

UTOPI OG EKSTREMSPORT

Bjarne Jacobsen¹

Ekstremsporten tog sin begyndelse i 1980'erne. Herfra har den udviklet sig, både hvad angår omfanget af discipliner og antallet af udøvere, og i dag er den tillige blevet genstand for en vis folkelig interesse – mange har i dag gennemført et maratonløb. Mennesket har altid været orienteret imod eller åbent over for tanker af utopisk karakter. Det skyldes menneskets grundlæggende eksistentielle disposition, som efterlader mennesket søgende i verden. Forhold knyttet til globalisering, videnskab og teknologi har indebåret et anstød imod det tyvende århundredes store samfundsomvæltende utopier. Parallelt med afmatningen inden for utopierne er der i det senmoderne rejst øgede krav til individet om selv at vælge sit liv, samtidig med at normer om et sundt og langt liv rejser en forventningshorisont, der efterspørger det konforme. Individet bliver på den baggrund anbragt i et spændingsfelt, hvor dets grundlæggende eksistentielle stræben låses fast i det konforme og udsigtsløse. Ekstremsporten tilbyder sig i dette dilemma som et domæne, hvor individet tilbydes suverænt at sætte sine egne mål samt kompromisløst at forfølge dem. Ekstremsporten tager derigennem karakter af at være små individuelle utopiske projekter.

Indledning

*Det er ligesom noget i en drøm.
Dette flydende, runde tråd, som udligner tid og afstand.
Anstrengelsen befriet fra tyngde.
Kraften som et klassisk tegn.
Smerten som et ikon.*

Jørgen Leth

Fra en umiddelbar betragtning må man undres over den entusiasme, med hvilken det senmoderne menneske kaster sig ud i ekstreme afprøvninger af kroppen. Den senmoderne samfundsorden tillader en livsførelse med små eller moderate kropslige belastninger og risici. Tungt og farligt arbejde, ude som hjemme, er stærkt reduceret i forhold til tidligere tider. Dette til trods

¹ Bjarne Jacobsen er cand.psych. fra 1992, lektor i personlighedspsykologi ved Roskilde Universitet, Institut for Psykologi, og Uddannelsesforskning.

(eller måske bl.a. derfor) udsætter mange i dag deres kroppe for belastninger af ekstrem art. Ved de seneste Copenhagen Marathon-arrangementer har cirka 10.000 løbere gennemført distancen, hvilket svarer til, at der den pågældende pinsedag, hvor løbet traditionelt afvikles, i de københavnske gader er tilbagelagt løbekilometer svarende til cirka jordens omkreds. Copenhagen Marathon er blot ét arrangement. Over hele kloden afvikler enhver stor og middelstor by med respekt for sig selv sit maratonløb. Vi løber som aldrig før. Nogle løber mange løb. I Danmark har sklerosepatienten, Annette Fredskov, for nyligt sat verdensrekord ved at løbe 366 maratonløb på 365 dage – sidste dag snupede hun to løb. Tankevækkende i sig selv, men endnu mere tankevækkende set i lyset af, at vi ikke skal mere end knap 30 år tilbage, til 1984, før kvinder første gang blev tilladt at konkurrere på maraton-distancen ved de olympiske lege. Vor tid er bidt af en gal løber.

Maratonløbet er blot én disciplin i en buket af mange ekstrem sportsgrene, som hele tiden vokser og udvikler sig og har gjort det med stigende hast over de sidste tredive år. Lad os nævne nogle af dem. Der er discipliner, som primært har hjemme i bylivet. Det drejer sig om skating, free running, bmx m.m. Det er discipliner, hvor udøverne på inliners, skateboards og bmx-cykler kaster sig ud i dristige og ofte ikke lovlige manøvrer på deres rullende instrumenter. Det kan foregå på trapper, på gelændere, hustage, ned ad stejle gader, på monumenter osv. Udfordringen består i at mestre instrumentet i vanskelige, vovede og fantasifulde situationer. Der er andre discipliner, hvor der prøves kræfter med det frie rum. Felix Baumgartners spring fra cirka 39 kilometers højde er nok det mest kendte eksempel inden for dette område. Men hvor Baumgartners udspring fremtræder som et enkeltstående rekordforsøg, så udgør base jump og wingsuit flying discipliner med deres egne udøvere. Base jump er en disciplin, hvor udøverne hopper ud fra bygninger eller klipper for efterfølgende at lande i en faldskærm. Opgaven – og vanskeligheden – består i at gennemføre springet, så skærmen på den ene side udløses tids nok til at kunne gøre sin virkning, og på den anden side sent nok til, at den ikke kommer i karambolage med den klippe eller bygning, springet foretages fra. Wingsuit flying er en disciplin, hvor udøverne kaster sig ud fra høje tinder og derefter, i noget, der kan minde om en Batman-dragt, flyver ned fra bjerget, inden de afslutningsvis lander med en faldskærm. Derudover er der discipliner, som i særlig grad fokuserer på udøvernes udholdenhed. Det gælder discipliner som maratonløb, cykelløb, triatlon og adventure race. I adventure race konkurreres der (almindeligvis) på tid i uvejsomt terræn og i forskellige discipliner: løb, cykling, ridning, bjergklatring, kajakroning m.m. Udholdenhedsdysterne har en stor tiltrækningskraft. Mange har prøvet kræfter på den fulde triatlondistance (ironman): 3,8 kilometer svømning, 180 kilometer cykling og 42 kilometer løb. Ved motionscykelløbet, la Marmotte, som strækker sig over 174 kilometer, 4 bjergtoppe, over 5000 højdemeter i de franske Alper, og som fuldt ud står mål med en af de sværeste bjergetapper

i Tour de France, er interessen for at være med større end de 7000 deltagere, løbet giver plads til, og da tilmeldingen til Copenhagen Ironman 2014 blev åbnet et år i forvejen, tog det kun 6 timer at sælge de 2700 billetter til en pris af 3360 kroner stykket (Politiken, 27. aug. 2013).

Ud over sådanne 'motionsarrangementer' afvikles der utallige steder konkurrencer af langt vanskeligere karakter: Race across America (cykelløb fra den amerikanske vestkyst til østkysten, omkring 5000 kilometer), Badwater Ultramarathon (217 kilometer løb igennem Death Valley i Californien), ironman på ti gange distancen (38 kilometer svømning, 1800 kilometer cykelløb og 420 kilometer løb) og mange andre.

Ovenstående er blot et uddrag. Vor tid byder på konkurrencer inden for kampsport, bjergbestigning, motorsport, skisport og meget mere, som radikalt bryder med tidligere tiders ideer om, hvad sport er, og som sætter udøverne på exceptionelle prøvelser.

Der er ét træk, der er gennemgående for alle ekstremsportens discipliner – nemlig det, at de hver især honorerer den betegnelse, som er blevet dem til dels: De er ekstreme. Det er også et udbredt træk ved ekstremsporten, at den bærer sit eget formål: Udøveren dyrker sporten for det ekstrems – det overskridendes – egen skyld. Når en udøver, blandt 3000 andre, stiller til start ved Copenhagen Challenge (ironman), så er det ikke for at blande sig i konkurrencen (det er kun ganske få beskåret); det er ikke for at vinde anerkendelse (arrangementet tiltrækker sig opmærksomhed, men den enkelte udøver gør (stort set) ikke); det er ikke for at værne om sin sundhed (næppe mange tror, at det er sundt), og det er ikke for at erhverve sig et økonomisk udbytte af sine anstrengelser (selv om markedskræfterne naturligvis følger med i bevægelserne inden for ekstremsport og måske på et tidspunkt gør det at være udøver til et lukrativt foretagende, som det er tilfældet i mange traditionelle sportsgrene, så er udbyttet for udøverne indtil videre ganske magert og for hovedparten af sportens bejlere endda en betragtelig udgift) – det er for at gøre det: gøre det ekstreme.

Der er naturligvis et utal af helt konkrete motivationskilder, som indvirker på det samlede ekstremsportslandskab og bidrager til, at udøverne kaster sig ud i eventyret. Var førnævnte Annette Fredskov ikke blevet ramt af sklerose, er det ikke sikkert, at hun var begyndt på sit store maratonprojekt; havde Lance Armstrong ikke netop den familiebaggrund, han havde, er det ikke sikkert, at han var blevet den cykelrytter, han blev (Bhurruth, 2008), og havde firmaer ikke kunnet øjne PR-værdien i Felix Baumgartners mange stunts, havde vi ikke set det første menneske i frit fald bryde gennem lydturen. Der er et utal af faktorer, som samvirker, når et fænomen viser sig. Dog vil jeg driste mig til at hævde, og over de kommende sider forsøge at argumentere for, at når det drejer sig om ekstremsport, så tager dette fænomen i særlig grad form i kraft af nogle af de samme dynamikker, som har båret tidligere tiders omsiggribende, men nu vaklende, utopier.

Historien kender, så vidt jeg er lykkedes med at undersøge det, ikke fortilfælde, der lader sig sidestille med den moderne ekstrem sport. Historien byder ganske vist på alenlange tilfælde af kropslige og psykiske prøvelser, som fuldt ud står mål med og også ofte overgår nutidens ekstrem sport. Holdt op imod strabadserne i skyttegravene under første verdenskrig tager en ekstrem sportskonkurrence sig vel nærmest ud som en badeferie; da Roald Amundsen drog mod Sydpolen i 1911, gjorde han det formodentlig på grundlag af en hårdførhed, som ikke mange ekstrem sportsudøvere vil kunne matche, og når flagellanter i middelalderen tog piskan i anvendelse imod sig selv, resulterede det i pinsler, som i dag ville få ekstrem sportsudøvere til at trække følehornene til sig. Det er hverken strabadserne, anstrengelserne eller pinslerne, der er nye i historien. Det nye er, at udøvelsen sker udelukkende – eller næsten udelukkende – for udøvelsens egen skyld. Der er ikke en krig, der skal vindes, en verdensdel, der skal opdages, eller en bod, der skal soves. Der er en udfordring, der skal samles op – en udfordring til kroppen: kan den, eller kan den ikke? Når maratondanserne under depressionen i 30'erne kæmpede på de amerikanske dansegulve, gjorde de det i en forhåbning om at kunne løbe med præmiesummen. Når en triatlet i dag konkurrerer på 10 x ironman-distancen, sparer han penge op og investerer ferietid for at kunne foretage sig noget tilsvarende.

Selvfølgerig er der, som allerede nævnt, mange faktorer på spil, når et menneske begiver sig i kast med en ironman eller en anden ekstrem sportskonkurrence – det er næppe realistisk at forestille sig, at man kan finde den ene faktor, der kan forklare hele feltet. Det er tillige sådan, at det, når alt kommer til alt, er et mindretal, der er berørt af disse faktorer – eller rettere indfanget af dem. Det er trods alt de færreste, der har gennemført en ironman. Men ikke desto mindre er der mange, der har gennemført en sådan eller noget tilsvarende, og der er en ganske udbredt interesse for afprøvningen af kroppen i vor tid. Hvorfor?

Vi behøver ikke at gå mere end 30-40 år tilbage i historien før det, som vi ser forholdsvis udbredt i dag, ville have været fuldkommen utænkeligt. Eik Skaløe fra rockgruppen Steppeulvene døde stærkt afkræftet og måske med fortsæt (Poulsen, 2012) på grænsen mellem Indien og Pakistan i 1968, men som alle de andre, hippie-tiden var hårde ved, skete det for Skaløe ikke som en følge af et forsøg på at finde ud af, hvad kroppen kunne holde til. Skaløe var på opdagelse, på opdagelse i livet. Han var gennem euforiserende stoffer, alternative samlivsformer, østens tænkning, kunst og andet på jagt efter nye eller mere sande dimensioner af livet – måske en utopi! Men han var ikke i færd med at undersøge sin krops grænse (selv om han mødte den). Det var ikke et projekt i 60'erne og 70'erne og for den sags skyld langt ind i 80'erne at undersøge sin krops formåen. 10 x ironman, Bad Water Ultramarathon eller Race Across America ville ganske enkelt have været utænkeligt i 70'erne. Det første Copenhagen Marathon fandt først sted i 1980, og ved dette arrangement var der små 1000 deltagere.

Vor tid er kendetegnet af et historisk særegent fænomen, og jeg skal over de kommende sider forsøge at vise, hvordan det lader sig forstå i relation til menneskets historielange orientering imod det utopiske.

1. Utopi før og nu

For at indfange sammenhængen mellem utopi og ekstrem sport skal vi først opholde os ved begrebet utopi og dets måde at manifestere sig på samfundsmæssigt tidligere og i dag.

Begrebet utopi spænder vidt. Det har sin helt konkrete oprindelse, nemlig i Mores roman fra 1516, men begrebet har tillige haft sin historie og er gledet ind i hverdags sproget på en måde, så det i dag dækker et bredt spekter af betydninger. Man kan med fordel skelne mellem utopier, som disse må være fremkommet med et transcendent afsæt, således fx forestillingen om Paradis eller Nirvana, og utopier udviklet af mennesket selv, således fx Platons *Atlantis* eller Thomas Mores *Utopia*. Hvor de første indeholder forestillingen om det fuldkomne hjemsted, som mennesket kan gøre sig forestillinger om og tro på, så peger de sidste på menneskets evne til at kunne frembringe. Hvor de første antager, hvad man kan kalde et ideologisk skær, så udmærker de sidste sig ved at fremtræde virkelighedsnære. Selv om Mores ø, Utopia, ikke eksisterer, og mange efterfølgende forsøg på at skabe det utopiske samfund har slået fejl, så er det karakteristisk for disse litterære bud og sociale eksperimenter, at de *er* virkelighedsnære – de lanceres inden for realismens horisont.

Der er uden tvivl en snæver sammenhæng mellem den måde, utopierne tager form på, og den samtid, de gror ud af. Og når det fremføres, at antikken var drømmende, kristendommen håbende og moderniteten opbyggende (Nancy, 2012), så tilbydes der et afsæt for at forstå utopiernes øjensynligt tiltagende virkeliggørelse igennem historien. Det er foreslået, at utopierne dukker op, der hvor religionerne trækker sig tilbage eller mister kraft (Touraine, 2000), og selv om en sådan bestemmelse ikke kan ophøjes til autoritet, så tilbyder den dog et fornuftigt grundlag for en orientering i det utopiske landskab, og den antages som grundlag for efterfølgende udredning. Utopi forstås i det følgende som menneskets stræben efter på et realistisk grundlag at skabe det gode – det gode sted.

Selv om mennesket gennem hele sin historie har været optaget af skabelsen af det perfekte sted, så er det More, der i 1516 sætter begreb på fænomenet. Han lader under et møde mellem Peter Giles og Raphael Hythloday (speaker of nonsense) sidstnævnte berette om øen Utopia, som denne har aflagt besøg under en af sine sørejser. Utopia er en ø, som indtil den mindste detalje må slås med alle de besværligheder, livet lader sig hjem-søge af: mord, tyveri, utroskab, død, sygdom og endda krig. Der er intet paradisisk over Utopia, men det er ikke desto mindre lykkedes befolknin-

gen på den lille atlantehavsø at indrette sig på en måde, så livets uomgængelige genvordigheder er blevet reduceret til et minimum: Den private ejendomsret er afskaffet – eller rettere, har aldrig indfundet sig; guld og ædelstene tillægges ikke særlig værdi og giver således ikke anledning til griskhed; ulighed mellem kønnene er ikke af betydning; gennem arbejdsrotation får alle forståelse for produktionens samlede sigte osv. Utopia er, hævet over enhver tvivl, et rart sted at være – uagtet at øen også må styres med magt og fx eksekvere dødsstraf for gentagen utroskab (More, 1516/1997, p. 100).

Begrebet utopi er et resultat af et ordspil imellem de to græske begreber *outopia* (ikke sted) og *eutopia* (gode sted) (Bose, 1997) og kan således oversættes til *det gode ikke-sted*. Men selv om Utopia er et ikke-sted, så er skildringen af øen dog så virkelighedsnær, at der ikke er noget til hinder for at forestille sig, at den virkelig eksisterer. Og efter sigende forholdt det sig også sådan i sekstenhundredetallet, at der herskede en tvivl om, hvorvidt øen eksisterede (Christiansen, 1969, p. 23). Den eksisterede ikke. Men ideen om, at der måtte kunne eksistere en sådan ø, var fuldt ud lige så virkelig, som øen ville have kunnet være.

Ideen om det utopiske slog an inden for litteraturen og bevægede sig i det 20. århundrede også ud i dystopiske scenarier som fx Huxlys *Fagre nye verden* og Orwells *1984*. Mere væsentligt i nærværende sammenhæng er det imidlertid, at tanken om det utopiske samfund også bevægede sig uden for litteraturen og i forskellige skikkelser forsøgte at materialisere sig i mere eller mindre omsiggribende og kreative former. Det er først og fremmest de store samfundsomvæltninger som kommunismen og nazismen, der udlægges som omfattende utopiske projekter, men også mere afgrænsede tiltag som etablering af kibbutzer, kooperative sammenslutninger og naturligvis ungdomsoprøret hviler med deres forskellige satsninger på nye livsformer på et utopisk grundlag. Det samme gør sig i et vist omfang gældende i forhold til bestemte måder at *forstå* tilværelsen på. Den tekniske, industrielle og videnskabelige forståelse, men også alternative forståelsesformer som astrologi, scientologi, ufologi m.m. har været og er i vælten. Det karakteristiske ved disse bevægelser og forståelser, som kvalificerer dem til at være eller aspirere til at være utopier, er, at de byder på indfaldsvinkler til livet, som radikalt adskiller sig fra de indfaldsvinkler, de er groet ud af: Nazismen ville skabe tusindårsriget, ungdomsoprøret ville skabe det nye samfund, og scientologi vil tilbyde en ny måde at forstå livet på. Utopierne har, op igennem det 20. århundrede, i forskellige udformninger gjort sig gældende som konkrete tilbud og udfordringer til den herskende samfundsorden.

Det 20. århundrede har været præget af utopier – men tillige af deres modsætning, dystopierne. Det er først og fremmest de to store historiske begivenheder, første verdenskrig og revolutionen i Rusland, der markerer denne spænding (Sargent, 2000). Med første verdenskrig samledes men-

neskenes ødelæggelseskræfter i et hidtil uset omfang. De udsigtsløse stilingskrige i Nordfrankrig, særlig ved Verdun og Somme, som kostede et par millioner unge mænd livet, uden at de førte til nogen nævneværdige militære resultater, var på den ene side en stærk påmindelse om menneskets skrøbelige formåen i forhold til at tage de nye tekniske landvindinger i anvendelse til menneskehedens bedste. På den anden side tændte revolutionen i Rusland, i et hidtil uset omfang, en forhåbning om en gunstig omlægning af samfundet – verdensrevolutionen var i støbeskeen. Politisk, teknisk og videnskabeligt var det 20. århundrede præget af en dialektik mellem det utopiske og det dystopiske. Gennem menneskets eget virke ville en bedre verden kunne nås, men udsigten til, at det menneskelige virke tillige ville kunne bane vejen til katastrofer, var også blevet nærværende. Den moderne verden blev spændt ud imellem to væsensforskellige, selvskabte horisonter, og murens fald er formodentlig det sidste store anstød imod denne spænding imellem det utopiske og dystopiske.

Selv om den politiske debat om kommunismens succes – eller mangel på samme – er lige så gammel som kommunismen selv og herhjemme allerede i 1933 ved Hartvig Frisch' bog, *Pest over Europa* (Frisch, 1933), forsynedes med et yderst kritisk og grundigt indlæg, så levede ideen om det sovjetiske systems ufejlbarlighed videre i Vesten helt op til 1990 og gav plads for holdninger og publikationer, som påstod, at det sovjetiske system var noget nær ufejlbarligt: Frigjort fra markedskræfternes ødelæggende bånd blev den enkelte tilbudt at opleve sig som en betydningsfuld borger i det sovjetiske samfund. Men Sovjet var på ingen måde noget nær det ufejlbarlige samfund. Systemet formåede inden for en lang række områder ikke at tilbyde sine borgere en mere tilfredsstillende tilværelse end andre systemer, men udsatte dem derimod for omfangsrige belastninger, som bl.a. skønnes at have kostet 20.000.000 menneskeliv (Courtois, 2002). Det var derfor et udtryk for mere end fast politisk holdning eller simpel naivitet, da kredse inden for vesteuropæisk venstreorienterede så sent som i slutningen af 1980'erne opretholdt illusionen om Sovjetunionen som det gode sted. Men opdelingen i øst og vest gav i righoldigt mål stof til etablering af en spænding imellem utopien og dystopien. Og for individer eller grupper berørt af denne spænding forblev Sovjetunionen et af de væsentligste steder, som *forestillingen om det gode sted* i forhåbning vendte sig imod eller i skræk vendte sig bort fra.

Hvor stærk denne spænding har været, og hvor sejlivet den utopiske forestilling kan være, får man et indblik i gennem Ole Sohns skildring af den tidligere danske kommunist, Arne Munch-Petersens, skæbne i sovjetisk fangenskab (Sohn, 1992). Arne Munch-Petersen har efter murens fald fået fuld oprejsning af de russiske myndigheder, men hans skæbne blev, at han tilbage i 30'erne, til trods for ét hundrede procent kommunistisk sindelag, næsten ad tilfældighedernes veje, i Sovjetunionen blev anklaget for kontrarevolutionær virksomhed. Anklagerne var det pure opspind, men til

trods for, at Arne Munch-Petersen kunne dokumentere sin uskyld, lykkedes det ham ikke gennem sit treårige fangenskab at trænge igennem hos nogen af de myndigheder, som varetog hans sag, ligesom en henvendelse til Sovjetunionens øverste ledelse heller ikke bragte nogen klarhed og retfærdighed for dagen. Arne Munch-Petersen var (som i hundredetusinder af andre) dømt på forhånd, og han omkom i sovjetisk fangenskab i 1941. Det i denne sammenhæng interessante ved Arne Munch-Petersen-sagen er Arne Munch-Petersens egen stillingtagen under hele forløbet – han opgav aldrig troen på Sovjetunionen og kommunismen. Trods udsættelse for løgnagtige anklager, som han blev frarøvet enhver retslig mulighed for at forsvare sig imod, trods nægtelse af enhver kommunikation med familie og venner, som på deres side heller ikke af det sovjetiske system kunne få oplysninger om Arne Munch-Petersens forsvinden, og trods en fysisk behandling, som endte med at koste ham livet, opgav Arne Munch-Petersen formodentlig aldrig troen på, at Sovjetunionen var *stedet*. Det sovjetiske system var, i Arne Munch-Petersens forestilling, grundlæggende det gode og det sande, og det danske system, som han kom fra, langt overlegent – der var blot, i hans konkrete tilfælde, tale om uheldige enkeltomstændigheder. Det interessante er den vedholdenhed og beslutsomhed, som Arne Munch-Petersen var i stand til at mobilisere. Han tøvede ikke: *stedet* fandtes. Arne Munch-Petersen fik på nærmeste hånd kendskab til en af sovjetstyrets absolutte skyggesidder, men han nægtede at anerkende den. Han lukkede formodentlig sine øjne i 1941 i sovjetisk fangenskab uden at have opgivet forestillingen om, at Sovjetunionen var det “Utopia”, han havde kæmpet for. Det er denne forestilling, som Sovjetunionen bar ved til langt op i det tyvende århundrede, der led et alvorligt knæk ved murens fald og magtskiftet i Moskva.

Det er i denne sammenhæng fuldkommen underordnet, om kommunismen reelt var og er menneskehedens mulighed, og om det kendte alternativ, markedskræfternes frie spil, måtte være et endnu mere uheldigt alternativ – det realpolitiske er ikke temaet her. Fokus er på utopien – på *ikke-stedet*. Og det var utopien – *det gode ikke-sted* – som fyldte i Arne Munch-Petersens forestillinger i slutningen af 1930’erne og begyndelsen af 40’erne – ikke det *onde sted*, som han reelt var fange i.

Det der er vigtigt, her hvor vi forsøger at indkredse utopiens betingelser i dag, er, at den kilde til forestillingen om et sted, som Sovjetunionen, hvad enten man var draget af dette sted eller man nærrede tvivl og bekymring, udgjorde, er væk. Den utopiske tanke har efter murens fald måttet vende sig andre steder hen. Problemet er blot, at der ikke er så mange steder at vende sig imod. Det er der ikke, fordi det ikke kun var Sovjetunionen, der sank i grus som et utopiens hjemsted. Det kommunistiske styres højborg trak uvilkårligt andre beslægtede styreformere med sig, såvel som disse allerede inden murens fald, i form af tilfælde som Cambodja, Nordvietnam og Nordkorea, selv havde været undervejs med, at gøre sig til andet end utopier.

Med murens fald gik den tvedeling af verden, som muliggjorde forestillingen om det utopiske på den anden side af muren – øst for eller vest for – for alvor i opløsning.

Det er i denne sammenhæng væsentligt at have sig for øje, at det var selve *muligheden* – muligheden af at *forestille* sig det utopiske – der led et knæk. Hverken Sovjet eller den såkaldte frie verden har sandsynligvis, for mange, gennem adskillige år før murens fald, fremstået som de rene utopier. Men tvedelingen af verden indebar ikke desto mindre forestillingen om et gab imellem dem og os (deres verden – vores verden), hvor utopien kunne gro (Marin, 1993): Selv om kun få i vesten (og vel modsat i østlandene) var overbevidste om lyksalighederne i øst, nogle overbevidste om det modsatte og flertallet måske tilbageholdende skeptiske i forhold til både for og imod, så udgjorde ‘den anden verden’ et fælles grundlag for utopiens eller måske dystopiens hjemsted – *muligheden* var der. Det er dette hjemsted, denne *mulighed*, som smuldrede, da muren faldt. Arne Munch-Petersen, der selv i sovjetisk fangenskab kunne finde grundlag for sin ‘utopi’, ville i dag stå uden grund. Utopien er visket væk fra det politiske landkort.

Et andet væsentligt forhold, som bidrager til dannelsen af senmodernitetens utopier, er informationsteknologierne. Verden er blevet åbnet og gjort tilgængelig gennem et klik eller to på en computer. Fra Google Maps kan vi beskue hele verdens overflade og forvise os om, at der ikke, et ukendt sted i Atlanterhavet, eksisterer en ø, hvor det gode har slået rødder. Og vi kan være sikre på, at der, så snart der sker bevægelser i et hjørne af verden, lynhurtigt siver viden om disse bevægelser ud over resten kloden, dersom de er af tilstrækkelig interessant karakter. Dokumenter bliver lækket, sager bliver afsløret, og fordækte handlinger bliver dokumenteret. Verden har gennem de nye teknologier fået øjne i nakken, og de viser os en realisme, som ikke lever plads til utopien. Alle steder er kortlagt – og Utopia er udelukket.

Det er endda sådan, at utopien i et væsentligt omfang er afsløret som bærer af sin egen modsætning – dystopien. Dystopien har, som nævnt, indtaget sin plads i litteraturen, men har i mere eller mindre skræmmende former også vist sig som en nødvendig ledsager ved realiserede utopier. Utopier er altid mislykkedes (Marty, 2003). Selv et i sit udspring så harmløst og uskyldigt projekt som skabelsen af det nye samfund i Thylejren havde sine oplagte skyggesider i form af tyveri, kønssygdomme, magtkampe, misbrug m.m. (Øvig Knudsen, 2012). Selv om Poppers kategoriske hævde af, at man, der hvor man søger at skabe paradys på jord, ender med at skabe et helvede (Popper, 1966/2001, p. 189), ikke til fulde står til troende, så bærer utopien på en række indbyggede dilemmaer: Utopien repræsenterer det anderledes, det nye, og er dermed også en negation – destruktion – af det bestående (Rothstein, 2003); utopien repræsenterer det gode og det forudsigelige og kan således ikke favne menneskets grundlæggende uforudsigelighed (ibid.); utopien indbefatter uomgængeligt det godes autoritet og inde-

bærer dermed også en eliminering af selvets autonomi (ibid.); utopien tillader kun sit eget gode og tager dermed karakter af totalitarisme (Muschamp, 2003). Samtidig med den tiltagende udviskning af steder, hvor utopien kunne tænkes at hjemhøre, er der sket en erfaringsophobning op igennem det 20. århundrede, som har bevirket, at tiltroen til utopien er trængt i defensiven, og der er talt om, at der i 1980'erne skete en tilbagevenden til det borgerlige (Oved, 2000), samt at den nyorientering imod det religiøse, som har kunnet konstateres omkring årtusindeskiftet, lader sig forstå som en reaktion på utopiernes vaklende status (Tourain, 2000).

Men utopierne lader sig ikke sådan trænge tilbage, de er nemlig, som jeg skal vende tilbage til, antropologisk funderede (Kumar, 1993), og det er værd at agte på den glidning, som det er foreslået, at utopierne, inden for de seneste årtier, har foretaget fra en rumlig dimension imod en tidslig (Franco de Sá, 2012). Mens Utopia, som det gode ikke-sted, har været trængt tilbage over de seneste årtier, er der måske sket en opblomstring af Uchronia (ibid.), tiltroen til den gode ikke-tid: Tiltroen til, at det, der skal blive og er undervejs med at blive, kan tilbyde sig som det gode. Perspektivet flyttes fra den rumlige dimension til den tidslige og opholder sig ved muligheden af, hvad der *kan* blive. Det er kunsten eller skabermuligheden, som der knyttes forhåbninger til (ibid.). Opmærksomheden rettes ikke imod *et sted*, men imod den *tid*, hvor det gode gennem menneskets tiltag vil kunne tage form: Det være sig gennem traditionelle kunstneriske former, virtuelle lege i cyberspace eller fantasifulde rollespil. Omdrejningspunktet er det hele tiden tilkommende. Men også disse utopier bærer deres svagheder med sig. Svagheder, fordi de reelt ofte ikke overkommer at skabe, men gror fast i en stræben efter blot at være forskellige fra sig selv og bliver en dans på steder, der omsætter sig i forbrug og spektakel (ibid.). Det senmoderne menneske er blevet vagabond eller turist, som Bauman (1999) hævder. Utopien glimter bedragerisk i selve det at være på farten.

Utopien er, hvilken form den end antager, blevet skrøbelig, og mennesket værger sig i varsomhed mod at tage den i sin favn. Gabet mellem det søgende menneske og det, det søger, er blevet lagt åbent.

2. Utopi og eksistens

Vi skal herefter se nærmere på den eksistentielle åre, foruden hvilken utopier ikke ville have en gang på jorden.

Det er en side ved den menneskelige eksistens, at den uomgængeligt søger ud over sig selv. Med en parafrasering af Sartre (2007): Mennesket er ikke det, som det er, og er det, som det ikke er. Og Kierkegaard flankerer: "Kun i sig selv har Individet det Formaal, hvorefter han skal stræbe, og dog har han dette Formaal udenfor sig, idet han stræber derefter" (Kierkegaard, 1997-2012, bind 3, p. 247). Mennesket afrundes ikke i sin egen

væren, men bydes at træde i forhold til denne og blive til i dette selv-forhold. Mennesket er kritisk anlagt, og ud af denne krise antændes et begær efter det, som samme væren uafsladeligt efterlader sig – sig selv. Mennesket må, for at være, med en vending fra Kierkegaard (ibid., p. 173), blive det, det bliver. Mennesket er ved sin grundvold ude over sig selv.

Kierkegaard skriver, at mennesket er et “forhold der forholder sig til sig selv” (Kierkegaard, 1997-2012, bind 11, p. 129): en bestemmelse som i forskellige variationer gennemstrømmer hele den eksistentielle psykologi. Mennesket er et *forhold* (substantiv) og er tillige det at *forholde* (verbum) sig til dette forhold. Med det første sigtes der til, at mennesket er et sammensat væsen. Uden forpligtigelse i forhold til Kierkegaard kan vi fx pege på, at mennesket er: tvekønnet, det er ungt og gammelt, det er rationelt og emotionelt, det er sjæl og legeme, det er individ og samfundsborger osv. Der er i det hele taget et uendeligt antal af parametre, som menneskets sammensathed kan anskues ud fra. Og det enkelte menneske nødes uomgængeligt til at træde i forhold til den difference, som det selv bærer på og er indsat i – hvem er jeg i det forskelliges landskab?

Kierkegaard føjer yderligere en dimension til selv-forholdet ved at angive, at et sådant forhold enten må have sat sig selv eller være sat ved et andet (Kierkegaard, 1997-2012, bind 11, p. 129). Denne dimension er på ingen måde den eksistentielle psykologi fremmed, men vandene skiller imellem dem, der mener, at mennesket har sat sig selv, det antimetafysiske spor, og dem, der mener, at mennesket er sat ved et andet, det metafysiske eller religiøse, spor. Kierkegaard tilslutter sig sidstnævnte. Følgen er dog i begge tilfælde, at mennesket, ud over at være budt at forholde sig til sig selv, bydes at forholde sig til spørgsmålet om al tings ophav. I forhold til spørgsmålet om utopi, som vi beskæftiger os med i nærværende sammenhæng, er det væsentligt at holde sig for øje, at utopien indfinder sig i det første spor – det antimetafysiske spor. Gud kan ikke være et *ikke-sted*: Gud er et ganske bestemt sted, uagtet at mennesket er afskåret vejen til dette sted – ud over gennem troen. Utopien er det ikke-sted, mennesket skænkes muligheden for at sætte, når det erfarer, at det er et forhold, der forholder sig til sig selv, og som kan og må sætte sig selv.

Men selv om indfaldsvinklen til utopien går over menneskets selvskaben – og ikke over Guds rige – så unddrager ideen om at skabe sig ikke berøringen med det metafysiske. Nietzsche lader ånden blive barn igen (Nietzsche, 1963), for at den kan finde den skaberkraft, der er nedlagt i det menneskelige legeme, men ånden, som rejser sig af uskyldens vugge, rækker ved overmennesket ud over det menneskelige og døden (ibid.) og trænger frem imod det sammes evige genkomst (ibid.). Om end livet, i det antimetafysiske spor, ikke rækker direkte ind i det hinsides, så er det dog i dets konkretion – også hos en kategorisk religionsbenægter som Camus – gennemtrængt af den betydning, som metafysikkens kollaps efterlader mennesket søgende i forhold til. Camus’ tiltro til livet tager form i det me-

tafysiske oprør (Camus, 1966). Som Sisyfos skal vi finde glæden og begejstringen ved det, der ikke kan være anderledes (Camus, 1964).

Hvis mennesket ikke kunne foretage denne bevægelse – bevægelsen, hvor det river sin egen eksistens op ved roden og forsøger, enten ved egen eller ved Guds hjælp, at overveje sin genplantning – ville utopierne ikke have kunnet vinde indpas i den menneskelige historie. Når Kierkegaard derfor som før nævnt skriver, at mennesket har sig selv uden for sig selv i sig selv, så er det på sin vis et udtryk for, at mennesket bærer utopien i sin egen eksistens. Det at være et selv indebærer at leve med forestillinger (afklaret eller anet) om *det andet* for atter at indoptage disse forestillinger og lade dem danne udgangspunkt for ens egen væren. Formuleret på en anden måde af Kierkegaard: “Det Selv, Individet kjender, er paa eengang det virkelige Selv og det ideale Selv, som Individet har udenfor sig som det Billede, i hvis Lighed det skal danne sig, og som det dog paa den anden Side har i sig, da det er det selv” (Kierkegaard, 1997-2012, bind 2, p. 246 f.). Der er sat en splid i mennesket mellem det, som det er, og det, som det har mulighed for at blive, og det er i denne splid, utopierne gror frem. De gror frem som utopiske øer, vi i begejstring vender vores opmærksomhed imod. Det er som udgangspunkt underordnet, om øen hedder Utopia, Thy-lejren, Sovjet, Scientology eller hvad som helst andet. *Udgangspunktet* er under alle omstændigheder det samme: menneskets bevægelse mod det i sig selv, som ligger ud over dets selv.

3. Eksistens, krop og *kunnen*

Ekstremesporten er ikke en vilkårlig følge af menneskets eksistentielle uro. Den refererer til specifikke kropslige eksistentielle dilemmaer, som er på-trængende i det senmoderne.

Eksistensens træden ud over sig selv indebærer en autonomi, som i sidste ende er grundlaget for og nerven i al menneskelig frembringelse. Den menneskelige produktion er gennemtrængt af en *kunnen*, som ligger i menneskets egne hænder: Kunst, krig, videnskab m.m. er menneskelige frembringelser. Denne *kunnen* er af en ganske særlig beskaffenhed, når den vurderes snævert ud fra den menneskelige kropslighed.

Opgaven er at forstå kroppen som den eksistentielle smeltedigel (Jacobsen, 2004), den er. Selv om det ofte er fremført og også har vundet indpas i hverdags sproget, at kroppen er mere end det atlas over knogler, organer og muskler, som hænger i lægens konsultationsværelse, så er der stadig behov for at udrede, hvad det indebærer at være krop. Mennesket *har* ikke en krop, men *er* en krop, fremføres det ofte. Men hvad er rækkevidden af denne forskydning i kropsforståelsen, som bl.a. Merleau-Ponty satte sin sam- og eftertid på sporet af? Rækkevidden er nok mere fundamental, end den første tanke lader ane. Eric Fromm har ofret spørgsmålet om *at have*

og *at være* en hel bog (Fromm, 1982). Han hævder om sin samtid (og der er næppe grund til at tro, at Fromm, i forhold til dette spørgsmål, ville se med væsentligt andre øjne på den tid, vi lever i – 50 år efter udgivelsen af *At have eller at være*), at den er gennemtrængt af en *havementalitet*. Jeg har et navn, jeg har en uddannelse, jeg har en fremtid, jeg har en ven, jeg har en kone, jeg har en oplevelse, jeg har en *krop*. *At have* er en eksistensmodus, hvor den eksisterende oplever sig som besidder i forhold til det, som vedkommende *har*. Der er et kvalitativt spænd imellem at *være* gift og at *have* en ægtefælle. *Havementaliteten* indebærer en eksistensmodus, hvor ægtefællen antager karakter af *det*, der kan være under ens besiddelse – jeg kan *have*, og jeg kan *miste*. *Havementaliteten* indebærer i varieret grad forskellig stillingtagen til det, der *haves*: Det, man har, er noget, man kan tilstræbe at have kontrol over; det, man har, er noget, man kan tilstræbe at bestemme over; det, man har, er noget, man kan ængstes for at miste; det, man har, er noget, man kan modsætte sig at ville dele; det, man har, er noget, man har mulighed for at regne med. *At have* fører en lang række eksistentielle måder at forholde sig på med sig, som radikalt adskiller sig fra at *være*. Det er Fromms påstand, at oplevelsen af at have et arbejde, have en bil, have børn, have en kone – ja, endda have en tro (Fromm, 1982, p. 46 f.) – former det (sen)moderne menneskes måde at eksistere på i et væsentlig større omfang end *væremodusen*. På tilsvarende vis gælder det om kroppen, at den i et betragteligt omfang favnes af os som noget, vi *har*: vi *har* lange ben, en upassende topmave, en pæn frisure, en ligtorn, der generer osv. I en formodentlig udtalt grad træder det senmoderne menneske sin egen kropslighed i møde som noget, det *har*. Men kroppen er ikke kun noget, vi har, den er tillige og i endnu mere grundlæggende forstand noget, vi *er*. Hvad vil det sige at *være* krop?

Et væsentligt træk ved kroppen, eller lad os for den gode ordens skyld kalde det den fænomenale krop, er dens karakter af helhed. Det er altid en hel krop, der oplever. Dan Zahavi (2003, p. 66) nævner et lidt sjovt eksempel, som de fleste vil kunne nikke genkendende til: den sovende arm, som man vågner op til om natten, fordi man har ligget forkert på den. Blodtilstrømningen har været forhindret på grund af den akavede liggestilling, og armen er frarøvet sin sædvanlige evne til at bevæge sig og opleve smerte og berøring. For at komme ud af forlegenheden må man med den anden arms hånd løfte den ‘døde’ arm og lægge den i en position, så blodtilstrømningen kan genoprettes. Armen har for en stund skilt sig ud fra helheden og selvstændiggjort sig som en genstand på linje med andre kroppen uvedkommende genstande. Men armen er ikke uvedkommende, og det er det, der afstedkommer den ejendommelige og ubehagelige oplevelse. Helheden er brudt, og noget, der tilhører helheden, har skilt sig ud og formår ikke at fungere under helhedens virke, men skal derimod manipuleres med ud fra den ‘resterende’ helheds virke. Der skal ikke mere til end en tandfyldning, der falder af, før man får fornemmelsen af, at den halve tand pir-

rer til den helhed, der umiddelbart tages for givet. Eksistensen gennemtrænges af en kropslig helhedsoplevelse, som lader sig forstyrre ved blot små anstød mod denne helhed.

Helheden er ikke et fletværk af associative forbindelser, men den altid allerede givne koordinering af dette fletværk: Det er sanser og motorik, der samvirker. Eller rettere, de indgår i et samlet virke – eksistensen. Eksistens indebærer at være til stede, og det er under denne tilstedeværelse, at sansningen og motorikken indordner sig. Sansningen er tværmodal. Det er også et forhold, som hverdagsoplevelser giver os adgang til at konstatere. Der skal ikke være meget uorden i teknikken under en fjernsynsudsendelse, med en diskrepans mellem billede og lyd til følge, før indtrykket virker forstyrrende, og der skal ikke skænktes te fra en kaffekande, uden at vi efterfølgende lader os forstyrre af smagen. Det er oplagt, at mange af de umiddelbart givne sammenhænge, mellem de, over de forskellige sansmodaliteter, formidlede indtryk, henter deres forbindelser fra erfaringen: Havde appelsiner smagt som grapefrugter, så havde der naturligvis i den sammenhæng gestaltet sig en anden sammenhæng, end den nu givne, men det afgørende er ikke de konkrete sammenhænge, men selve det, at de hænger sammen i eksistensen. Eksistensen træder sin verden i møde qua de fem sanser, men den gør det som en helhed. På samme måde er motorikken flettet ind i det sansede og udgør et indbygget element i dette, ligesom sansningen er et indbygget element i motorikken. Blot noget så enkelt som en spadseretur ned ad en gågade med mange mennesker ville fremstå som en uoverskuelig opgave, dersom de to sider ikke gnidningsløst greb ind i hinanden og forudsatte hinanden. Det er denne helhed, der *er* vores subjektive udgangspunkt. Kroppen som helhed er en *kunnen*.

Helheden er dog ikke selvberørende. Tværtimod ligger det allerede i kroppens simplicitet, at den bryder med helheden. Kroppen er refleksiv, hævder Husserl (se Zahavi, 2001). Den verden, kroppen som en helhed træder i møde, udgøres også af selvsamme krop: Kroppen kan vende sig imod sig selv. Ikke blot den sovende arm kan få karakter af objekt. Vi kan i det hele taget se, høre, smage, lugte og berøre vores egen krop – og dens enkelte dele. Gennem denne sansemæssige nærmen sig sin egen krop overskrider kroppen sit eget fænomenale udgangspunkt og gør sig selv til et muligt objekt, som principielt lader sig adskille i delelementer: Kroppen kan gøre noget ved sig selv. Det er en mulighed, der ligger kroppen så nær, at den almindeligvis næppe opleves som andet end det umiddelbare. Men det er væsentligt at være opmærksom på denne ekstra dimension: Det er igennem denne, at kroppen pynter sig, træner sig, fremfører sig osv.

Kroppen er, som ovenfor nævnt, kendetegnet ved at *kunne* – sanse, bevæge sig, begå sig. Men den er tillige kendetegnet ved at *kunne-gøre-sig-til* – kunne gøre sig til bodybuilder, politimand, fotomodel m.m. Mens den første *kunnen* refererer til et helhedsorienteret virke, så refererer den anden, *kunne-gøre-sig-til*, til en mulig manipulatorisk tilgang til det adskilte.

Det næste tema, vi kort skal opholde os ved, er tiden. Tiden er, som kroppen, et eksistentielt tema. Vi kender tiden fra armbåndsuret, fra arbejdstider, fra madlavning og så videre. 'Ting tager tid', 'kommer tid, kommer råd', og 'tiden vil vise, hvad der er i vente', siger vi. Vi omgås tiden i et væk, og den lægger en struktur ned over det, vi er, har været og bliver. Vi er bekendte med en for-, nu- og fremtid. Imidlertid er meget af denne tidsforståelse henhørende under, hvad Kierkegaard ville kalde forestillingen (Kierkegaard, 1997-2012, bind 4, p. 389). Vi stiller tiden foran os som det parameter, hvorefter det meste lader sig måle: 'Det var dengang', 'tænk, at jeg engang så sådan ud', 'til næste sommer bliver det hele meget bedre'. Tiden ordner hændelser, og den opmagasinerer behændigt vores erindringer og forhåbninger i former, som vi nu engang finder det belejligt. Tiden er imidlertid noget mere grundlæggende end dette. Tiden er en eksistentiel rørelse. Når eksistensen kommer til sig selv, gør den det i tidens form.

Jeg har i det foregående hævdet, at kroppen, den fænomenale krop, er den umiddelbare helhedsorienterede *kunnen*, samt at kroppen refleksivt vender sig imod sig selv i en *kunnen-gøren-sig-til*. Denne *kunnen* afføder hele tiden kroppen i sin selvforskellighed. *Kunnen* åbner et mulighedsfelt, som kroppen bliver til i, men gennem denne tilblivelse bliver kroppen hele tiden sig selv forskellig. *Kunnen* sætter det kommende i åbenhedens lys, og ved at indtræde i denne åbenhed gør den eksisterende sig til det, han eller hun *kunne*. *Kunnen* forudsætter det åbne og indebærer det nye. Kroppen er hele tiden undervejs med at forny sig. Dette bæres der simple vidnesbyrd om, når skægget vokser, når barnet bliver større, og når den depressive vender tilbage til glæden. Det nye ligger dog ikke i det foranderlige selv, men det er selve det, at forandringen tilbydes under *kunnens* form, der gør tiden eksistentielt nærværende og det forandrede til det nye. *Kunnen* toner frem som *kunne-holde-sammen-på*. *Kunnens* mulighed er ikke blot at kunne det ene eller det andet, men er tillige og i højere grad at kunne holde sammen på kroppens uafledelige forandringer. Det er muligheden for identitet, som her toner frem (Jacobsen, 2012): muligheden for at være identisk med sig selv. Men at være identisk med sig selv indebærer en åbning over for tiden som det medie, hvorigennem selvidentiteten skal tage form. Muligheden af det samme i variationernes spil gør for-, nu- og fremtid nærværende som det, der holdes sammen i identitet. *Kunnen* er på den måde ikke en her og nu-given mulighed, men en formåen, som kaster tiden af sig som det, der blev svigtet i eller stridt i. Det er på den ene side et forhold, som er så banalt og selvfølgelig, at det kan være vanskeligt at blive opmærksomt på, men det er på den anden side også et forhold, som bærer en væsenstung dynamik med sig. Det er over tiden, at mennesket kan komme til at stå skævt i forhold til sig selv, men det er også i tiden, at mennesket har mulighed for at danne sin egen identitet. Kroppens selvgivne foranderlighed aftegner sig i tidens altid mulige *kunnen-holde-sammen-på*.

Identiteten og tiden stilles imidlertid på prøve gennem udsigten til døden. Muligheden, *kunne-holde-sammen-på*, udfordres ikke blot af de livets forandringer, som tilværelsen uomgængeligt trækker et menneske igennem: aldring, nye relationer, sygdom osv. Muligheden udfordres ultimativt af døden. I døden tvinges mennesket (i det mindste forstået i en verdslig ramme) til at give slip på sig selv. Den *kunnen*, hvis spirer udsprang af kroppen, udstøder ved døden sit sidste suk: Der er *intet*, det døde legeme kan. Nu er det næppe det afsjælede legeme forundt at registrere sin egen *intet-kunnen*, men det er den levende krop, det levende menneske, pånødet, under den ene eller anden form, at være vidende om det kommende intet. Tiden, der bærer den eksisterendes væren, bliver på den måde samtidig det fundament, som eksistensen igen vil sive ud af for at blive til intet.

Der er naturligvis mange tilgange til tilværelsen, hvor forestillingen om døden iklædes forskellige forståelser, som tager brodden af den eksistentielle dybde, der ligger i den: Der er forestillinger; om at leve videre i en ny verden; at blive reinkarneret; leve videre gennem den næste generation osv. Disse forståelser kan i princippet være rigtige eller forkerte, det er stort set underordnet i nærværende sammenhæng: Eksistensen har ikke erkendelsesmæssig adkomst til disse forståelser, så uanset om mennesket skulle være bestemt til at blive reinkarneret, så hviler eksistensen samtidig på et grundlag, hvor den udfordres af sit eget intet.

Det er i denne sammenhæng væsentligt at holde sig dødens allesteds nærvær for øje. Døden er naturligvis i bogstaveligste forstand det, der kan dukke op til enhver tid: Ingen kan i sidste ende vide sig garanteret imod dødens pludselige komme. Men det er ikke dødens uberegnelighed, der bærer på den dybe eksistentielle betydning. Det er derimod dødens sikkerhed. Uanset, hvornår den kommer, så kommer den, og det kommende, som jeg er involveret i under min stedse tilblivelse, gennemtrænges derfor hele tiden af et intet, som min væren ikke kan overkomme, netop fordi det er min egen kunnens intet, som gennemtrænger mig. Den *kunnen*, *kunnen-gøre-sig-til* og *kunne-holde-sammen-på*, som funderer den menneskelige eksistens, er, med døden som horisont, gennemtrængt af en *intet-kunnen*.

Intet-kunnen er, som jeg også ovenfor har skrevet, ikke skjult, men i højere grad noget, de fleste af os tager for givet uden at agte på dets betydning: 'Intet varet evigt', 'alting har sin tid', 'træerne vokser ikke ind i himlen', udtaler vi med den største lethed og i god overensstemmelse med virkeligheden. Træerne vokser virkelig ikke ind i himlen, og vendingen er et glimrende udtryk for vores *intet-kunnen*. Ikke desto mindre afslører der sig ikke sjældent en ganske anden betydning af denne *intet-kunnen*, når fx sygdom tager bolig i kroppen, gør indhug i dens kunnen og truer med at eliminere den, end den betydning, der lever i talemåden. Der er forskel på den sproglige måde, vi omgås temaet på, og så den måde, på hvilken temaet tager bolig i vores eksistens. Eksistentielt brydes *kunnen* med *ikke-kunnen* – livet med døden.

Med døden spændes eksistensens kropslige dimension for alvor i angst. “Angsten er som en tænken-sig-ud af alt værende, ud af alt det man kan holde sig til, ud i intet,” skriver Gadamar (2004). Den menneskelige væren er qua sin grundlæggende refleksive karakter hele tiden gennem angst undervejs med at danne sig *ud af* det, som den har at holde sig til – ud i intet. Utopia dukker op som en ø i havet bag den horisont, mennesket selv danner ud af sin egen antropologisk betingede krise. “Angest er en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie,” som Kierkegaard (Kierkegaard, 1997-2012, bind 4, p. 348) skriver, og utopierne blafrer i dette dragende og skræmmende og skræmmende og dragende skær. Der er derfor stor variation i den måde, hvorpå de enkelte individer orienterer sig i forhold til utopiernes landskab, ligesom der er forskel på, hvad forskellige tider giver plads for af utopiske ideer. I det følgende skal vi opholde os ved nogle af de træk ved vor tid, som bidrager til, at menneskets orientering er blevet omdirigeret fra de store fælles utopier i retning mod individuelle og kropsnære utopier, hvori-blandt især ekstremsporten udmærker sig.

4. Vor tid

Det bliver med stor styrke og igen og igen fastslået, at vi lever i omskiftningernes tid, og at alt går hurtigere, end det nogen sinde har gået. Og sandt at sige er der også noget om det. Der er ingen tvivl om, at verden har fart på, men det er alligevel et spørgsmål, i hvilket omfang denne fart har eksistentiel resonans (Jacobsen, 2012). Jeg har videre argumenteret for (ibid.), at farten er af monoton karakter, og at bevægelsen, som vi befinder os i og må af-finde os med, er en bevægelse på stedet. Det hastige tempo, som vi er hvirvlet ind i, bringer almindeligvis ikke noget nyt for dagen. Som barn lærte jeg af min farfar, at mennesket aldrig ville kunne komme til månen, fordi det var umuligt at bevæge sig uden for jordens atmosfære. Mennesket kom til månen – endda i min farfars tid – og Armstrong havde ret, da han proklamerede, at hans første skridt var “one big step for mankind.” Hvad ville det kunne føre med sig, at månens besiddelse lå inden for menneskets rækkevidde?

Imidlertid er det svært at pege på senere hændelser, der på samme måde har kunnet appellere til den menige borgers forbavelse over nye menneskelige perspektiver. Tværtimod er der en udpræget tendens til, at vi mere og mere har åbnet øjnene for de risici, som månerejser eller teknik og videnskab i det hele taget bærer med sig, og tillige har en, i flere sammenhænge succesfuld, bestræbelse på, med en opretholdelse af det lange og sunde liv som pejlemærke, at manøvrere uden om disse risici vundet indpas. Antallet af omkomne i trafikken falder stadig til trods for en øget bilisme, Øresund lyder ikke længere sit øgenavn Pløresund. Slik og wienerbrød er bandlyst i skoler og børneinstitutioner. Og Tage Voss betragtes med overbærenhed, som et klenodie på tåbelighedens alter, når han i sin høje

alder stadig tænder og taler varmt for sin cigar. Vores fascination af det ukendte og uopdagede er vendt til, eller i det mindste i et væsentligt omfang blevet flankeret af, en vagtsomhed over for vores egne 'tåbeligheder'.

Nu er der naturligvis ikke noget galt i, at rygere kvitter smøgerne, at plejehjemsbeboere skal trække i gummihandskerne, når de, for at mindske risikoen for smitte, skal deltage ved den fælles madlavning, når lastbilchauffører skal overholde hviletidsbestemmelser, og voksne tildeles fængselsstraf, hvis de stikker et barn én på hovedet. Det er alt sammen i den gode sags tjeneste. Men følgen er dog tillige, at vi derigennem tvinges til at forstå os selv og vores liv gennem risikoen og vagtsomhedens linse. Stort set alt, hvad vi rører ved, er behæftet med risiko: mad, drikkevarer, sol, luft, alkohol, rygning, trafik, motion, følelsesudbrud osv. "Løber du mere end 32 km om ugen, og løber du hurtigere end 5 minutter per kilometer, så løber du ikke bare en tur, men også en risiko," skrev Politiken den 15. dec. 2012. Risikoen er en for tidlig død. 32 kilometer om ugen og á 5 minutter per kilometer, skal det bemærkes, er ikke nogen voldsom præstation. Konkurrenceløbere løber 3-5 gang så meget om ugen samt væsentligt hurtigere, og mange motionister har også et betydeligt mere omfattende program.

Vor tid er righoldig på forandringer, men det er forandringer, som, ud fra en eksistentiel betragtning, tager karakter af det trivielle. Forandringerne i vor tid byder ikke på en kopernikansk vending, en proklamering af Guds død eller en månelanding. Tværtimod rejser de egentlige betydningsfulde forandringer i vor tid sig som reelle eller potentielle risici i horisonten af menneskenes opskruede monotone 'nyskabelser': global opvarmning, pandemier, arters uddøen osv.

Et fjerde karakteristikum ved vor tid – ud over omstillingshastigheden, monotonien og risikoen – udmønter sig i den uanseelige, men dog lejlig-hedsvis fremførte, talemåde: 'man må snart ikke noget'. En talemåde hvis betydning herhjemme har fået i det mindste to publikationer med på vejen (Nørmark, 2010; Mchangama, 2012). Ved talemåden 'man må snart ikke noget' sigtes der ofte til alle de løftede pegefingre, der viser sig omkring risici: løb ikke hurtigere end en kilometer per fem minutter, undgå smør, højst syv genstande om ugen, udsæt ikke dig selv og dine børn for røg osv. Men 'man må snart ikke noget' refererer også til en tiltagende buket af konkrete forbud.

Grundlæggende er individet naturligvis frit i den senmoderne verden. Det er op til individet at tage stilling til sin tilværelse, og i den vestlige verden er der meget store muligheder med hensyn til denne stillingtagen. Individet er frit stillet i forhold til, hvilken religion det vil orientere sig imod, hvilken uddannelse det vil vælge og til at følge sin seksuelle præference. Men parallelt med disse grundlæggende frihedsgrader følger der også en række konkrete restriktioner, som det er individet budt at overholde. Det gælder i forhold til bevægelighed, hvor vores færden kræves indpasset efter en infrastrukturens hensigtsmæssighed; det gælder i forhold til

vores indplacering i finansielle sammenhænge, hvor et utal af love og regler skal overholdes; det gælder i forhold til relationer børn og forældre imellem; det gælder i forhold til uddannelsesforløb; det gælder i forhold til indretninger af boliger; det gælder i forhold til distribution af fødevarer; det gælder i forhold til rygeadfærd osv. Der er ikke noget galt med alle disse love og regler – eller i det mindste er der ikke nødvendigvis noget galt med dem – de tjener generelt nogle fornuftige formål, men de danner, ligesom alle de fornuftige formaninger, vi mødes af i forhold til vor tids risici, en horisont, som eksistensen brydes imod: I begyndelsen af 1970'erne blev trafikken i et væsentligt omfang gennemført efter loven 'kør efter forholdene', rygning på kontorer, lærerværelser osv. var ikkerygerens problem, og som dreng fik man en dolk i fødselsdagsgave, når man fyldte seks år. Forbuddene tager i al ubemærkethed luften ud af den stillingtagen, som, hvad enten den var reflekteret eller ej, var påkrævet forud for forbuddet: Det var *muligt* med en dolk at komme til at skade sig selv eller andre forud for 'knivloven'. *Muligheden* hang i den skede, som lystfiskeren, håndværkeren, skovgæsten, spejderen og andre raske piger og drenge bar i deres bælte. Og selv om næppe mange lod sig hjemssøge af den slags overvejelser, så tvinges man i dag til at indstille sig på, at denne mulighed ikke forefindes: Man lægger ikke bare kniven i madkurven, når der skal grilles i Fælledparken, man tager ikke bare sin kniv med, når man kører på cykeltur rundt i landet, man tager ikke bare sin kniv med, når man skal samle svampe i skoven. Forsigtigheden, som tidligere var en del af den enkeltes ansvar og eksistentielle horisont, er i et betragteligt omfang blevet deponeret i lovgivningen.

Et femte træk, vi skal opholde os ved, er vor tids udbredte måde at *være* krop på. Det skal være min påstand, at forståelsen af livet igennem de seneste 100-150 år i stigende grad er blevet knyttet til en standardiseret krop med en gennemsnitlig levealder. Søren Kierkegaard havde seks søskende, men kun han selv og broderen, Peter, nåede for alvor ind i voksenalderen, og for Søren Kierkegaards vedkommende strakte den sig ikke længere end til det toogfyrretyvende år. Den tidligere høje grad af dødelighed i alle aldersgrupper har oplagt givet livet en anden tidshorisont end den, vi lever med i dag. Liv, der forsvinder, før det er omkring 80 år gammelt, opleves i dag som noget afvigende og foruroligende. Kroppen tænkes at have en iboende holdbarhed – for ikke at skrive udløbsdato – og der er igennem mange år lagt en stor energi i at finde ud af, hvordan vi opretholder denne holdbarhed og gerne udvider den. At være i live indebærer i dag, at kroppen forstås indskrevet i en given varighed og underlagt en dertil knyttet pleje. Et sted, hvor denne forståelse klart kommer til udtryk, er i den tiltagende monitorering af egen kropslighed: Mange 'almindelige mennesker' har i alliance med den seneste teknologi indrettet sig på måder, så de er i stand til løbende at aflæse deres eget blodtryk, hjerterytme, arbejdsbelastning, energiforbrug, hvilepuls m.m. Et andet sted, hvor en øget fokusering

på den standardiserede krop kommer til udtryk, er inden for den tiltagende plastickirurgi: idealer om den æstetiske og standardiserede krop har igennem årtier fået flere og flere til at hugge en hæl og klippe en tå.

Men den moderne teknologi gør mere ved vores krop end blot at standardisere og monitorere den. Den opsamler den i sin tekniske begribelse. Heidegger (1999) har grundigt argumenteret for, hvordan den moderne teknologi former hele vores tilværelse, således at den tilværelse, som bliver os tilgængelig, er teknikkens tilværelse. Kroppen er et af de domæner, som igennem de senere år i særdeleshed er blevet tegnet gennem teknikkens forståelse: Vores mulighed for plastickirurgi, organtransplantation, kortlægning af risikofaktorer, monitorering af kroppens funktioner, bodybuilding, videnskabelig, systematisk træning m.m. præsenterer os for en krop i teknikkens form. Den er manipulerbar og består af dele. Vi tilrettelægger træning for at få biceps til at vokse, går på diæt for at slippe af med bugfedtet og indtager medicin for at regulere blodtrykket – kroppens *have*-modus sættes i højsædet.

Ved siden af den øgede fokus på kroppens holdbarhed og pleje ser vi i dag paradoksalt nok også en betragtelig udbredelse af det, der omtales som livsstilssygdomme. U hensigtsmæssigt føde- og alkoholindtag kombineret med kropslig inaktivitet medfører i dag flere overvægtige og svage kroppe end tidligere. På den ene side lykkes den senmoderne krop i, under indvirkning af nuancerede tekniske foranstaltninger, at leve op til nogle standardværdier omfattende en lang levealder, og på den anden side manifesterer den sig i synlige 'udskridninger', hvor kroppens naturgivne funktioner sættes under pres.

5. Ekstrem sport og utopi

Med ovenstående som afsæt skal jeg nu vise, hvordan ekstrem sporten lader sig forstå som et fænomen, der trives i et spændingsfelt imellem menneskets eksistentielle grundvilkår, de traditionelle utopiens generelle afmatning og de særlige livsbetingelser, som gør sig gældende i det senmoderne.

Asplund (1983) har argumenteret for, at den moderne sports opståen i slutningen af 1800-tallet skal ses som et led i den tiltagende problematiske adskillelse mellem individ og samfund, som fandt sted i den tid. Moderniteten indebar, at individet mere og mere blev løsnet fra på forhånd givne samfundsordner for i stedet egenhændigt at skulle genfinde sig selv gennem udfyldelse af en af de ikke længere på forhånd givne funktioner, samfundet fordrede. Forholdet mellem individ og samfund var blevet problematisk. Asplund advokerer for, at sporten groede frem netop som et domæne, hvor de værdier, opløsningen af de tidligere mere selvgivne samfundsordner lod hende, kunne videreføres. I sportens verden herskede med Tönnies ord *gemeinschaft* frem for *gesellschaft*. Analysen forekommer

plausibel, men det bør tillige anføres, at sporten også i eminent grad tilbyder sine udøvere at være det *problematiske*, som moderniteten åbnede op for – individ! Ud over at være en arena, hvor udøverne – samt deres tilhængere – kan opleve sig i et fællesskab, som ellers er svært at finde i det moderne samfund, så tilbyder sporten også i særlig grad sine udøvere at træde frem som individer af særlig grad: Pelé (fodbold), Eddy Merckx (cykling), Muhammed Ali (boksning), Ingemar Stenmark (slalom), Tiger Wood (golf) osv. – de er alle individualiteter af en ganske særlig støbning. I mindst lige så høj grad som politikere og kunstnere tilbydes idrætsudøvere at stræbe efter det individuelle. Sporten er ikke kun en reminiscens af det tabte *gemeinschaft*, men et samlet udtryk for dilemmaet mellem individ og samfund. Inden for sporten stræber vi både efter det sammenhold, som vi ved overgangen til moderniteten forlod, og efter den individualitet, som vi i samme brydningsperiode blev tilbudt.

Det senmoderne menneske har på ingen måde lagt dilemmaet mellem individ og samfund bag sig. Tværtimod er der en tendens til, at fællesskabets moderne bastioner i form af kirker, sportsklubber, fagforeninger m.m., under presset fra fx pædofilisager, dopingskandaler eller bureaukratisering, slår revner eller blot lider under en generel afmatning, samtidig med at opfordringen til den enkelte fra folkeskole til plejehospital lyder mere påtrængende: *vælg dit liv!* Eksistentielt er der ikke et *dit liv*. Hvor sandt det end er, at eksistens er et subjektivt anliggende, så må det ikke glemmes, at det er et anliggende, som kun lader sig udfolde i relation til medmennesket (Jacobsen, 2012). At eksistere er at eksistere *sammen med*, og det er dette *sammen med* – at være individualitet i et fællesskab – der sættes på særlige prøver i dag og i et væsentligt omfang finder sine løsninger gennem Twitter, Facebook, Wordfeud, fitnesscentre, projektarbejde og ikke mindst forbrug (Bauman, 2002). Hvor fornøjelige, spændende og velmenende sådanne fællesskaber end måtte være, så efterlader de alligevel et kvalitativt gab i forhold til de fællesskaber, som tidligere tider indbød til: fællesskabet på fitnesscenterets spinningcykel er alt andet lige af en mere flygtig og skrøbelig karakter end fordums tids folkegymnastik. Spinningcyklen giver ikke samme mulighed for den enkelte til at glemme sig selv i det fælles eller gå op i det fælles. I de senmoderne former for fællesskab indgår der, i forhold til tidligere, i langt højere grad en appel til den enkelte om at udfolde sin individualitet: vælg din mad, vælg din uddannelse, vælg din tro, vælg dit Kim og Sonja-køkken – *vælg dit liv*.

Dilemmaet mellem individ og samfund er, om ikke blevet accentueret, så dog blevet givet nogle ganske andre betingelser, end da den moderne sport opstod som en delvis løsning på dette problem. En af de betydningsfulde nye betingelser, som dilemmaet er oppe imod, er utopiernes tilbagetrækning. Utopier har over en bred kam fristet med fællesskabet. Det er stedet, *det gode ikke-sted*, som utopierne har henvist de søgende individer til. Men individerne er omkommet i sovjetiske fangelejer eller er løbet vild i et sla-

raffenland af sex og stoffer. De fejlslagne utopier har, inden for politik, teknik, videnskab, livsførelse m.m., efterladt det senmoderne menneske vagtsomt over for menneskets formåen og tvivlsomt over for dets evne til at frembringe bæredygtige utopier. *Det gode-ikke-sted* fortøner sig i horisonten, og i stedet har utopierne taget individuel karakter og søges i særlig grad realiseret gennem forbrug (Bauman, 2002). Vi lever i et forbrugersamfund.

Men parallelt med, at drømmene om det store fællesskab, hvor individet kunne søge hen, har trukket sig tilbage, er der fra et andet mere eller mindre synligt fællesskab i form af regler og love vokset et større og større net af fordringer til den enkelte om at være individ på en for alle ensartet måde frem. I tilknytning til KRAM-faktorer, idealer om kroppe, frygt for seksuelle og aggressive handlinger, smitteforhold, tyveri, svindel, idealer om udvikling og fleksibilitet osv. indkapsler vi den individuelle livsbane i rammer, som, hvor fornuftige de end måtte være, efterlader et råderum af klaustrofobisk karakter. Da Anders Lassen, den ene af Danmarks to modtagere af den højeste britiske militærorden, Victoriakorset, sammen med sin lillebror drog til skole i 30'ernes Danmark, var det med et gevær ved sin side. Han brugte det til, mens han sad bag på tandemmen, at jage dyr på vejen mellem hjem og skole (Harder, 2010, p. 19 f.). I dag var den lille Anders formodentlig blevet fjernet hjemmefra – han skød nemlig også under en leg, ligeledes med et gevær, en kridtpibe ud af munden på lillebroderen (ibid.) – og han var formodentlig blevet behandlet med Ritalin. Er det godt eller skidt, at vi har gjort 'fremskridt', og at en moderne Anders stækkes, inden han bliver en brik i verdenshistorien? Spørgsmålet er underordnet i nærværende sammenhæng. Men eksemplet tjener til at påpege en kontrast i forhold til tidligere: I dag bliver vores arbejde kontrolleret og evalueret i et utal af sammenhænge; bevæger vi os i det offentlige rum, er vi ofte genstand for overvågning, tager vi på fisketur, skal vi styre den lige vej hjem for ikke at komme på kant med 'knivloven', skal der laves kager på plejecenteret, må de ældre trække i gummihandskerne, skal den mandlige pædagog hente materiale i kælderen sammen med et barn, følger en kvindelig pædagog med, er vi rygere, må vi i visse kommuner vente med at dyrke vores last til efter arbejdstid, er der et barn på vej, bliver det sorteret fra, hvis det 'lider' af Downs syndrom osv. "Obligatorisk selvvalgt opgave" lyder en ministeriel bestemmelse angående skolernes 10. klasser, hvor eleverne skal skrive opgave over deres uddannelsesplan og valg af ungdomsuddannelse. Den senmoderne tilværelse har karakter af et obligatorisk selvvalgt liv inden for nogle, i det mindste i forhold til tidligere, forholdsvis snævre og standardiserede rammer.

Dilemmaet mellem individ og samfund, som Asplund fandt, var en grundsten i den moderne sports opståen, er i sin nye skikkelse blevet anledning til ekstrem sportens opståen. Mens spørgsmålet, som tog form i slutningen af 1800-tallet, og som gav anledning til sportens opståen, handlede om, hvordan man kunne bevare fællesskabet, og hvordan man kunne

udvikle sin individualitet, er spørgsmålet i dag blevet reduceret til, hvordan man kan værne om sin individualitet. Tiltroen til kommunismen, storfamilier, det nye samfund, videnskaben eller hvilken som helst betydningsfuld rørelse i det 20. århundrede, som der har været knyttet utopiske drømme til, er sygnet hen. Ingen tror for alvor længere på *det gode ikke-sted*, og drømmen, om vores fælles hjem, er blevet afmålt. På tilsvarende vis er forestillingen om, at vi kan danne vores individualitet gennem særlige manifestationer på den fælles arena, blevet nedtonet. Ganske vist glimter de stadig, samfundets fremtrædende ikoner inden for sport, politik og kunst, men de udsættes også for afmålte blikke, når de afsløres i at have erhvervet sig deres Tour de France-sejre ved hjælp af ulovlige stoffer eller have rod i privatlivet bag den politiske karriere. De særlige individualiteter er kun særlige til en vis grad og udfordres af 'helt almindelige mennesker', der er stjerne for en aften, har vundet Robinson-ekspeditionen eller blot hedder Amalie. Det er ikke ligetil at *blive til noget* i dag – selv om det er det, der kræves af os alle. Og vanskeligheden forøges blot ved, at en standardforståelse af liv og krop vifter os om næsen med krav og sunde formaninger.

Fællesskabets forjættede land forstummer bag tabte horisonter, og individualiteten byder sig til i uniformer, som kun varierer i størrelsesnumre, mens den rastløse stræben omsætter sig i planløst forbrug.

Men den menneskelige stræben mættes ikke gennem forbrug. Arne Munch-Petersen sætter sit liv ind på at skabe en bedre verden, Skinners Walden Two omsættes i et reelt eksperiment, Twin Oaks, og Martin Luther King proklamerer, at han har en drøm. Mennesket har altid båret på en indre Thomas More, som under forskellige klimaer har tilladt forskellige aftapninger. Hvad sker der i en tid, hvor drømmene synes grundløse, og hvor bæreren af drømmen, individet, ledes af konformiteten? Der sker det, at menneskets mest primitive (oprindelige) formåen søger at komme til udtryk. Mennesket kan, når alle tidligere utopier har vist sig fejlslagne, ikke stræbe efter at skabe paradys på jord, og mennesket kan ikke manifestere sin individualitet, når individualiteten allerede er uniformeret. Men mennesket *kan*. Menneskets mest grundlæggende mulighed er at *kunne*, og ekstrem-sporten er det domæne, hvor denne mulighed tilbydes sine ultimative betingelser. Ekstrem-sporten kalder på det menneskelige repertoire af *kunnen*.

Hvorfor gør du det, blev en amerikansk læge og ekstrem-sportsudøver spurgt; *fordi jeg kan*, svarede han (Wise, 2011). Det var hans begrundelse. Mennesket *kan* holde vejret i over 20 minutter, *kan* løbe igennem Death Valley i Californien, *kan* bestige Mont Everest uden ilt osv. Ekstrem-sporten tilbyder sig som et domæne, inden for hvilken menneskets *kunnen-gør-sig-til* kan komme til udfoldelse; mennesket kan gøre sig til et væsen, som kan flyve i noget, der ligner en Batman-dragt, klatre uden udstyr på lodrette klippevægge, dykke over 100 meter under vandets overflade uden hjælpemidler eller bryde gennem lyd-muren i et frit fald. Ekstrem-sporten

tilbyder også sine udøvere at *kunne-holde-sammen-på* den, de er; Haruki Murakami (2009) skriver om, hvordan det er hans omfattende løbeprogram, der kontinuerligt understøtter den kropslige identitet, han bærer. Og ekstrem sporten, og især de risikobetonede grene, tilbyder i særlig grad at bringe sine udøvere i berøring med den *intet-kunnen*, som gennemtrænger mennesket: Liv og død, *kunnen* og *intet-kunnen*, smyger sig op ad hinanden, indfanger præstationen i sin begrænsning og indbyder udøveren til at spejle sin storhed i ydmygheden (Brymer & Oades, 2009).

Ekstrem sporten er et domæne, hvorigennem den grundlæggende *kunnen* (*kunne*, *kunne-gøre-sig-til*, *kunne-holde-sammen-på* og *intet-kunnen*), der grunder i den menneskelige eksistens, og som trues under konformitetens åg i det senmoderne, gives mulighed for at komme til udtryk. Ekstrem sport, hvad enten den handler om at bestige bjerge, tordne ned ad stejle stigninger på inliners, dykke langt under vandets overflade, flyve eller andet, handler om at *kunne*.

Men hvorfor kalde ekstrem sporten en utopi? For det første skal vi hæfte os ved, at utopi altid er noget, man kalder en institution eller bevægelse udefra og ofte bagefter – det *viste* sig at være en utopi. Men derudover er der flere grunde til at sætte ekstrem sporten i familie med andre utopier, som er søgt omsat til virkeligheden.

For det første: Som jeg har argumenteret for, gør ekstrem sporten sin entre nogenlunde samtidig med, at de sidste store utopier glider i baggrunden. Utopierne, som vi har kendt dem, er væk, men lidenskab og kompromisløsheden, som de næredes ved, er ikke forsvundet. Vi finder dem inden for ekstrem sporten. Når cyklisterne sætter sig op til Race Across America eller for den sags skyld blot Copenhagen Challenge, indebærer det, gennem den lange forberedelsestid, en tilsidesættelse af alt, der ikke handler om eller kan passes ind i den forestående begivenhed. Ekstrem sportsudøverne er også, parallelt til utopiens tidligere bejlere, stærkt mål-orienterede. Ligesom Arne Munch-Petersen ville verdensrevolutionen, vil ekstrem sportsudøveren en bestemt kropslig færdighed. Begge er optagede af det, der er bedre. Med afsæt i samfundsmæssige uligheder og uretfærdigheder vendte Arne Munch-Petersen sig mod muligheden for det fuldkomne samfund. Tabt for ideen om at kunne skabe det fuldkomne samfund og med afsæt i vor tids vægtning af konformitet og begrænsende kropsforståelse vender ekstrem sportsudøveren sig imod muligheden for kroppens fuldkomne *kunnen*. Begge er optagede af noget, i forhold til det eksisterende, radikalt nyt. Og som det gælder i forhold til tidligere realiserede utopier, så samler der sig også omkring ekstrem sporten stærke lidenskaber og passioner: “Det lyder nok lidt arrogant, hvis man siger, at noget er værd at dø for, men sådan har det altid været. Det er en del af livet, og det er det, der gør livet interessant,” udtalte Baumgartner før sit spring fra rummet (Politiken, 9. okt. 2012).

Ekstremporten synes at adskille sig fra tidligere utopier på to punkter. Tidligere utopier har, hvis ikke altid så som regel, på den ene eller anden måde fællesskabet som sit mål. Ekstremporten er i exceptionel grad individorienteret. Det er den enkelte udøver, det handler om, og i rigtig mange sammenhænge er det endda ikke den enkelte udøver i konkurrence med andre udøvere, det handler om: Konkurrenterne spiller ingen rolle, det er kampen med en selv, skriver Haruki Murakami (2009, p. 19 f.). Imidlertid gror der i mange ekstremportssammenhænge et fællesskab frem, som nok bedst lader sig sammenligne med det fællesskab, som kan tage form blandt mennesker, der befinder sig i pressede situationer, og som fx kan give anledning til lovprisninger af situationer eller tider af svær og kritisk karakter – ‘under krigen var der for alvor fællesskab’. Ekstremportsudøverne bevæger sig under konkurrencen rundt i deres eget lille kritiske univers, men de deler derigennem også betingelser med alle de andre, der er draget på udflugt i samme univers, og lejlighedsvis siver dramaet ud og berører dem, der har taget opstilling for at følge begivenhederne: “Lige før mål strækker jeg armene i vejret, skriger højt mod publikum, der returnerer med et kæmpe brøl. Tusindvis af mennesker er samlet, så det lyder højt, og jeg er den eneste på vej i mål i det øjeblik. Det føles ubeskriveligt og er en kæmpe, kæmpe forløsning. Ud over mine børns fødsel er det svært at komme i tanke om lignende intense oplevelser i mit liv. Det har været en oplevelse i særklasse. En kamp mod mig selv, men med familien, venner og 100.000 publikummer til at heppe. Jeg er meget glad og lykkelig i de sekunder,” skriver redaktionschef på Politiken Troels Widding (Politiken, 15. aug. 2011) om sin afslutning på Copenhagen Challenge 2011. Ekstremporten har ikke fællesskabet som mål, men den producerer, ud af alle sine individuelle bestræbelser, et fællesskab, hvor grænser mellem køn, alder, formåen, uddannelse osv. periode- eller momentvist er hudløst nedbrudt.

Ekstremporten synes på tilsvarende vis at adskille sig fra tidligere tiders utopier i forhold til produktion af smerte og lidelse. Mens andre utopier, som det er fremhævet tidligere, under deres udfoldelse af ‘paradiset’ producerer smerte – for ikke at bruge Poppers begreb *helvede* – blandt dem, som utopierne logisk set ikke kan favne, er det inden for ekstremporten den enkelte udøver, der gennem sin trods over for kroppens grænser bliver bærer af den smerte, den utopiske præstation koster. Forstået således fremtræder ekstremporten, sin voldsomhed til trods, som vel den mest fredsommelige og mindst løgnagtige utopi, historien har set til dato.

Det kan diskuteres, om ekstremporten skal betegnes som en utopi. Der er lang vej fra Thomas Mores Utopia til det liv, der tager form, når en gruppe mennesker begiver sig ud på løbeturen igennem Death Valley. Men der er også lang vej fra mange af de forskellige ‘projekter’, som gennem tiden er blevet betegnet som utopier, til livet på Thomas Mores ø. Anliggendet i nærværende artikel har været at vise, at utopier har et antropologisk, eksistentielt afsæt, og at de tager form i relation til givne samfunds-

forhold. Vor tid spærrer for udsynet til de tidligere store og fælles utopier og begunstiger en udfoldelse af det individuelle og kropsnære. Bauman har på tilsvarende grundlag hævdet, at vor tids utopi er det individuelle forbrug (Bauman, 2002). Forbruget mangler dog for mig at se en række af de 'ingredienser', som utopier udgøres af. Forbrug lader sig oplagt forstå i sammenhæng med tidligere utopiers hendøen, men forbruget er i sig selv ikke en utopi – forbrug er et symptom. Ekstrem sporten er ét – og et af de væsentlige – senmoderne og verdensomspændende fænomener, som trækker på de dynamikker mellem individ og samfund, som har gjort tidligere store utopier levedygtige.

REFERENCER

- Asplund, J. (1983). *Tid, rum, individ och kollektiv*. Stockholm: Liber.
- Bauman, Z. (1999). *Globalisering: De menneskelige konsekvenser*. Kbh.: Hans Reitzels Forlag.
- Bauman, Z. (2002). *Arbejde, forbrugerisme og de nye fattige*. Kbh.: Hans Reitzels Forlag.
- Bhurruth, M. (2008). A group analytic understanding of the tour de france: Why the fittest rider does not necessarily win. *Group Analysis*, 41(3), 227-239.
- Bose, M. (1997). Introduction. In T. More & R. Robinson (1516/1997). *Utopia*. Ware: Wordsworth Editions Ltd.
- Brymer, E., & Oades, L. G. (2009). Extreme sports: A positive transformation in courage and humility. *Journal of Humanistic Psychology*, 49(1), 114-126.
- Camus, A. (1964). *Sisyfos-myten* (2. udgave ed.). Kbh.: Gyldendal.
- Camus, A. (1966). *Oprøreren* (2. udgave ed.). Kbh.: Gyldendal.
- Christiansen, E. (1969). Thomas More: utopist og statsmand. In T. More. *Utopia*. Kbh.: Gyldendal.
- Courtois, S. (2002). *Kommunismens sorte bog: Forbrydelser, terror, undertrykkelse*. Kbh.: Høst.
- Franco de Sá, A. (2012). From modern utopias to contemporary uchronia. In P. Vieira & M. Marder (Eds.), *Existential utopia*. New York: Continuum.
- Frisch, H. (1933). *Pest over Europa: Bolschevisme – fascisme - nazisme*. Kbh.: Henrik Koppel.
- Fromm, E. (1982). *At have eller at være*. Kbh.: Gad.
- Gadamer, H. (2004/1975). *Døden som spørgsmål*. Århus: Slagmark.
- Harder, T. (2010). *Anders Lassens krig: 9. april 1940-9. april 1945*. Kbh.: Gyldendals Bogklubber.
- Heidegger, M. (1999). *Spørgsmålet om teknikken og andre skrifter*. Kbh.: Gyldendal.
- Jacobsen, B. (2004). Den levede krop. In s. Køppe et al. (Eds.), *Kroppen i psyken*. Kbh.: Hans Reitzel.
- Jacobsen, B. (2012). *Eksistentiel psykologi - mellem himmel og jord*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Kierkegaard, S., & Cappelørn, N. J. (1997-2012). *Søren Kierkegaards skrifter*. Kbh.: GAD.
- Kumar, K. (1993). The end of socialism? The end of utopia? The end of history? In K. Kumar & S. Bann (Eds.), *Utopias and the millennium*. London: Reaktion Books.
- Marin, L. (1993). The frontiers of utopia. In K. Kumar & S. Bann (Eds.), *Utopias and the millennium*. London: Reaktion Books.

- Marty, M. (2003). "But even so, look at that": an ironic perspective on utopias. In H. Muschamp & M. E. Marty (Eds.), *Visions of utopia*. Oxford: Oxford University Press.
- Mchangama, J. (2012). *Fri os fra friheden: en dansk historie om frihed i forfald*. Kbh.: Gyldendal.
- More, T., & Robinson, R. (1516/1997). *Utopia*. Ware: Wordsworth Editions Ltd.
- Murakami, H. (2009). *Hvad jeg taler om når jeg taler om at løbe*. Århus: Klim.
- Muschamp, H. (2003). Service not included. In H. Muschamp & M. E. Marty (Eds.), *Visions of utopia*. Oxford: Oxford University Press.
- Nancy, J.-L. (2012). In place of utopia. In P. Vieira & M. Marder (Eds.), *Existential utopia*. New York: Continuum.
- Nietzsche, F. (1963). *Således talte Zarathustra: En bog for alle og ingen* (3. udgave, Ed.). Kbh.: Jespersen og Pio.
- Nørmark, D. (Ed.). (2010). *Friheden flyver: en debatbog om mangfoldighed*. Kbh.: CEPOS.
- Oved, Y. (2000). Communal movements in the twentieth century. In R. Schaer, G. Claeys & L. T. Sargent (Eds.), *Utopia*. New York: Oxford University Press.
- Popper, K. (2001/1966). *Det åbne samfund og dets fjender. Bind 1: Platons fortrylleseskraft*. Kbh.: Spektrum.
- Poulsen, J. (2012). *Eik Skaløe: Spejder og steppeulv*. Kbh.: Gyldendal.
- Rothstein, E. (2003). Utopia and its discontents. In H. Muschamp & M. E. Marty (Eds.), *Visions of utopia*. Oxford: Oxford University Press.
- Sargent, L. T. (2000). Utopian traditions: themes and variations. In R. Schaer, G. Claeys & L. T. Sargent (Eds.), *Utopia*. New York: Oxford University Press.
- Sartre, J. (2007). *Væren og intet: Et essay om fænomenologisk ontologi*. Århus: Philosophia.
- Sohn, O. (1992). *Fra folketinget til celle 290: Arne Munch-Petersens skæbne*. Valby: Vindrose.
- Touraine, A. (2000). Society as utopia. In R. Schaer G. Claeys & L. T. Sargent (Eds.), *Utopia*. New York: Oxford University Press.
- Wise, J. (2011). How and why an average guy became an ultramarathoner. *Psychology Today*, march/april.
- Zahavi, D. (2001). *Husserls fænomenologi*. Kbh.: Gyldendal.
- Zahavi, D. (2003). *Fænomenologi*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Øvig Knudsen, P. (2012). *Hippie 2: Den sidste sommer*. Kbh.: Gyldendal.