



BUKS – Tidsskrift for Børne- og Ungdomskultur

Nr. 62 2018 • Årgang 35 • ISSN 0907-6581 • ISBN 978-87-999363-1-1 • www.buks.dk

Carsten Jessen

Legen som fænomen og forskningsoptik – et essay om fortolkning og teori

Resumé

Empirisk observation indebærer altid fortolkning og er aldrig neutral. Når vi observerer andre menneskers handlinger, må vi nødvendigvis trække på bevidste eller tavse antagelser om menneskers motiver. Vi må bruge det, H.G. Gadamer kalder vores »forforståelser« og »for-domme«. Videnskabelige teorier er særlige fortolkninger, der bør have som mål at gøre grundantagelser synlige og bevidste, og videnskabelige diskussioner bør konstant kritisk analysere herskende teorier for skjulte antagelser. Med legen som genstand og med C. Geertz som primært eksempel diskuterer artiklen teorier om leg og fremsætter en teori om leg som handlinger, vi mennesker udfører for at skabe en virkelighedssfære, hvori vi frit kan skabe stemninger.

Nøgleord

leg; legeteori; dyb leg; observation; fortolkning; videnskabsteori; tavs viden; Geertz; Gadamer

Vi bærer altid tavse teorier om verden med os.

I videnskab er vi forpligtet til at få dem til at tale højt og tydeligt.

Det er et vilkår for observationer af menneskelig adfærd, at observatøren altid iagttager fra en position udefra, og det indebærer, at man må fortolke, hvilket grundlæggende betyder at tilskrive det iagttagede fænomen mening. Det er der ikke noget særligt videnskabeligt i, for i vores daglig omgang med verden og hinanden fortolker vi hele tiden. Mennesker har en formidabel evne til ubevidst at skabe mening i det, vi oplever. Det er en nødvendig forudsætning for vores daglige liv og ikke mindst vores samliv med hinanden, men det er også et tveægget sværd, for på den ene side fortolker vi ofte for hurtigt og forkert. På den anden side kan vi ikke spekulere over motiverne for enhver handling eller diskutere enhver mulig betydning i de ord, vi hører. En sådan attitude har sin egen diagnose: Paranoia.

Vi må i det daglige stole på vores automatiske, intuitive fortolkninger. I den videnskabelige observation derimod forholder det sig modsat. Her bør alt være til diskussion, og her er vores evner til hurtige fortolkninger et grundlæggende problem, som er vanskeligt at takle, fordi vi ikke uden videre med vores vilje kan nulstille og neutralisere vores fortolkninger. I en videnskabelig kontekst må vi derfor bruge særlige metoder for at bryde med vores umiddelbare tolkninger af omverden, og skabe viden, der overskrider de umiddelbare fortolkninger.

Videnskabsteorier beskæftiger sig med den problemstilling og forsøger at definere, hvordan vi opnår videnskabelig valid viden. Men selv her slipper vi ikke uden om et fortolkningsapparat. Forskellige videnskabsteorier hviler på forskellige forståelser, både af hvad verden er, og hvordan vi kan erkende den. I filosofisk sprogbrug skelner man mellem ontologi, som beskæftiger sig med det, der eksisterer, og epistemologi, som handler om, hvordan vi kan få adgang til dette eksisterende. Videnskabsteoriernes alternative antagelser på de to områder har betydning for, hvad formålet er med at observere, hvordan observationer bør udføres, og hvilken status observatøren og dennes udsagn har. Teorier, der hviler på den filosofiske tænkning, der går under betegnelsen »realisme«, antager, at der findes en virkelighed uafhængig af vores erkendelse. For sådanne teorier er vores fortolkningsapparat noget, der skal overvindes med de videnskabelige metoder. Vi skal se igennem vores filter af fortolkninger og forstå, hvordan fænomenerne i vores omverden i virkeligheden er »i sig selv«. Det er afsættet for bl.a. positivismen, hvor teorien er, at vi skal og kan nå frem til sand viden og forståelse ved at erkende en objektiv verden. Ifølge positivismen er det nok vanskeligt, men i princippet muligt med de rette metoder.

Overfor realismen står »idealisme«, som antager, at virkeligheden er en mental konstruktion. Her antager man ikke, at det er muligt at nå frem til en sand erkendelse af en verden, der er uafhængig af vores fortolkninger. Derfor er det principielt umuligt at svare på, om der findes en objektiv verden uden for os, og selve spørgsmålet er egentlig irrelevant. Hvis denne verden eksisterer, vil vi nemlig aldrig få adgang til den uden om vores fortolkningsapparat. Vi er for det første biologiske væsner, og vi kan kun erkende verden gennem den måde, vores krop og hjerne nu engang er bygget på. For det andet er vi kulturelle væsner, og det indebærer, at vores fortolkningsapparat formes af vores omgivelser, når vi socialiseres ind i den kultur, vi vokser op i. I lidt forskellige udgaver findes denne grundantagelse i videnskabsteorier som bl.a. hermeneutik, konstruktivisme og socialkonstruktivisme, trods deres mange forskelle og nuancer.

Teoriens betydning

Dette essay indskriver sig i den sidstnævnte videnskabelige tradition, og mit formål er at forsøge at vise, at teoretiske antagelser altid vil være styrende for empiriske observationer, men de er ofte implicite og »tavse«. Konsekvensen heraf er, at observationer altid bør rumme et element af teori og, ikke mindst, altid må forsøge at diskutere teori(er) i dialog med empirien. Det betyder ikke, at observationer altid skal begynde med et bestemt og bevidst teoretisk udgangspunkt, for den bedste grund til at begynde en bevidst observationsproces er slet og ret nysgerrighed og undren, som jo dækker over at der er noget, vi ikke umiddelbart kan forstå og indpasse i vores normale fortolkningsapparat. Det betyder dog heller ikke, at der er noget forkert i at efterprøve en teori ved lade den møde empiri. Formålet bør så være netop at vurdere og diskutere teorien. I en akademisk læreproces kan det være en nødvendig øvelse i at nå ud over den uundgåelige tendens, vi alle har til konstant at få øje på eksempler, der bekræfter en ny teori, vi netop har tilegnet os. Et klassisk eksempel er, når læsningen af Freud fører til, at man ser alt muligt som seksuelle symboler. Som Freud selv har sagt engang, så er en cigar ind i mellem bare en cigar, som man(d) ryger for at nyde virkningen. Som vi skal se senere åbner den synsvinkel for en lidt anden forståelse af menneskers lyst.

For-domme og forventningshorisonter

Den tyske filosof og hermeneutiker Hans-Georg Gadamer siger, at forståelse er selve vores måde at være på som mennesker (Gadamer 2007). Vi er så at sige vores fortolkninger i den forstand, at vores iagttagelser altid er farvet af erfaringer og viden, bevidst eller ubevidst. Vores fortolkninger danner vores forventninger til, hvordan vores omverden er. Vi kan ikke undslippe disse forventninger, som Gadamer kalder vores »for-forståelser« eller »for-domme«.

Alt, hvad vi ser, har altid referencer og kontekst, så vi aldrig bare ser »noget«, men altid noget bestemt. Sociologen og fænomenologen Alfred Schutz, der er en central inspirationskilde til socialkonstruktivismen, siger det på en lidt anden, men helt grundlæggende måde: Vi er til stede i en fælles, intersubjektiv, kulturel verden (Schutz, 2005), som former vores verden, og selv om verdens kendsgerninger til en begyndelse blot er kendsgerninger, er de altid allerede bevidst eller ubevidst udvalgt af bevidstheden, og dermed er de allerede fortolkede.

Vi kan med andre ord aldrig møde verden forudsætningsløst og objektivt. Det er banalt, men betydningsfuldt, og det kan vi nemt erkende: Prøv at se en hest for dig for eksempel. Prøv så at beskrive den. Måske kan vi blive enige om, at den er et dyr, men allerede her har vi indskrevet den i en for-forståelse og fortolket den som noget, der er forskelligt fra andre fænomener som mennesker, andre dyr og ikke-levende objekter. Vores for-forståelser danner det, Gadamer kalder vores »forventningshorisont«, som er i spil på mange forskellige niveauer – hos individer, i kulturer og selv i videnskabelige teorier. Der er gode chancer for, at din forestilling om en hest er ganske anderledes end den, jeg har, som igen er ganske anderledes end den fortolkning, hesten får, når den defineres i et videnskabeligt biologisk system med stringente begreber og definitioner. Forestillingerne er forskellige, men hver for sig sande fortolkninger. For mig er hesten et stort, uberegneligt og dermed farligt dyr, som jeg helst holder mig på god afstand af. Min erfaring med heste er nemlig ret begrænset. For min far var det anderledes. Han voksede op med heste, og han havde, fra den spæde barndom på en bondegård, styret hestespand og plov i mange år og betragtede dem som godmodige

arbejdsdyr – og lidt til. Det var et ganske anderledes syn på heste end den, man møder hos yngre generationer af hesteinteresserede piger, for hvem de nærmest kan være et kæledyr. Mens min far ikke gik af vejen for at spise en hestebøf, er tanken om at spise hest selvsagt umulig for én, der betragter hesten som et kæledyr. Det er lige så slemt som tanken om at spise en hund, der som bekendt er en delikatesse nogle steder i verden. I 1970 slagtede den danske kunstner Bjørn Nørgaard en hest på en mark i Nordsjælland som et kunstværk med en indforstået henvisning til kunstinstitutionernes traditioner. Det siger næsten sig selv, at min far, på linje med mange andre dengang, ikke fattede, hvad det handlede om, og da slet ikke, at det skulle være kunst. Værket er i dag udstillet fast på Statens Museum for Kunst (SMK) og kan stadig vække forargelse. Værket provokerer folk og er et godt eksempel på, hvordan kunst ofte arbejder bevidst med at bryde betragternes forventningshorisonter. Vi møder ikke kun verden med vores erfaringer og viden, men i høj grad også med vores følelser, der fungerer som en central del af vores tavse fortolkninger af vores oplevelser. Vi reagerer ofte umiddelbart ud fra vores for-forståelser og forventninger, som vi kun delvist er bevidste om, at vi har. Vi mærker verden gennem vores fortolkningsapparat, og vi skaber verden, idet vi fortolker den.

Videnskaber er ikke fri for for-forståelser, og teorier skaber også verden, idet de lægger en bestemt optik, baseret på forventningshorisonter. Videnskabssociologen Thomas Kuhn (Kuhn 1996) provokerede i begyndelsen af 1960'erne den naturvidenskabelige verden med en påstand om, at alle videnskabelige teorier er sociale konstruktioner, som hviler på vedtagne grundantagelser, såkaldte »paradigmer«, i de forskellige videnskabelige fællesskaber. Han demonstrerede, at sådanne fællesskaber fungerer efter sociale regler, hvor nye opdagelser og tanker har lige så vanskeligt ved at blive anerkendte som i alle andre sociale grupperinger, hvis de modsiger de anerkendte grundantagelser. Derfor udvikler videnskaben sig gennem revolutioner, der i højere grad er sociale end videnskabelige. Ifølge Kuhns analyser ændrer videnskabernes teorier sig som regel først, når ældre videnskabsfolk, der har deres status bundet i gamle teoretiske grundantagelser og sandheder, erstattes af nye generationer med nye teorier.

Man kan ikke afskrive naturvidenskaben som en samling tilfældigheder, eller hævde at sandheden er relativ, så alt gælder. Det er jo tydeligt nok ikke tilfældet. Men Kuhns teori om paradigmer understreger, at teorier altid er foreløbige fortolkninger og sandheder, der kan forandre sig. Anerkendelsen af det faktum, er måske det vigtigste i skridt i moderne videnskab, fordi det rummer erkendelsen af, at man kan tage fejl, modsat hvad der er tilfældet i religioner. Sådan ser den israelske historiker Yuval Noah Harari (2017) i det mindste på det.

Et dialogisk møde

Når det handler om at observere menneskelig adfærd, er sandheden heller ikke relativ. Den er bare af en anden art, for målet er ikke at finde en objektiv sandhed eller at konstatere, hvad der er rigtigt, forkert, godt eller skidt ud fra en fastlagt målestok, for en sådan findes i sagens natur kun som en social konstruktion. Vi observerer heller ikke for at få bekræftet vores egen subjektive sandhed, dvs. hvad vi selv synes, føler, fornemmer eller forestiller os. Vi skal ud over vores umiddelbare reaktioner og for-forståelser i forsøget på at forstå, hvad sandhed og mening er for de observerede. Det er i virkeligheden lidt af et kunststykke, der kun giver mening, hvis der for det første er en forskel mellem den, der observerer, og de, der observeres,

dvs. hvis vi erkender, at vi observerer »udefra«. Uden en forskel, vil der ikke komme ny viden. For det andet skal vi være i stand til rent faktisk at opnå en indsigt i de observeredes livsverden ved at undslippe vores eget fortolkningsapparat. Ifølge Gadamer (Gadamer 2007) kan vi det i mødet med »det andet« og de andre, med det, der netop er anderledes. I det møde er vores for-forståelser ikke suspenderet, for det kan vi ikke, men vi har evnen til at forstå »det andet« med afsæt i vores egne for-forståelser. Derfor er observationer og fortolkninger et dialogisk møde. Også det er i realiteten banalt, for vi gør det konstant i vores dagligdag, om end med skiftende held. Vi kender det som forundring og forstyrrelser af vores forventninger, når noget ikke passer til vores vante forestillinger.

Når det er et kunststykke at forstå, skyldes det, at vi ikke simpelthen kan spørge dem, vi observerer, og forvente at få et brugbart svar. Vi kan selvfølgelig bruge interview, som er en velkendt metode, når man vil afdække folks livsverden (Kvale og Brinkman 2009), men også her må vi fortolke for at få meningen frem. Når vores informanter – børn eller voksne – skaber mening i det levede liv, sker det i vid udstrækning ubevidst, og de handler og reagerer på baggrund af »tavse« erfaringer, sociale regler, lyster og viden. »*Vi ved mere, end vi kan sige*«, lyder et citat fra Michael Polanyi (Polanyi 1966, p. 49), der i 1958 definerede begrebet »tavs viden«, som viden, vi bruger og lever efter, men ikke kan verbalisere eller sætte på begreber. Dette tavse træder ikke uden videre frem og danner et forståeligt mønster for observatøren. Det kræver et stykke arbejde.

Gadamer kalder den forståelsesproces, vi må igennem overfor »det andet«, en »horisontsammensmeltning«, som vi kun når frem til via det, han betegner som en hermeneutisk proces, hvor vi hele tiden cirkler mellem fortolkning, efterprøvning og ny fortolkning. Der er tale om en balancegang, hvor vi på én gang skal fastholde vores egen forventningshorisont og forstå »det andet« i en dialogisk proces.

Kunst og observationer

Gadamer beskæftiger sig med kunstværker, men han beskriver en almen forståelsesproces. Vores møde med et kunstværk, ser han som et interaktivt møde, hvor vi er i dialog med og medskaber af værket i kraft af vores fortolkning. Kunstværker findes ifølge ham ikke som færdige eksterne genstande. Værket opstår i mødet med betragteren, der deltager i værkets tilblivelse. Det møde er derfor ikke en passiv oplevelse, men en erfaring som alt andet levet liv, for vi kan ikke holde kunstværket ude i strakt arm og beskrive det som en genstand i sig selv, lige så lidt som de øvrige fænomener i verden, vi møder. Dermed ikke sagt, at betragteren selv konstruerer kunstværket (eller virkeligheden for den sags skyld). Man kan sige, at kunstværket fremkalder vores for-forståelser og sætter vores forventningshorisont i spil. Alt efter værkets karakter kan det forstyrre vores for-domme, så vi får øje for dem, og dermed bliver klogere på os selv og verden, eller værket kan bekræfte vores for-domme, så de forbliver ubevidste og tavse. Vi kan selvfølgelig også vælge at afvise værket som uforståeligt og ligegyldigt for os.

Den tankegang er ikke forbeholdt kunstværker, men har også relevans for observationer. Også her handler det om et møde som en erfaringsproces, hvor forståelsen ikke består i at kunne beskrive et fænomen som en ekstern, neutral realitet, men forstå fænomenet ved en horisontsammensmeltning. Som nævnt er det et kunststykke og lige så vanskeligt som at fortolke et kunstværk. Derfor kan det være en fordel ikke blot at forlade sig på sine egne

evner til at danne forståelige mønstre i empirien. Så meget mere som vi, når vi observerer og fortolker andre menneskers handlinger, altid vil trække på bevidste eller tavse antagelser om disse menneskers motiver. En af de videnskabelige teoriers fornemste opgaver bør være, at sådanne forestillinger er gjort synlige og bevidste. Det er bare sværere end som så, og en af videnskabens andre opgaver er at gå eksisterende teorier efter for deres eventuelle skjulte antagelser. Ikke nødvendigvis med det formål at erklære dem som fejltagelser, men for at gøre deres udsagn klarere, og dermed måske gøre os klogere på det fænomen, teorierne fortolker på. Det vil jeg forsøge i det følgende, hvor jeg tager fat på socialantropologen Clifford Geertz' essay *Deep Play. Notes on the balinesian Cockfight* fra 1973.

Dyb leg og hanekamp

Deep Play står som en vigtig milepæl i nyere legeteori. Teksten er delvist oversat til dansk (Karoff og Jessen 2014). Den blev oprindeligt udgivet i en antologi med titlen *The Interpretation of Culture* (Geertz 1973), hvor Geertz introducerer den kulturanalytiske metode, som siden har haft stor indflydelse på den antropologisk orienterede kulturforskning bl.a. med begrebet »thick description« (tæt beskrivelse) som et metodisk greb i observationer. I *Deep Play* er det imidlertid fortolkning, der står i centrum, og selv om Geertz ikke henviser til Gadamer, er hans fortolkningsmetode i samme tradition, endda med et afsæt i fortolkning af kunstværker. Hans formål er eksplicit at præsentere en nyskabende metode med inspiration fra kunstfortolkning og med leg som eksempel. Geertz' essay har inspireret mange legeforskere, herunder den danske børnekulturforsker Flemming Mouritsen, der læser børns leg som æstetisk-symbolsk udtryk (Mouritsen 2016).

Ifølge Geertz har den antropologiske analyse af kulturens former hidtil haft karakter af at dissekere en organisme, diagnosticere et symptom eller dechifrere en kode, dvs. analysere og beskrive en ekstern realitet. Han præsenterer et alternativ, en ny metode, hvor fortolkning er parallel med at trænge ned i en litterær tekst. Han vil undersøge kulturen, som var det en samling »tekster«. Fra den synsvinkel bliver den observerede kultur, den balinesiske hanekamp, en symbolsk struktur, der »siger noget om noget«. Geertz fortolkning af hanekampene i Bali er et forsøg på at fortolke menneskelig adfærd i den konkrete kontekst, hvori adfærden optræder – eller rettere leves – på de observeredes egne betingelser. Geertz benytter selvsagt også et fortolkningsapparat, der rummer nogle for-forståelser af menneskelig adfærd, og essayet præsenterer teori om legens mening for de legende.

Balinesiske hanekampe er, ifølge Geertz, en betydningsfuld del af balinesiske mænds liv og fylder meget i deres hverdag. Selve hanekampene er kun én del af aktiviteten. Forud for den går der tid med forberedelser, herunder opdræt af haner, daglig pleje og den konkrete klargøring af hanen til en bestemt kamp. Kampene foregår i en ring på 15 x 15 meter, de begynder sidst på eftermiddagen og varer tre til fire timer til solnedgang. I denne periode er der ni til ti separate kampe, som følger et præcist regelsæt, hvis overholdelse nøje overvåges af dommere.

I hver kamp kæmper to haner, som forsøger at slå hinanden ihjel. Allerede her støder man som observatør fra en anden kultur med et andet perspektiv på dyr og vold ind i en følelsesmæssig oplevelse, hvor vores for-domme hurtigt kan fordreje fortolkningen og forhindre en forståelse. I vores »civiliserede« kultur dyrker vi nok konkurrencen, men i en anden rammesætning, i vores sportsgrene, som hanekampene på alle måder ligner.

Ganske som balineserne går op i og dyrker hanekampene, går mange af os op i sportskampe. Den måde, Geertz beskriver hanekampene på, kan de fleste af os genkende fra sport som eksempelvis fodbold, håndbold eller boksning.



Tilskuerne udgør en tætpakket menneskemængde (se billede ovenfor fra 1949), mens kampene er i gang. Geertz skriver, at de bevæger kroppene i kinæstetisk indføling, når de hæver og sænker skuldrene og drejer hovederne og hepper på hanerne. Tilskuerne er i fællesskab dybt involveret i kampene, som de også diskuterer før og efter den enkelte kamp. Der indgås et hav af væddemål om mindre beløb, og et centralt om et stort beløb. Tilskuerne er også selv udøvere af »sporten«, der er vævet tættere ind i hverdagslivet, end vores sport som regel er. Det er ikke sportsheltene på tv, der følges, men naboens, fætterens og ens egne haner, der er i kamp.

Geertz beskriver kampene som »melodrama«, dvs. en scenisk fremstilling af stærke følelsesmæssige konflikter, som vi kender fra litteratur og film. Hanekampene er ikke en film, men de er i princippet skabt med det samme formål. Målet er at skabe det, Geertz kalder »dyb leg«, hvor deltagerne (tilskuere såvel som udøvere) oplever en høj grad af spænding og involvering. Væddemålene bidrager stærkt hertil. Spændingen i kampene forsøges også fastholdt ved at lade haner med nogenlunde samme styrke kæmpe, så resultatet bliver uforudsigeligt. Ifølge Geertz lykkes det ikke altid. Halvdelen af kampene er trivielle og hurtigt overståede.

Selv om der væddes, vindes og tabes, så ændrer hanekampene over tid ikke noget økonomisk, og selv om der er status i at have opdrættet haner, der vinder, så ændrer det ikke på den enkeltes status uden for arenaen. Deltagerne håner og ydmyger godt nok hinanden, men kun allegorisk. Hanekampene gentages ikke desto mindre igen og igen, år efter år og minder på mange måder om det, der sker hos os omkring fodbold hver eneste søndag.

Svaret på spørgsmålet om, hvorfor hanekampene er så interessante for balineserne, dvs. hvilken mening de giver for deltagerne, indebærer en fortolkning af deltagernes udbytte og motiver. Hvad får de ud af det, når de nu hverken bliver rigere eller ændrer status? Geertz mener som nævnt, at hanekampene kan fortolkes efter samme metode som en litterær, kunstnerisk tekst. Han konkluderer, at hanekampene parallelt med en litterær tekst gør balinesernes hverdags erfaringer som mennesker i en specifik social og kulturel kontekst forståelige ved at fremstille dem som handlinger og genstande befriet for deres praktiske konsekvenser. Det betyder, siger Geertz, at deres mening kan formuleres stærkere og opfattes mere præcist.

Metasocial kommentar

Hanekampene er en metasocial kommentar til noget grundlæggende i den balinesiske kultur, siger Geertz, nemlig det at sortere mennesker efter fastlagte hierarkiske rangklasser. Det meste af balinesernes kollektive liv er organiseret omkring den opdeling. Hanekampens mening for de involverede selv er at være en fortolkning af det liv, der udfolder sig omkring og igennem denne opdeling. Denne fortolkning sker med det, Geertz kalder »et følelsesmæssigt ordforråd«, som optræder i spændingen ved at løbe en risiko, fortvivlelsen ved at tabe og glæden ved at vinde. Dette »ordforråd« er mere end blot affekter og stemninger i oplevelsen af hanekampe. Det er en følelsesmæssig fremstilling af, hvad centrale dele af det balinesiske samfund hviler på, og derfor er overværelsen af hanekampe også en slags følelsesmæssig uddannelse, hvor den balinesiske mand kan tilegne sig samfundets grundlæggende følelsesmæssige reaktioner og attituder.

Det lyder mere abstrakt og komplekst, end det er. Med fare for at forsimple en smule, så handler det bl.a. om, hvordan man takler det at vinde og tabe i det levede liv som balinesisk mand. På den vis er hanekampene et læringsrum, men man skal ikke opfatte kampene som en skole, der har læringen som formål. Den følelsesmæssige uddannelse er blot et eksempel på, at deltagelsen i et samfunds kultur altid medfører læring og dannelse. Hanekampene eksisterer ikke med et læringsformål.

Geertz tolker hanekampene som en balinesisk »læsning« eller tolkning af balinesiske livsomstændigheder. Han formulerer det mere præcist som en fortælling, balineserne fortæller om sig selv, til sig selv. Det er en fortælling i symbolsk form om at leve i en bestemt samfundsstruktur og livsform.

Når Geertz tilskriver mening til hanekampene på denne måde, siger han også implicit, at balineserne har et behov for at fortolke deres livssituation i en kollektiv, social sammenhæng. Om han har ret, er ikke afgørende i konteksten af denne artikel. Derimod er det væsentligt, at Geertz demonstrerer noget centralt for observationer af mennesker: Fortolkningen indebærer bevidst eller ubevidst antagelser om de observeredes behov, motiver, drifter og bevæggrunde. Det giver mening som et svar på, hvorfor mennesker handler, som de gør.

Geertz er en fortolker, der ser andres handlinger som fortolkninger i sig selv, og samtidig tilskriver dyb leg mening som det rum og den form, hvori disse fortolkninger kan foregå. Han opstiller her på én gang teorier om mennesker, om kunst og om leg. Det sidstnævnte præciserer han ikke som legeteori, men han skriver følgende:

»...fokusering(en) på udvalgte erfaringer fra dagliglivet, som [sker] i hanekampen – udskilt fra livet som 'bare en leg' og genforenet med det som 'mere end en leg' [...] skaber noget, som måske snarere end typisk og universelt kunne kaldes en paradigmatisk menneskelig begivenhed...« (Geertz 2014, p. 185)

En paradigmatisk begivenhed betragter han som parallel med det at møde et kunstværk, for den tilsvarende *»...nogenlunde hvad den opmærksomme lytter til en strygekvartet eller den opmærksomme betragter af et stilleben langsomt lærer [...] på en måde, der åbner hans egen subjektivitet for ham selv«*. (Geertz 2014, p. 181) Formuleringerne ligger tæt på Gadamer's antagelser om kunst som en interaktiv begivenhed, hvor kunstbrugeren fortolker værket aktivt ud fra sin egen forventningshorisont.

Når Geertz kalder hanekampen for *»mere end leg«*, og mener, at kampene er noget, der siger noget til nogen (har et budskab), så definerer han selvsagt også leg som en slags fortolkningspraksis. Det forunderlige er, at denne praksis også er hans egen som observatør. Det fænomen, han observerer, får mening for ham i den optik. Det fremkalder for mig et kritisk spørgsmål: Er det sådan, hanekampens *»dybe leg«* giver mening for balineserne, eller er det observatøren Geertz, der tilskriver denne mening? Er det en horisontsammensmeltning, eller er analysen styret af for-forståelser?

Spørgsmålet er væsentligt i forhold til legeteori, fordi Geertz' essay har haft indflydelse på den måde, leg defineres, netop som en symbolsk fremstilling af levet liv. Den danske børnekulturforsker Flemming Mouritsen læser f.eks. børns rolleleg sådan med inspiration fra Geertz. Han ser ikke far-mor-børn-legene som en gennemspilning af familielivet derhjemme, og heller ikke som en indøvelse i fremtidige voksenroller, men som et udtryk for og en levet følelsesmæssig fortolkning af det liv, børn lever her og nu. I rollelege ser vi eksempelvis ofte *»moren«* og *»lillen«* som to centrale roller i en konkret leg. Mouritsen fortolker disse roller som børns fortolkning af et af de grundlæggende træk ved det at være barn: At andre meget ofte bestemmer, hvad man skal og må. Rollelegen ser Mouritsen som en fortælling om spændingen mellem at blive bestemt over og at bestemme selv (Mouritsen 2016).

Hverken Geertz' eller Mouritsen's analyser skal modsiges her. De er eksempler på en bestemt teoretisk optik, som tolker det kulturelle fænomen leg ud fra en bestemt vinkel. I det følgende forsøger jeg at vise, hvordan et andet teoretisk afsæt kan give os en anden forståelse af, hvad meningen med leg er. Dermed ikke sagt, at denne fortolkning er sandere end den, Geertz fremsætter. Kulturelle fænomener er levet liv, og i livet er der aldrig kun én ting på

spil i et givet øjeblik. Eksempelvis lærer børn, mens de leger, og balinesiske drenge dannes til balinesiske mænd ved at deltage i hanekampe. Derudfra kan vi ikke konkludere, at leg er læring – eller rettere: at leg kun får mening som læring. Hvis vi fortolker sådan, så forveksler vi legens mening med legens effekter, og når for nemt til den konklusion, at mennesker leger for at lære. Det giver måske mening for en observatør, men det ligner et eksempel på, at meningen med et fænomen skabes fra et eksternt perspektiv.

Sådan set er det legitimt nok i videnskabeligt arbejde, hvis vi på den måde forsøger at finde en forklaring på, hvorfor børn leger, hvor en oplagt tanke er, at leg er et middel for udvikling og læring. Spørgsmålet er blot, om man ikke dermed abonnerer på en teori om, at det er menneskets biologi, der i sidste ende afgør legens formål? Dermed har man i hvert fald forladt ideen om, at formålet med observatørens fortolkninger er at forstå, hvad et fænomen som leg er for de legende.

En anden definition af leg

Blandt legeteoretikere foregår der en vedvarende diskussion om, hvorvidt leg er et middel eller et mål. Den diskussion skal ikke afgøres her. Jeg vil blot hævde, at der er tale om to forskellige perspektiver på leg. I det følgende tillader jeg mig at være enøjet og forsøge at vise, hvad en teori om leg, der tager afsæt i, at legen er et mål i sig selv, betyder for observation og fortolkning. Perspektivet, der præsenteres, får efter min mening nogle aspekter af leg til at falde bedre på plads. For en god ordens skyld skal det nævnes, at det følgende langt hen bygger på min artikel *En definition af leg* (Jessen 2008), som har været tilgængelig online, og på Jessen (2015).

Jeg tager afsæt i den hollandske filosof og historiker Johan Huizinga, der i sin bog *Homo Ludens. Det legende menneske* fra 1938 definerer leg på en måde, som passer på hanekampene, og som i øvrigt er en definition, man ofte støder på i forskningslitteratur om leg:

»Formelt kan legen [...] kaldes en fri handling, der opfattes som noget 'ikke alvorligt ment', og som noget der står udenfor det daglige liv. Den kan ikke desto mindre lægge fuldstændigt beslag på sin udøver, tjener intet nyttigt formål og er ikke forbundet med nogen materiel interesse. Den udspilles indenfor bestemte tidsmæssige og rumlige grænser, og forløber i en ganske bestemt orden efter gældende regler«. (Huizinga 2014, p. 101)

Huizinga sætter her et klart skel mellem det daglige liv og legens liv. For ham er der tale om to væsensforskellige måder at være i tilværelsen på. Grunden er, at leg ikke lader sig indpasse i den logik, vi anvender på vores almindelige liv, og leg kan heller ikke defineres tilfredsstillende i en videnskabelig kontekst, fordi den repræsenterer en anden værdiskala, end vi normalt anvender og tænker med. Både i videnskaben og i vores almindelige liv forsøger vi normalt at begrunde menneskelige aktiviteter rationelt og give dem et formål. Når det gælder leg, er det ikke muligt at anvende sådanne rationelle begrundelser. Vi er, siger Huizinga, tvunget til at bryde med vore vante tankemønstre og anerkende, at mennesket er andet og mere end et rationelt væsen:

»Hvad er det nu i grunden der er så 'morsomt' ved legen? Hvorfor ler et barn højt af henrykkelse? Hvorfor går det legende menneske så ivrigt op i sin lidenskab? Og hvorfor

kan en sportskamp bringe en tusindtallig menneskemængde i oprør? Legens intensitet kan ikke forklares ved hjælp af en biologisk analyse. Og det er netop i denne intensitet, i evnen til at begejstre og rive med, at legens inderste væsen er at finde. [...] 'morskaben' i legen, unddrager sig enhver analyse og logisk tolkning [...] Og det er netop dette element, der bestemmer legens væsen. I legen har vi at gøre med en for alle iøjnefaldende, absolut primær livskategori - med en helhed, om ellers noget fortjener denne etikette«. (Huizinga 2014, p. 89)

Legen er en særlig livssfære, en særlig måde at være i tilværelsen på, som vi kan konstatere eksisterer, men som hverken kan eller skal legitimeres med ydre formål eller forklares ved noget andet. Leg er et selvbegrundet fænomen, der bærer formålet i sig selv. Det er, siger Huizinga, paradoksalt, men kun når vi tænker i rationelle baner. Leg er irrationel i den forstand, at den ikke lader sig forklare i de teorier og forklaringsmodeller, vi anvender om andre fænomener. Legen kræver sin egen teori. Samtidig understreger Huizinga en væsentlig konsekvens af den tankegang: Mennesker er ikke (kun) rationelle (arbejds-)dyr. Deraf titlen »Homo Ludens« som modsætning til »Homo Faber« (det arbejdende menneske). Sammenlignet med andre menneskelige aktiviteter fører legen ikke til noget uden for sig selv. Legen hverken skaber eller producerer noget. På lignende måde understreger den franske legeteoretiker Roger Caillois i 1958 legens produktive karakter, idet han påpeger, at det er karakteristisk for leg, at den ikke skaber nogen rigdom eller varer, hvorved den adskiller sig fra arbejde og kunst. Leg foranlediger rent spild: Spild af tid, energi, opfindsomhed, færdigheder og ofte penge (Caillois 2014).

Det unyttige

En aktivitet, der er spild af tid, rent tidsfordriv, uden et produktivt formål af nogen art, kan næsten føles blasfemisk, selv i vores sekulariserede samfund, hvor det unyttige er noget, der kun hyldes i nytårstaler. I et konkurrencesamfund som vores formår vi endda at omsætte det unyttige (og legen) til nytte, fordi en kort periode med tidsfordriv afstresser og gør os til bedre arbejdskraft eller mere læringsegne. Det understreger blot, hvor irrationel og nærmest meningsløs leg er i et rationelt perspektiv, hvor mennesket i vores tid alt for ofte defineres som »Homo Economicus«, der ifølge økonomiske teorier altid vil forsøge at optimere sit materielle udbytte.

At leg er unyttig og bærer formålet i sig selv, må ikke misforstås som et udsagn om, at leg er formålsløs eller meningsløs. Selv om en god del af de legeaktiviteter, som mennesker dyrker, ofte kan forekomme meningsløse (selvfølgelig snarere andres legeaktiviteter end vore egne), så er det en vigtig pointe, at leg er formålet med leg. Gadamer siger, at leg ganske vist er en formålsfri aktivitet, men denne aktivitet er som sådan selv tilsigtet. (Gadamer 1977) Man kan sige, at for den, der leger, er den konkrete leg altid meningsfuld, hvis den medfører den måde at være i tilværelsen på, som Huizinga omtaler som »morskaben« og »intensiteten«. Den forståelse af legens mening tager den legendes perspektiv, og herudfra kan både leg, og aktiviteter i tilknytning til leg, defineres.

Leg kræver aktører

Som det fremgår af ovenstående citater er leg ikke blot en fri handling, men også en aktiv, villet handling. Legen er en proces, hvori den legende er aktør eller med-aktør. Det gælder også for aktiviteter, hvor vi er tilskuere, hvis vi følger Gadamer's teori om kunst som interaktiv. Hverken film, teater, bøger eller sport kan blive til uden vores medvirken (Gadamer 1977).

Leg opstår ikke af ingenting, selv om det ofte kan føles sådan i øjeblikket. Leg kræver en indsats, og i realiteten er det paradoksalt nok arbejde. Hanekampene på Bali er et godt eksempel. De kræver besværlige og omkostningsfulde aktiviteter for at kunne komme i stand, herunder opdræt, køb og salg, og ikke mindst indgåelse af væddemål. Uden dette arbejde ville det ikke være muligt at skabe den intense stemning af dyb leg, der ledsager selve hanekampene. I realiteten kræver al leg forberedelse, viden, læring og øvelse for at lykkes. Det er et stykke arbejde, som mennesker åbenbart gerne udfører, selv om gevinsten hverken er gods eller guld.

Leg kræver aktører, der foretager sig en lang række målrettede handlinger i forbindelse med leg, som ikke i sig selv er leg, men har det formål at skabe grundlaget for legende oplevelser. Hvorfor er mennesker villige til at yde den indsats? Hvad er motiverne bag at spille tid, energi og kreativitet, ikke bare imens man leger, men også før? Legeforskeren Brian Sutton-Smith har i en artikel fra 1979 beskrevet det, han kalder »arketypen for leg«, nemlig spædbarnets aktive leg med moderen. Hans inspiration til denne beskrivelse stammer fra grundige observationer af interaktionen mellem spæde børn (ned til seks ugers alderen) og mødre, som psykologen Daniel Stern udførte med videooptagelser i 1970'erne, hvor denne teknik var ny og afslørede for forskerne, at spædbørn er adskilligt mere aktive i kommunikationen med omverdenen, end man hidtil havde antaget. Da Brian Sutton-Smith første gang så Stern vise sine videoer på en konference, skrev han følgende:

»...vi hævder, at arketypen for leg er mor og barn forbundet i en ekspressiv kommunikativ ramme, hvori de begge deltager i modulation af spænding. Vi kalder det arketypisk for al legende aktivitet, fordi vi antager, at al anden leg er en metaforisk efterligning heraf«. (Sutton-Smith 1979, min oversættelse)

Leg som aktiv, bevidst modulation af stemninger synes at være en ret præcis beskrivelse af, hvad der sker, når vi leger, og det optræder altså ifølge Sutton-Smith helt fra begyndelsen af et menneskeliv. Gennem livet udvikler vi evnen til at modulere stemninger i stadig nye og stadig mere komplekse og forskelligartede former, men det er ikke desto mindre grundlæggende det samme.

På baggrund af ovenstående når jeg frem til følgende korte definition af leg, vel vidende at en definition af leg aldrig kan blive fyldestgørende:

»Leg er handlinger, vi udfører eller deltager i med det formål at skabe en virkelighedssfære, hvori vi frit og suverænt kan skabe og regulere stemninger (fysiske og psykiske spændingstilstande), som giver os specifikke, ønskede (lyst-)oplevelser, socialt og individuelt«. (Jessen 2008, uden sidetal)

Definitionen rummer naturligvis også en teori om, hvad leg er, og hvad der motiverer til leg: Hverken mere eller mindre end det at bringe sig selv i en lystfyldt situation. Om det så er den svimmelhed, små børn opnår, når de snurrer rundt om sig selv, eller voksne opnår, når de træder op i Tivolis rutsjebane, om det er gyset, vi får fra horrorfilm, grinet, vi får fra vittighederne, den særlige følelse, vi får ved at læse romantiske fortællinger eller en sand uendelighed af andre aktiviteter, det er underordnet – og ofte individuelt. Vi sætter os selv i leg, og vi gør det uhyre bevidst og målrettet. Vi bliver ikke styret, ikke engang af vores biologi, for der er utallige eksempler på, at vi i leg udnytter vores krop og sanser – fra svimmelhed til gys. En påstand om mennesker, som selvfølgelig kan diskuteres: Vi søger lystfyldte oplevelser, fordi de giver mening til vores liv (hvad meget andet selvfølgelig også gør). Det er formodentlig et grundlæggende træk i vores menneskelige natur, men derved hæver legen sig over dagligdagens nødvendighed. Leg er underlagt vores frie vilje, og mennesker leger, fordi vi vil legen. I legen forvalter vi vores liv frit og uden ydre formål, idet vi skaber den særlige form for levet liv uden for det »almindelige« liv, hvor den (livs-)lyst og (livs-)glæde, som er legens essens, hersker. Når vi er »i leg«, er vi med filosofen Friedrich Schillers ord fra 1795 »helt og fuldt menneske«:

»... for nu [...] at sige det ganske kort, mennesket leger kun, når det i ordets fulde betydning er menneske, og kun når det leger, er det helt og fuldt menneske (...). Denne sætning vil, det lover jeg Dem, bære hele den æstetiske kunsts bygning og den endnu vanskeligere livskunst med«. (Schiller 2014, p. 21)

En anden forventningshorisont

Den teori om leg, som kortfattet er præsenteret nu, skaber andre for-forståelser og andre forventningshorisonter til observationer og fortolkning. Først og fremmest fastholder teorien, at vi ikke skal søge efter forklaringer uden for legens tid og rum, men udelukkende i den situation, hvor der leges. Samtidig betyder teorien, at kun de legende kan afgøre, hvad der er leg. De umiddelbart »meningsløse« aktiviteter får mening ud fra det enkle forhold, at de virker, så de kan skabe den særlige efterstræbte livssfære (for en uddybning heraf, se Jessen 2015). I det perspektiv fortjener al leg respekt og accept (inden for visse grænser). Vi kan ikke på vegne af andre afgøre, om andres leg er god eller dårlig, rigtig eller forkert. Den afgørelse kan alene de legende selv træffe.

Teorien giver også mulighed for at skelne mellem leg og de mange forberedende aktiviteter, som legen kræver, herunder at finde legekammerater, aftale lege, finde inspiration og ikke mindst at lære. Leg kræver både, at vi lærer at sætte os selv i leg gennem bestemte handlinger, og at vi lærer at udøve selve legen som en praksis, en »stemningspraksis«, som den danske professor i leg, Helle Marie Skovbjerg, kalder det (Skovbjerg 2016), hvilket ligger fint i forlængelse af Sutton-Smiths ide om modulation af spændinger.

Fordi vi involverer os i legende handlinger ud fra viden om, at legen kan skabe lystfyldte oplevelser for os, hvis den lykkes, er vi lærevillige og kreative i leg. Vi er villige til at eksperimentere, øve og lære, både her og nu, og i et livslangt perspektiv. Børn bruger en stor del af deres tid på at finde og udvikle nye færdigheder og ny kunnen, der kan skabe nye legende, lystfyldte oplevelser. Det er ikke en individuel foreteelse, hvor de hver især opfinder leg. Det er tværtimod en social proces, hvor de lærer at lege gennem deltagelse i et socialt

og kulturelt fællesskab. Det spæde barn lærer gennem interaktionen med forældrene, og fra en relativt tidlig alder lærer børn af andre børn, når de deltager i legefællesskaber. Gennem sådanne fællesskaber fragtes både bestemte lege og færdigheder i at skabe de situationer, hvori legen kan udfolde sig:

»[Leg] eksisterer ikke i fast form, dvs. som produkt, men kommer til eksistens gennem [de legendes] frembringelse i situationer. [Leg] afhænger fundamentalt af [de legendes] deltagelse og udøvelse og beror på deres tilegnelse af færdigheder m.h.t. udtryksformer, æstetiske teknikker, organisationsformer, iscenesættelse og performance«.

(Mouritsen 1996, s.17)

Leg er afhængig af en legekultur, der er et rum og en tid »uden for det almindelige liv«, hvor leg kan udfolde sig, og hvorigennem færdigheder, viden, kunnen og konkrete lege kan arves, sammen med det, Geertz kalder »et følelsesmæssigt ordforråd«. I den forstand er deltagelse i legekulturen ikke bare en læreproces, men dannelse til at blive fuldgældig deltager i en kultur, hvor en central del af det levede liv får mening ved at være leg eller forberedelse til leg.

Som det forhåbentlig er fremgået, sætter den legeteori, der er præsenteret ovenfor, Geertz begreb om »dyb leg« i et andet lys. Med en mindre ændring af Geertz' formulering om leg som fortælling, kan man sige, at *»...leg er en fortælling, de legende fortæller sig selv, for selv at kunne være til stede i den«* (Jessen 2001, p. 164). På den måde flytter de legende sig selv ind i en anden livssfære, og i den omdefineres så at sige alt, fordi det får et andet formål end i det almindelige liv. Væddemålet i hanekampen får ikke sin betydning med økonomisk rigdom som mål, men som middel til at skabe spænding. En tilsyneladende »indholdsløs« film får ikke sin betydning som et kunstværk, der kan gøre os klogere, men som et middel til at skabe en lystfyldt situation, mens vi ser den, og vi kan roligt glemme den bagefter. En meget stor del af vores kulturprodukter er på den måde midler til at skabe situationer. Deres kvalitet bestemmes af, om de er gode redskaber til at skabe leg for dem, der konkret bruger dem (Jessen 2002).

Referencer

- Caillois, R. (2014). Klassifikation af leg og spil. I: Karoff & Jessen: *Tekster om leg*. København: Akademisk Forlag.
- Gadamer, H.-G. (2007) *Sandhed og metode - grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Århus: Forlaget Academica.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Geertz, C. (1973). Deep Play. Notes on the balinesian Cockfight. I: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Harari, Y. N. (2017). *Sapiens. En kort historie om menneskeheden*. København: Lindhardt og Ringhoff.
- Huizinga, J. (2014). Homo Ludens. Om kunsten oprindelse i leg. I: Karoff & Jessen: *Tekster om leg*. København: Akademisk Forlag.
- Jessen, C. (2001). *Børn, leg og computerspil*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Jessen, C (2002). Kulturel kvalitet for børn. I: C. Jessen, H. Johnsen og N. Mors: *Børnekultur og andre fortællinger*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Jessen, C. (2008). *En definition af leg*. Center for Playware, Syddansk Universitet. Lokaliseret d. 23.03. 2018 på https://carsten-jessen.dk/?page_id=206
- Jessen, C (2015). *Læringsspil og leg*. 2. udgave. Lokaliseret d. 23.03. 2018 på https://carsten-jessen.dk/?page_id=250
- Kuhn, T. S. (1996) *Videnskabens revolutioner*. København: Fremad
- Kvale S, Brinkmann S. (2009). *Interview. Introduktion til et håndværk*. København: Hans Reitzel.
- Mouritsen, F. (1996). *Legekultur*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Mouritsen, F. (2016). Fortællerrollen i børns fortællinger og rollelege: om den humoristiske dimension i børns udtryk. I: Herdis Toft og Karin Esmann Knudsen (red.): *Mouritsens Metode – en børnekulturforskers arbejde 1972-2012, bind 2*, BUKS 60. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Polanyi, M. (1958). *Personal Knowledge – Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Polanyi, M (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schiller, F. (2014). Menneskets æstetiske opdragelse. I: Karoff & Jessen: *Tekster om leg*. København: Akademisk Forlag.
- Schutz, A. (2005). *Hverdagslivets sociologi*. København: Hans Reitzel.
- Skovbjerg, H. M. (2016). *Perspektiver på leg*. Aarhus.
- Statens Museum for Kunst. *Kort om hesteofringen*. Lokaliseret d. 23.03. 2018 på <http://www.smk.dk/besoeg-museet/udstillinger/tidligere-udstillinger/2010/bjoern-noergaard/om-vaerket-hesteofringen/>
- Sutton-Smith, B. (1979). Epilogue: Play as performance.. I: B. Sutton-Smith (Ed.). *Play and Learning*. New York: Gardner Press.

Carsten Jessen, emeritus, ph.d., Aarhus Universitet. Formand for International Play Association Danmark. carstenjessen@gmail.com

