.
51. *ibid.* s. 98.
52. Hos Michel Foucault kan man læse, hvordan den filantropiske bevægelse bidrog til italesættelse af kønnet. Filantropierne gav seksualoplysningen stor prioritet. Elevernes viden blev da på foranledning af Basedow stillet til skue for hovedparten af Tysklands notabiliteter. I overværelse af disse blev eleverne på Philantropinum stillet spørgsmål om forplantning og deslige, som de besvarede sagligt uden rødmen eller blusel. Det er da Foucaults pointe, at denne viden om og italesættelse af det seksuelle var en vej til at beherske det. Det seksuelle blev tæmmet. Anlægges denne optik på »den ekspressive idræt« vil man kunne se den som en tæmning af kroppen: Vi kan røre ved hinanden, vi kan massere hinanden, vi kan ånde på hinanden, og vi kan være nøgne sammen. I afsløringen er kroppens farlighed forduftet, dens mystik er taget bort. Således bliver »ekspressiv idræt« at forstå som en forlængelse af det filantropinske projekt, hvor vi går ind i det mystiske og afmystificerer det. Det er oplevelsesviljens misere.
53. Forskydningen går altså fra klassisk dannelse til (post)moderne tildannelse. Dannelsesrejsen, der tjente erfaringsdannelsen, er blevet afløst af turismens oplevelsesrejse, hvor det gælder om at få set sig omkring og prøve sig selv af. Det er tidstypisk at mange unge efter gymnasiet lige skal en tur rundt om jorden inden de fortsætter deres videregående uddannelse, og sommerferiens interrail har momenter af det samme. Det gælder om at opleve noget og få prøvet sig selv af, mere end det gælder om at erfare livet gennem dets prøvelser.
54. Den her berørte problematik har Niels Kayser Nielsen givet en indsigtfuld behandling i artiklen »Det dunkle øjeblik og selvet – om idræt i tid og rum« in: red. Verner Møller m.fl.: op. cit.
55. Den banalitet vi her har fat i er, at kroppen ikke kan tænkes uden hoved, mens det bedre går at tænke hovedet (som sjæl, bevidsthed ånd eller for den sags skyld som hjerne) uden kroppen. Dette manifesterer sig f.eks. i reinkarnationstænkningen, og medicinsk forskning spekulerer også heri. F.eks. skriver CB Olson i en artikel med den megetsigende titel : »A possible cure for death« in *Med-Hypotheses* 1988, 26(1) s.77ff., at kemisk preservation af hjernen måske i en fjern fremtid vil kunne forhindre døden. Argumentet er, at menneskelivet

er bundet til bevidstheden, og ved at præservere hjernen umiddelbart efter de vitale organers ophør skulle man kunne bevare hjernens neuronale konfiguration og molekylære struktur. Således skulle der være sandsynlighed for at den kemopræservede hjerne skulle indeholde de nødvendige informationer til at fremstille en »hjernemaskine«, hvorved det – eftersom identiteten snarere er defineret af, hvad hjerne gør, end hvordan den gør det eller hvad den gør det med – skulle kunne lade sig gøre at vække den døde til live i maskinform som en slags robot.

56. Borghäll 1989 op. cit. s. 98.

57. Grænsens og selvovervindelsens tematik har jeg ligeledes sammen med Christian Jantzen behandlet in red. Verner Møller m. fl.: op. cit., s. 197ff.

58. Dette er beskrevet af K. E. Løgstrup som siger at: »Blufærdigheden er [...] en bevarende magt, og

hvad den vil bevare er den menneskelige tilværelses enhed som betingelse for individets frihed og spontaneitet, men som er en så skrøbelig enhed, at den kun kan bevares, om blottelser hindres.« Og han siger videre med Hans Lipps: Hvad der overfalder et menneske og får det til at rødme er skamfølelsen og ikke blufærdigheden, som netop – i skamfølelsen – ikke har bevaret en over for det, som man skammer sig over. Blufærdigheden melder sig kun i vise måder, som mennesket forholder sig på, den skyder sig op i visse tilfælde af forlegenhed.« K. E. Løgstrup: *Kunst og Etik*, Kbh. 1966, s 60ff.

59. Jean Baudrillard: *Forførelse*, Århus 1985, s. 84.

60. Borghäll 1993, op. cit. s. 59.

61. Jean Baudrillard: *ibid.* s. 85.

62. *ibid.* s. 44.

