

INGRID FUGLESTVEDT

# Pionerbosetningens fenomenologi

Sørvest-Norge og Nord-Europa

10 200/10 000–9500 BP



AM-Profil 6  
Arkeologisk museum i Stavanger  
Museum of Archaeology, Stavanger

Redaksjon/Editorial office:  
Arkeologisk museum i Stavanger  
Museum of Archaeology, Stavanger  
Redaktør av serien/Editor of the series:  
Lotte Selsing  
Redaktør av dette volum/Editor of this volume:  
Lotte Selsing  
Redaksjonssekretær/Editorial secretary:  
Tove Solheim Andersen  
Formgiving/Layout:  
Tove Solheim Andersen

Redaksjonsutvalg/Editorial board:  
Tove Solheim Andersen  
Arne Johan Nærøy  
Einar Solheim Pedersen  
Lotte Selsing

Utgiver/Publisher:  
Arkeologisk museum i Stavanger  
PO Box 478  
N-4002 STAVANGER  
NORWAY  
Tel.: (+47) 51846000  
Fax: (+47) 51846199  
E-mail: [ark@museum.no](mailto:ark@museum.no)

Stavanger  
28.11.2005

ISSN 2387-5437  
ISBN 82-7760-122-0

Forsideillustrasjon:  
Ingrid Fuglestedt

*Front page illustration:*  
*Ingrid Fuglestedt*

# Abstract

Fuglestad, I. 2005: **Phenomenology of the Pioneer Settlement: Southwest Norway and North Europe 10 200 / 10 000 – 9500 BP**. *AM-Profil* 6, 288 pp. incl. tables and figures, Stavanger.  
ISSN 0809.618X, ISBN 2387-5437

The *Phenomenology of the Pioneer Settlement* aims at an understanding of the earliest colonization of South-Western Norway from the perspective of a North European Late Upper Palaeolithic tradition. The period studied covers the time span 10 200 / 10 000 – 9500 BP. The Ahrensburg group of the Continent is understood as a parallel to, or the «same», as the *oldest part* of the Norwegian Fosna Tradition due to a renewed investigation of the lithic assemblages in Norway in comparison to Continental find assemblages.

With the use of a phenomenological framework, this work studies the pioneer experiences and the *pioneer condition* in different perspectives. A basic precondition is the recognition that the plains of the European Continent on the one side, and the rocky, mountainous landscapes along the south-western and western Norwegian coast on the other, appeared as distinct «worlds» – the homely, habitual world of the Continent in contrast to the alien world on the far side of the Norwegian Trench (parts of today's North Sea). The pioneer process as a social process and a process of enculturation of a new landscape is investigated by way of phenomenological concepts such as *intentionality*, *body*, *intersubjectivity* and *life world*.

The Late Upper Palaeolithic tradition of blade technique could be seen as fragments of a total bodily knowledge and expression. The «sameness» in technology which can be observed in Continental and Norwegian site assemblages, is understood as the pioneer people's productions and reproductions of this traditional knowledge, but applied in a different landscape context from which it originated, i.e. the Late Upper Palaeolithic of the Continent. The physical contrasts between the old and the new world thus imply bodily conditions involving encounters of «usefulness and resistance» constituting the specific meaning given to the unknown lands. Thus, the new environments were imprinted on the pioneer people's experiences and provided a basis for understandings of their «connection» or «origin» with the new lands. The pioneer experiences implied an extension of the Ahrensburgians' original life world. The groups' understanding of their connection to the new world – i.e. developments of «origin myths» – is investigated by way of general discussions of landscape perceptions. I interpret the emergence of a «social definition» of the new world as an intersubjectively process taking place over a long time span. This «long process» is explained as partly due to strong egalitarian structures of the Late Upper Palaeolithic societies.

The triggering factors for the expansion into the foreign landscapes of the Land Beyond are investigated as a manifold phenomenon. A basic understanding regards general human existential conditions, like *transcendence* and *agency*. I have further put substantial weight on the role of the reindeer; however, not in a traditional «determinist» way. Without excluding the possibility of a variable resource base, I argue that the Ahrensburgian groups, or segments of them, had a strong solidarity with reindeer and reindeer herds – bodily, ideologically and socially – all of which are seen as inextricably linked. The Ahrensburgians were *The Reindeer People*, and moving into new lands, as the climatic conditions for this species moved northwards, is understood as the groups' quest for preserving an identity. This ideological factor, seen in combination with social processes connected to subtle relations of power and prestige, is understood as relevant backgrounds to understanding the pioneer settlement in Norway.

Ingrid Fuglestad, Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier (IAKH)  
(Institute of Archaeology, Conservation and Historical Studies) PO Box 1008 Blindern, NO-0315 OSLO  
Telephone: (+47) 22 84 19 41. Fax: (+47) 22 84 19 01. E-mail: ingrid.fuglestad@iakh.uio.no

**Key words:** Late Upper Palaeolithic, Early Mesolithic, Northern Europe, Southwest Norway, phenomenology, pioneer settlement, hunter-gatherers, reindeer

**Emneord:** Senpaleolitikum, tidligmesolitikum, Nord-Europa, Sørvest-Norge, fenomenologi, pionerbosetning, jeger-sankere, reinsdyr

Til mine foreldre

# Innhold

<b>0 Forord</b> .....	9
<b>1 Fenomenologiske veier til pionerbosetningen</b> .....	11
Innledning .....	12
Pionerbegrepet .....	12
Pionerbosetningen .....	13
Målsetning og problemstilling .....	13
...men hva er fenomenologi? .....	14
Fenomenologi som holdning, stil eller metode .....	15
Sentrale begreper i Husserls fenomenologi .....	17
Psykologismekritikken .....	17
Intensjonalitet .....	19
Akt, mening og gjenstand .....	22
Vesen og eidetisk variasjon .....	24
Fremtredelse, evidens (intuisjon) og sannhet .....	25
Epoché og reduksjon – til saken selv! .....	27
Tiden .....	30
Kroppen .....	31
Intersubjektivitet .....	32
Livsverden .....	36
Husserl og forholdet mellom subjekt-objekt og realisme-idealisme:	
En oppsummering .....	39
Fenomenologi og post-prosessuell arkeologi: Diskusjon .....	41
Til saken selv! Fenomenologi og pionerbosetningen .....	45
<b>2 Pionertidens landskap: Skisse av en verden i forandring</b> .....	47
Innledning I .....	47
Innledning II : Pleistocen – Holocen og paleolitikum – mesolitikum .....	48

Pionertiden: Vegetasjon, klima og dyreliv .....	50
Bakgrunn .....	50
Vegetasjon og klima under pionertiden .....	56
Dyreliv under pionertiden .....	59
Senpaleolittisk og tidligmesolittisk bosetning på Doggerland .....	60
Stemning og kontrast cirka 10 000 BP .....	63
Doggerland og Hinsidesland .....	64
<b>3 Doggerland og Hinsidesland 10 200 – 9 500 BP:</b>	
<b>Materialoversikt og diskusjon om subsistens</b> .....	65
Innledende sammendrag: Materialoversikt og subsistens .....	65
Materialgjennomgang I – flintartefakter .....	66
Flintteknikk .....	67
Oppsummering .....	97
Forholdet mellom Fosna og Ahrensburg: Faghistorie og oppdatering .....	97
Materialgjennomgang II – ikke-littiske uttrykk .....	104
Slagvåpen av gevir .....	105
Båtfragmenter? .....	106
Beinspisser .....	106
Pilskaft og buer .....	107
Skuddhull i dyreskjeletter .....	107
Dekor .....	108
Dyreframstillinger .....	108
Gudinner .....	109
Gjenstander som kan knyttes til sjamanisme .....	115
Kultpæl .....	117
Offerfunn .....	117
Ahrensburggruppens bosetningsmønster .....	118
Lokaliteter .....	118
Oppsummering .....	127
Ahrensburgkultur og subsistens: Faghistorie og oppdatering .....	127
Mennesket – et tilpasset vesen .....	127
Subsistens: Diskusjon og konklusjon .....	131
<b>4 Kroppen i pionerlandskapet</b> .....	135
Innledning .....	135
Merleau-Ponty og kroppsfenomenologien .....	138
Sansing og pionertilstanden* .....	141
Kropp og handling, mening og handling – og pionertilstanden .....	145
Kroppen i sin seksuelle væren .....	145
Kroppen som uttrykk .....	147
Rom, tid og pionerkroppen .....	151
Pionertilstanden som transcendent refleksjon: Oppsummerende kommentar .....	155

<b>5 Pionerlandskapets sjel, eller hvordan skape opprinnelsesmyter i Hinsidesland?</b> .....	157
Innledning .....	157
Besjelingens fenomenologi .....	158
Kropp, psyke, sjel og ånd .....	158
Merk verden – den merker deg! .....	167
Verden personifisert .....	170
Landskapsforståelse hos mobile jeger-sankere: Et tilfeldig utvalg eksempler .....	172
Pitjantjatjara (Silberbauer 1994) .....	172
Wintu (Theodoratus & LaPena 1994) .....	173
Mescalero-Apachene (Carmichael 1994) .....	174
Nenetsene (Ovsyannikov & Terebikhin 1994) .....	175
Opphavsmyter .....	175
Generelle betraktninger .....	175
... fellesmenneskelige strukturer? .....	182
Sentrum og periferi – hellig og profant .....	185
Konsekvenser for tolkninger av pionerprosessen .....	189
Pionerlandskapets sjel .....	190
Hvordan skape opprinnelsesmyter i Hinsidesland? .....	191
Overgang til neste kapittel .....	194
<b>6 Dyrets og storviltjaktens fenomenologi</b> .....	195
Innledning .....	195
”Mennesket – det selvfortolkende dyr”: Charles Taylor .....	197
Innledning .....	197
Nok et slag mot det modernistiske vitenskapsidealet .....	197
Taylors fem påstander .....	198
1) Emosjoner og betydning .....	199
2) Betydningen er subjektrelatert .....	199
3) Subjektrelaterte følelser – den primære tilgangen til en forståelse av mennesket .....	200
4) Følelsene konstitueres av de artikuleringene vi har i oss .....	202
5) Artikuleringer – tolkninger – språk .....	203
Taylors antropologiske konstanser: Kommentarer .....	204
Mennesket – det stolte vesen .....	204
Kroppens moral .....	206
Elementer i et senpaleolittisk og tidligmesolittisk verdisett: En foreløpig skisse .....	206
Det moderne og det førmoderne: Ingeniør vs. bricoleur .....	206
Elementer i verdiskissen .....	208
Den senpaleolittiske kroppen: Tolkningsgrunnlag .....	210
Sjamanisme og åndelige reiser .....	210
Storviltets betydning: Jakt og ritualer .....	216
Kommentar om forholdet mellom mann, kvinne og storvilt .....	220
Den senpaleolittiske kroppen: Konklusjon I .....	222
Reiser til Hinsidesland: Konklusjon II .....	225
Ofring av reinsdyr på Stellmoor: Om å gjenfødtes fra sine beinrester .....	225
Diskusjon om totemisme i forhold til det senpaleolittiske materialet .....	227

<b>7 Pionerprosessens sosiologi</b> .....	230
Innledning I .....	230
Innledning II: Om metaforenes begrensning .....	233
Bakgrunn: Objektivisme og subjektivisme .....	235
Objektivisme .....	235
Kommentar til objektivismen .....	236
Subjektivisme (metodologisk individualisme) .....	237
Kommentar til subjektivismen: Diskusjonen med Nærøy .....	239
Fenomenologisk handlingsteori; hinsides subjektivisme og objektivisme .....	240
Hva er handling? .....	240
Sosial handling eksemplifisert som teknisk handling .....	242
En kommentar: ”Tradisjonell” vs. ”moderne” handling .....	244
Fenomenologi og praksisteori .....	246
Berger & Luckmann: Virkelighet og sosiale institusjoner .....	247
Handling innenfor egalitære jeger-sankersamfunn: Presentasjon og diskusjon .....	249
Innledning .....	249
Generelt om mobile og egalitære jeger-sankere .....	250
Handling .....	254
Fordeling .....	256
Vennlighet .....	257
Woman – the hunter? .....	258
Pionertidens sosiologi .....	259
Nærmere bestemmelse av de senpaleolittiske samfunnene i Nord-Europa .....	259
Diskusjon .....	264
Situasjon 1 (mest relevant for 10 200/10 000 – 9800 BP?) .....	267
Situasjon 2 (mest relevant for 9800 – 9500 BP?) .....	268
Den sosiale bakgrunnen for pionerbosetningen: Avslutning .....	269
<b>8 Avslutning</b> .....	271
<b>9 Litteratur</b> .....	274



# Forord

Det var min lærer på grunn- og mellomfag i nordisk arkeologi ved Universitetet i Oslo, Stig Welinder, som først inspirerte meg til en interesse for senpaleolitikum i Nord-Europa og pionerbosetning i Norden. Inspirasjonen kom ikke minst ved lesing av hans artikkel om ”Den kontinentaleuropeiska bakgrunden till Norges äldsta stenålder” (1981). Det ble ikke anledning til å forfølge denne interessen utover mellomfagsoppgaven, da senmesolitikum i innlandet også fanget min interesse. Våren 1994 utformet jeg en prosjektsøknad der Lise Nordenborg Myhre var en viktig diskusjonspartner. Hun introduserte meg dessuten for fagmiljøet ved Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen. Med støtte fra daværende direktør på Arkeologisk museum i Stavanger og dessuten professor II ved Arkeologisk institutt, Bjørn Myhre, fikk jeg fra våren 1995 innvilget et doktorgradsstipend fra Norges forskningsråd. Stipendet har administrativt vært knyttet til Arkeologisk museum i Stavanger, og utdanningsmessig til Universitetet i Bergen. Arkeologisk museum i Stavanger har dessuten bidratt med 7 måneders finansiering.

Før stipendet ble innvilget hadde Mari Høgestøl stilt materialet fra Galta 3 til disposisjon for prosjektet mitt. Prosjektet hadde den opprinnelige tittel ”den sosiale bakgrunnen for Sørvest-Norges pionerbosetning”. Tittelen var en bevisst allusjon til Welinders artikkel. Etter en teoretisk nyorientering forbundet med, om ikke blod og tårer, så i alle fall en del svette, ble det klart at det jeg egentlig var på jakt etter, var en pionerbosetningens fenomenologi. Den opprinnelige interessen for de sosiale prosessene er en del av fenomenologien, og har fått sin plass i avhandlingens kapittel 7.

Når det gjelder kolleger og tidligere medstudenter innenfor studiet av steinalderen, er det spesielt to personer som har betydd mye for min egen måte å tenke på: Ragnhild Sjurseike og Håkon Glørstad har hver på sin måte vist meg alt det morsomme man kan gjøre med steinalderen. Jeg vil også nevne Joel Boaz som en viktig drivkraft. Han inviterte meg dessuten til Oslo for å undersøke Stunner-materialet, noe som var med på å øke mitt kjennskap til pionertidens materiale.

Morten Kutschera, Tor Arne Warås, Arne Johan Nærøy og Anders Fischer har alle vært gode samarbeidspartnere i arbeidet med det senpaleolittiske og tidligmesolittiske flintmaterialet. Sammen arrangerte vi en internordisk work-shop, der formålet var å studere sørvest- og vestnorsk

materiale direkte. Øvrige deltagere var Axel Degn Johansson, Stephan Larsson, Hans Kindgren, Lasse Jakslund, Bo Knarrström og Bengt Nordqvist.

Sammen med Morten og Tor Arne foretok jeg en studiereise til Nationalmuseet i København og Landesmuseum i Schleswig, der formålet var å undersøke noe av pionertidens flintmateriale fra hhv. Sjælland og Ahrensburg tunneldal. Peter Vang Petersen i København og Klaus Bokelmann i Schleswig var kontaktpersoner.

I forbindelse med søk etter litteratur om jeger-sankere i arktiske strøk, besøkte jeg City University of New York, der min gode venninne Sophia Perdikaris (Associate Professor, Brooklyn College) var til særdeles god hjelp.

Min teoretiske interesse har mellom annet fått utvikle seg ved deltagelse på doktorgradsutdanningens nasjonale forskerkurs. Det er to av kursene som har vært av særlig betydning for meg: *Hva er en kvinne? Kropp og kjønn i feministisk teori* (Universitetet i Bergen, våren 1996) og *Humaniora mellom kunst og videnskap* (Universitetet i Oslo, våren 1998). Førstnevnte kurs var ved professor i litteraturvitenskap Toril Moi (Duke University, North Carolina), det andre var ved professor i sosialantropologi Kirsten Hastrup (Københavns Universitet). Min interesse for fenomenologi har også lokale inspirasjonskilder, der Kari Søndena (pedagog, Høgskolen i Stavanger) og Grete Lillehammer (AmS) har vært gode diskusjonspartnere. Kari og Grete har, i tillegg til Terje Gansum og Arnfrid Opedal, kommentert store deler av tidligere versjoner av foreliggende manuskript.

For to år siden tok Lars Forsberg over som veileder etter Bjørn Myhre. Begge veiledere har latt meg arbeide selvstendig, og ellers stilt opp når behovet har meldt seg. Lotte Selsing har som forskningsleder på AmS fungert som min nærmeste overordnede til daglig. Hun har vært en svært viktig støttespiller for framdriften av prosjektet. Som geolog har hun dessuten fungert som veileder i mitt arbeid med skriftlig framstilling av det naturvitenskapelige stoffet. I Lottes fravær var Jenny-Rita Næss en god støttespiller.

Utforming av en avhandling medfører også mange praktiske oppgaver. Liv Bakke og Gro Hansen har alltid på rekordtid klart å bestille inn det jeg trenger av litteratur. Federico Silva har alltid vært rask til å hjelpe meg når dataproblemer oppstår. Nina Elisabeth Ingebretsen har med årvåkent blikk lest korrektur. David Simpson, Per Hernæs, Morten Kutschera og Tove Solheim Andersen har bidratt med fotografier og figurer. Tove og Morten, sistnevnte med firmaet Arkikon, har lagt ned spesielt mye tid og krefter i å hjelpe meg. Per er dessuten som ektemann også min daglige diskusjonspartner og alltid den første som leser og kommenterer mine manuskripter.

Takk til alle, både institusjoner og enkeltpersoner.

Stavanger høsten 2005  
Ingrid Fuglestvedt

# Fenomenologiske veier til pionerbosetningen

Historikeren Peter Englund (1991:14-31) beskriver i ett av sine essays et slag ved elven Katzbach i det sørøstlige Tyskland. Slaget finner sted den 26. august 1813. En fransk styrke er i ferd med å krysse elven for å møte en preussisk-russisk hær på den andre siden. Selv om Napoleons stjerne var dalende, var det ingen tvil om at franskmennene hadde overtaket, dessuten hadde preusserne og russerne de siste dagene lidd store nederlag og manglet det meste av både proviant, ammunisjon og klær. Været er det verst tenkelige:

I styrtregn tar franskmennene seg framover. Med dødsangsten sittende i kroppen, har hver enkelt soldat i øyeblikket likevel nok med å finne ut hvor de skal sette foten for å unngå de aller verste sumpene langs elvebredden. Over på den andre siden av Katzbach blir overraskelsen like stor hos begge parter der de bokstavelig talt snubler inn i hverandre. Snart følges angrep av motangrep, i vind, regn og kruttrøyk er det vanskelig å skjelve venn fra fiende. Etter en stund bryter noen russiske skvadroner igjennom. Det franske kavalleriet trenges bakover og tumler sammen med sitt eget infanteri, mens hele horden av kavallerister og infanterister om hverandre ramler nedover de såpeglatte skråningene i hulvegene. I et kaos av vær, røyk og skrik fortsetter skuddvekslingen fram til mørkets frambrudd.

Franskmennene hadde tapt 15 000 mann og 100 kanoner. Den i utgangspunktet svært så svekkede russisk-preussiske armeen hadde helt uventet vunnet slaget – uten at den enkelte soldat, og heller ikke hærføreren, overhodet hadde noen oversikt over begivenhetens gang. I denne formen for krigføring betraktet hærføreren oftest slaget på avstand og hadde like liten kontroll som soldaten som befant seg midt i begivenhetens kaos. Englund bemerker tørt at historien er full av lignende slag; bortsett fra å bidra til en økning av den totale mengden lidelse i verden, har de fleste av dem ikke forandret det minste på historiens gang. Derimot har historikerne en tendens til å fremstille historien som en rekke målrettede hendelser som er kommet til på bakgrunn av en gjennomtenkt plan. ”Förtrollad glömmer man nästan bort den fula och kaotiska verklighet som här blivit destillerad till rena penndrag på en bit utsökt kolorerat papper.” (ibid:15).

Englunds essay er et eksempel på at historien kan bringes til nærhet. Han viser oss at den fortidige virkelighet er kompleks, og sjelden eller aldri styrt av enkle målsetninger. Vi ser mennes-

ker som har følelser, som opplever, lider og er redde. Historien blir med ett nærværende, den angår og engasjerer oss...

## Innledning

Dette arbeidet omhandler den nordvesteuropiske koloniseringen av den skandinaviske halvøya i perioden i 10 200/10 000 – 9500 BP. I denne sammenheng legges det spesiell vekt på et sørvest-norsk perspektiv, da materiale fra lokaliteter innenfor Arkeologisk museum i Stavangers distrikt utgjør de primære kildene for arbeidet. Som framgår av avhandlingens tittel har jeg valgt begrepet *pionerbosetning* for det tema som skal undersøkes. I undersøkelsen søkes et *fenomenologisk* fundament, både hva angår teori, metode og begrepsbruk. Objekter for undersøkelsen er fra tre materialområder: *Mennesket selv, landskapet de levde i, og ikke minst det nordvesteuropiske, arkeologiske kildematerialet*. Dette er likevel bare et utgangspunkt, for materialgjennomgangen vil vise at undersøkelsesobjektet må utvides til også å inneholde gjenstandsområdene *storvilt, jakt og sosiale forhold* (se ellers kapittelinnledning).

### Pionerbegrepet

Ordet 'pioner' kan være synonymt med 'foregangsmann', 'banebryter' eller 'nybygger'. I norsk arkeologi henviser begrepet pionerbosetning til de første århundrene med bosetning innenfor nåværende norsk territorium. 'Pionerbosetning' kan være et ladet begrep, assosiasjonene går til hvite vestlige menn som fyller ut hvite flekker på verdenskartet, og som vender hjem, eventuelt med beskrivelser av naturforhold og innfødte. Som nordmenn assosierer vi kanskje moderne erobrere av isøder, av Amundsen som planter flagget på sydpolen (E.Eriksen 1996: 3, 6). At de første mennesker kom til landet i en senglasial situasjon, gjør kanskje den siste assosiasjonen enda mer nærliggende.

Pionerbosetning kan derfor forbindes med banebrytende foregangsmenn, menn i sin beste alder, som går foran og legger forholdene til rette for at resten av samfunnet – barn, kvinner eldre og uføre – kan flytte inn. På tross av at pionerbegrepet også brukes om den senglasiale bosetningen i Danmark og Sønderjylland (for eksempel Fischer 1991:119), vil termen i norsk sammenheng kunne gi assosiasjoner nettopp til "det norske", med det dette innebærer av verdiladninger. 'Pionerene' var noen hardbarkede menn som dannet grunnlag for en i krevende omgivelser overlevelsesdyktig befolkning, nordmenn rett og slett. Undersøker vi innholdet i begrepet *Fosnakultur* møter vi noen av de samme verdiene, nemlig at steinalderbosetningen i Norge allerede i aller tidligste fase er preget av noe særnorsk, og forskjellig fra kontinentet, noe den ved nærmere studier har vist seg ikke å være (Kutschera 1999; Fuglestvedt 1999a:198-200).

Den eldste bosetningen i Norge betegnes uheldigvis oftest som *de første nordmenn*, en av innlysende grunner håpløs begrepsbruk fordi landet og menneskene trolig ikke ble norske før tidligst i eldre jernalder. "Den første nordmann" har dessuten etter all sannsynlighet ikke kommet for å bli, men beveget seg tilbake til kontinentet under en periode på omlag tusen år. Pionerbegrepet kan likeledes gi uheldige assosiasjoner i noe av den samme retningen.

I dette arbeidet har jeg valgt det noe uheldige begrepet 'pionerbosetning'. Arkeologen Elisabeth Eriksens alternativ – *de første menneskene* (1996: 3) – er riktignok bedre, spesielt i den

forskningshistoriske sammenhengen hun skriver i. Likevel foretrekker jeg pionerbegrepet fordi det rett og slett er mer hendig. Saksforholdet som skal undersøkes kan med dette knyttes til ett ord – pionerbosetningen.

### Pionerbosetningen

Dette arbeidet inkluderer ingen fullstendig faghistorisk gjennomgang av problemer knyttet til pionerbosetningen, selv om jeg i flere sammenhenger vil trekke noen faghistoriske linjer (se heller Bjerck 1994; Eriksen 1996; Kutschera 1999; Tansem 1998 for gode oversikter). Som definisjon på pionerbosetning tas det her utgangspunkt i de eldste dateringene av 'Fosnalokaliteter' i Rogaland. Mer konkret dreier det seg om lokalitetene Galta 3 og Moldvika 1, henholdsvis i Rennesøy og Tysvær kommuner. Eldste mulige datering av disse lokalitetene ligger mellom 10 200 og 10 000 BP (Gjerland 1990; Fuglestedt upublisert a & b; Prøsch-Danielsen & Høgestøl 1995, se ellers kapittel 2 og 3).

Fosnafasen har inntil nylig vært behandlet som en samlebetegnelse for lokaliteter som er eldre enn 9000 BP (for eksempel Mikkelsen 1975:26; Bjerck 1986b:107). Nyere undersøkelser av materiale fra en rekke lokaliteter på vestlandet (Kutschera 1999; Kutschera & Warås 2000; Fuglestedt 1999a) har imidlertid gitt grunn til å skille ut en eldre og en yngre fase. Grensen mellom eldste og yngste 'Fosna' synes med dette å være markert av at tangespissene forsvinner, samtidig med en intensivering og standardisering i bruk av mikrostikkelteknikk. Ulike vurderinger gir grunn til å sette skillet omtrent ved 9500 BP (se diskusjon i Fuglestedt 1999a: 195-198).

På denne bakgrunn vil jeg her definere Sørvest- og Vest-Norges pionerbosetning til perioden 10 200/10 000 – 9500 BP. Materialet fra denne eldste Fosnafasen skiller seg ikke fra annet nordisk eller nordtysk materiale. Det skiller seg således ikke ut fra materialgrupper som ellers kategoriseres under *Ahrensburgkultur* (for eksempel Fischer 1996:165; Fuglestedt 1999a:195 og kapittel 3). Ikke mindre interessant er det at de siste C-14dateringene fra ahrensburglokaliteten Stellmoor befinner seg innenfor samme tidsrom som den eldste Fosnafasen. Pionermaterialet fra Rogaland vil derfor bli tolket innenfor en nordeuropeisk kontekst.

### Målsetning og problemstilling

En målsetning med *Pionerbosetningens fenomenologi* er å vise hvordan pionerbosetningen på sørvestlandet kan forstås ut fra flere perspektiver – og at disse kan eksistere samtidig, med eller uten en intern sammenheng. Jeg mener ikke å kunne gi en uttømmende redegjørelse for temaet, samtidig ønsker jeg å vise at bakgrunnen for den eldste bosetningen ikke kan forklares og dermed reduseres til enkeltfaktorer. Med dette tar jeg også utgangspunkt i den allmenne antropologiske målsetningen om å utvide kunnskapen om mennesket som vesen. Dette står ikke i motsetning til et mål om også å øke vår kunnskap om pionertiden som kulturhistorisk fase. Derimot er jeg opptatt av å bringe pionertiden til nærhet, jeg ønsker å vise at pionermennesket angår oss, og at mennesker i dag har noe å lære av pionertiden.

Arkeologi er en humanistisk vitenskap. Mennesket selv – både som historisk og ahistorisk vesen – kan derfor gjøres til ett av undersøkelsesobjektene. Fordi dette innebærer en fortolkende virksomhet vil framstillingen derfor preges av ekspressive elementer. Samtidig er jeg opptatt av å

vide at humaniorafaget arkeologi også kan være vitenskap i strengere forstand, og at forskningen samtidig kan befinne seg innenfor det man forbinder med vitenskapelig stringens og konsistens. Humaniorafaget arkeologi befinner seg *mellom* kunst og vitenskap. Spørsmålet om *hva mennesket er*, vil selvsagt innebære en god del diskusjoner og refleksjoner omkring menneskets eksistensbetingelser. Det vil også ha kunnskapsteoretiske implikasjoner. Mitt utgangspunkt er således fenomenologisk. I dette arbeidet vil derfor den *overordnede problemstillingen – eller snarere målsetningen – være å gjennomføre en refleksjon over menneskets møte med, og etablering i, et nytt landskap.*

...men hva er fenomenologi?

Muligens burde spørsmålet vært formulert annerledes, som for eksempel: Hva *kan* fenomenologi være? Denne avhandlingen er i sin helhet nettopp et forsøk på å vise hva fenomenologi kan være. I kraft av å være en spesifikk fenomenologi for pionerbosetningen vil den likevel bære i seg eksemplariske uttrykk for fenomenologisk tankegang i sin alminnelighet. Min innledning til denne avhandlingen kunne derfor strengt tatt ha sluttet her. Imidlertid er nok både forfatter og leser – av hensyn til en bedre forståelse – tjent med en gjennomgang av fenomenologiens grunnlag. Ikke minst er dette viktig av hensyn til gjennomgangen i de øvrige kapitlene, der den fenomenologiske terminologien vil bli forsøkt fulgt opp.

Denne avhandlingen tar utgangspunkt i den såkalt moderne fenomenologien, slik den ble grunnlagt av den tyske filosofen *Edmund Husserl* (1859-1938). Fra Husserl går det mange linjer videre, for eksempel har Husserls hatt avgjørende innflytelse på Maurice Merleau-Pontys fenomenologi om sansningen. I tillegg kan nevnes fenomenologisk og hermeneutisk inspirerte filosofer som Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Emmanuel Levinas, Paul Ricour, Jaques Derrida og Charles Taylor. Pionerbosetningens fenomenologi vil i de videre kapitlene basere seg på enkelte punkter i utviklingslinjen etter Husserl, først og fremst Merleau-Ponty og Taylor (med vekt på hhv. kapittel 4 og 6).

Edmund Husserls fenomenologiske forskningfase, fra århundreskiftet og fram til midt på 30-tallet omfatter foruten en god del publiserte avhandlinger over 40 - 45 000 upubliserte sider i stenografert form. Disse arbeidene har fra tiden etter krigen blitt fortløpende publisert av Husserl-arkivet i Leuven i Belgia, under navnet *Husserliana*. Denne pågående utgivelsen av Husserls skrifter byr på en situasjon der stadig nye deler av forfatterskapet fylles ut og kan bidra til en bedre forståelse av helheten i hans filosofi. Der man tidligere mente å kunne se motstridende og ufullstendig utviklede posisjoner finner man heller at Husserls fenomenologi står på egne ben, som en selvstendig filosofi. Husserl-forskningen er med andre ord i rivende utvikling, de siste års forskning har ”ført til en ny værdsættelse af det unikke i Husserls fænomenologi. Han betragtes ikke længere blot som første trin på stigen mod Heidegger, Merleau-Ponty eller Levinas.” (Zahavi 1997:162). Dertil kommer at Husserl-forståelsen i stor grad har vært farget av Martin Heideggers utlegning av Husserls filosofi (ibid:159f).

Husserl-forskningen er i utvikling. Det ville derfor være en altfor stor og dristig oppgave å basere en arkeologisk introduksjon på Husserls fragmentarisk utgitte skrifter, selv om disse er omfattende nok. Framstillingen nedenfor vil i første rekke basere seg på nokså nylig utgitt kommentarlitteratur. Av disse synes filosofen Dan Zahavis skrifter å være blant de mer oppdaterte, hvorav her anvendes Zahavi 1994a, 1994b, 1994c og 1997. Videre har jeg dratt stor nytte av



Bengtsson 1993, 1998, 1999 og Lübcke 1982. m.fl. Imidlertid har jeg også anvendt Husserl 1970, 1989 og 1992, blant annet for å utfylle kommentarlitteraturen med relevante sitater.

### Fenomenologi som holdning, stil eller metode

Den franske filosofen Lyotard har gitt en kort karakteristik av Husserls fenomenologi som 'en meditasjon over erkjennelsen, en erkjennelse over erkjennelsen' (Lyotard 1969:6, sitert i Rasmussen 1996:48). Fenomenologi er en meditatív, og av og til nokså omstendelig form for tankefordypelse, en holdning til tilværelsen som innebærer forsøk på radikal refleksjon omkring det værende. Med utgangspunkt i *tvilen*, en begynnen fra nytt av, tar Husserl opp tradisjonen etter Descartes, og et av Husserls hovedverker bærer også navnet *Kartesianske meditasjoner* (Husserl 1992). Descartes' *ego cogito* åpnet for en ny horisont for den filosofiske forskningen (Mathisen 1976:186), og selv om Husserl bruker dette som et fruktbart utgangspunkt for sin tenkning beveger han seg videre, og vekk fra Descartes på en radikal måte. Fenomenologien er derfor ikke noen form for nykartesianisme (Birnbau & Wallenstein 1992: 11). Hva er det da med Descartes' tenkning som Husserl finner så inspirerende?

Husserl deler med Descartes oppfatningen om at filosofiens hovedoppgave bør være å etablere en absolutt sikker sfære av viten, som så skal danne fundament for all annen viten. Filosofien må med andre ord være en vitenskap i streng betydning, en sann vitenskap og som sådan en grunnvitenskap; i denne skal alle andre vitenskaper ha sitt grunnlag. Som alle andre vitenskapers grunnlag må den også kunne begrunne seg selv. For å kunne oppnå dette, må filosofen gå i lære hos Descartes, dvs. foreta et kartesiensk utgangspunkt for sin tenkning om verden. Av Descartes kan den filosofiske forskning ifølge Husserl imidlertid ikke bare lære hva som er dens rette program, men den kan også bli satt på sporet av det den egentlig søker, nemlig et absolutt og sikkert fundament for enhver form for tenkning. Descartes utgangspunkt blir med dette å stille seg tvilende, ikke bare til den vitenskapelige viten som gjaldt på hans tid, men også til den dagligdagse erfaring. I denne suspensjon av det objektive, dvs. av alt det vi i den "dagligdagse og vitenskapelige erkjennelse forstår ved verden, er det imidlertid noe som ikke berøres, nemlig den *bevissthet* som iverksetter og realiserer denne suspensjon" (Mathisen 1976:185, min utheving). Jeg kan med andre ord ikke tvile på at bevisstheten finnes, for tvilen forutsetter jo en tvilende bevissthet (f. eks. Husserl 1970:77). Dette *ego cogito* – jeg tenker, eller: jeg har bevissthetsakter – som Descartes kom fram til, åpnet for en ny horisont innenfor den filosofiske forskningen. Husserl befinner seg innenfor denne horisonten og som sådan kan han betegnes som den mest ekstreme refleksjonsfilosof i den vestlige filosofitradisjonen (ibid:186; 183-186).

Hvor går så skillet mellom Husserl og Descartes? Husserl mener at Descartes har vært blind for storheten i sin egen oppdagelse og således unnslettet de mulighetene som lå til rette. Descartes' gjør den store feilen – og her ligger et helt grunnleggende skille – å gjøre cogito til en *sjelesubstans*. Sagt med andre ord forstår Descartes bevisstheten objektivistisk (Mathisen 1976:189), dvs. som noe som innehar en tinglighet og som derfor kan studeres ut fra samme prinsipper som alt annet i den fysiske, objektive verden. Descartes er skjellsettende idet han introduserer tanken om filosofiens ultimate fundament i det subjektive. Når bevisstheten så likevel ender opp med å bli forstått objektivistisk, er dette et stort paradoks hos Descartes (Husserl 1970:81), og forholdene legges på denne måten til rette for en naturalistisk basert *psykologisme*. Videre ser ikke Descartes at det å ha en bevissthet alltid vil innebære å ha en bevissthet *om* noe.

Ethvert cogito har sitt *cogitatum*, nemlig *en bevissthetens gjenstand*. Som Husserl påpeker, blir Descartes aldri klar over det faktum at det ene og alene er innenfor bevissthetens cogitationer at ting i verden får sin værensmessige mening. Utover dette finnes ingen sannheter. Subjektets bevissthet kan derfor umulig opptre som en studerbar materie utenfor bevissheten, for alle ting som er av denne verden, får jo sin mening nettopp gjennom denne bevissthet (op.cit. 1970:82).

Fenomenologien er en utpreget *erfaringsfilosofi*, men i en langt mer radikal retning enn hos de tradisjonelle erfaringsfilosofene, dvs. positivistene, empiristene og naturalistene (herunder psykologistene). Naturalistene gir en neurofysiologisk-psykologisk omtolkning av erfaringen. Empiristene søker å gjøre rede for erfaringen og anskuelsen ut fra sansingen, men innenfor denne sansedateorien overser de at bevissthet alltid forholder seg til det det har bevissthet om, det vi kalte bevissthetens gjenstand. Naturalistene og positivistene benytter ikke erfaringen overfor sine egne begreper, og ingen forstår erfaringsbegrepet i Husserls radikale form, nemlig verden som direkte gitthet, som *nærvær* slik den framstår for oss (Lübcke 1982:50). Vi kan følge Bengtsson (1993:27), og ta erfaringen av en rød tomat som eksempel. Empiristen ville være tilbøyelig til å erfare tomaten som en rød fargeflekk og ingenting annet, mens kantianeren ville erfare en gjenstand som riktignok er plassert i tid og rom, men som prinsipielt mangler individualitet. Fenomenologen ville derimot erfare nettopp denne røde tomaten, med alle de egenskaper og all den *mening* den kan ha for meg som erfarer den. I den menneskelige sansingen ”senses” en rekke ting som prinsipielt ikke kan sanses. Den fenomenologiske sanseerfaringen er aldri uttømmende men viser alltid utover seg selv – den er *transcendent*.

Vi kan si at Husserls fenomenologi danner utgangspunkt for en holdning til tilværelsen som er preget av refleksjon, ikke bare overfor verden, men samtidig overfor refleksjonen som selve mulighetsbetingelsen for at verden i det hele tatt skal kunne fremtre. Denne form for refleksiv tilstand innebærer en konstant eliminering av alle forutfattede fordommer, eller vitenskapelige teorier – det innebærer å stoppe opp og forsøke å se *bak* fenomenene slik de ellers framtrer i den ureflekterte tilstanden, dvs. i det som Husserl kaller den *mundane* eller *naturlige* innstilling. I den naturlige innstilling er jeg tilbøyelig til å gå i ett med verden gjennom mitt daglige, rutinemessige virke. Jeg går naivt ut fra at jeg og tingene i verden eksisterer. I den fenomenologiske tilstanden av refleksjon må man imidlertid eliminere alle forutfattede oppfatninger, teorier etc., og på denne måten innta en refleksiv distanse til tilværelsen. Men fordi fenomenologien er en utpreget erfaringsfilosofi må man også trekke inn denne mest opprinnelige måten å erfare verden på – man må bruke den naive verdenserfaringen på en refleksiv måte. For en stund stiller jeg meg altså på avstand av den naturlige innstilling, samtidig som jeg fokuserer skarpt nettopp på den naiviteten og umiddelbare tro på verden som vanligvis opprettholder mitt liv (Rasmussen 1996:52).

Fenomenologi handler også om studiet av de invariable trekk – essenser – i verden, enten det er snakk om fenomener i naturen eller i den menneskelige verden. Men det handler samtidig om forsøk på stadig å se tingene på nye måter, og alltid være åpen for nye nyanser. Fenomenologi kan derfor både være en holdning eller stil, og samtidig en metode.

I Husserls fenomenologiske forskningsfase (ca. 1900-1938) finnes ikke de store brudd. I den grad det finnes vendepunkter, ligger forutsetningene for dette i tidligere verker. Flere av hovedverkene, inklusive det første og det siste, har undertittelen *En innføring til fenomenologien*. Det kan se ut til at Husserls verker utgjør en rekke innledninger til fenomenologiens arbeidsfelt og at denne stadig gjenskapende problematikken omkring utgangspunktet er et karakteristisk trekk ved den fenomenologiske filosofien. At Husserl aldri maktet å gi sine teorier en fullendt framstilling er likevel ikke symptom på en litterær tilkortkommenhet, men viser heller til noe mer funda-



mentalt, nemlig fenomenologen som den evige nybegynner: ”[D]en som forsøker gripa det transcendentala logos i själva dess framspringande, i en språkets och reflektionens kamp med sig själva i syfte att uppnå det ursprungliga.” (Birnbäum & Wallenstein 1992:11). Som en oppsummering vil jeg sitere Merleau-Pontys innledende kommentarer til essayet *Hvad er fænomenologi* (1969:23). Essayet er en utlegning av nettopp Husserls fenomenologi:

Fænomenologien er studiet af essenserne, og alle problemer er ifølge den i sidste instans spørgsmål om definition af essenser: for eksempel perceptionens essens, bevidsthedens essens. Men fænomenologien er også en filosofi, som genindsætter essenserne i eksistensen, og som ikke mener det muligt at forstå mennesket og verden på anden måde end ud fra deres ‘fakticitet’. Det er en transcendental filosofi, som rejser tvivl om registreringer svarende til den naturlige innstilling, nettopp for at forstå dem; men det er også en filosofi, for hvilken verden er ‘allerede givet’ før refleksionen, som et uomgængeligt nærvær, en filosofi hvis arbejde samler sig om at genfinde denne naive kontakt med verden for omsider at give den filosofisk status. Det er en filosofi som ønsker å være en ‘streng videnskab’, og det er samtidig en rapport om rum, tid, verden som ‘opplevde’ størrelser. Den er et forsøg på direkte beskrivelse af vor oplevelse sådan som den er og helt uden hensyn til dens psykologiske tilblivelse og til de årsagsforklaringer, som videnskabsmanden, historikeren, eller sociologen måtte give den;...

Denne innledningen vil nå følges opp av en noe mer grundig gjennomgang av de sentrale begrepene i Husserls fenomenologi. I denne gjennomgangen er det spesielt fire av begrepene som vil bli av spesiell betydning videre i arbeidet, nemlig *intensjonalitet*, *kropp*, *intersubjektivitet* og *livsverden*. Den travle leser kan gå direkte til gjennomgangen av disse. Det betyr imidlertid ikke at de andre begrepene er irrelevante for det videre arbeidet. For også disse termene vil bli anvendt videre. Dette er begreper som utgjør en viktig basis for forståelsen av de mer sentrale begrepene. De utgjør således et nødvendig ”bakteppe” for pionerbosetningens fenomenologi.

## Sentrale begreper i Husserls fenomenologi

### Psykologismekritikken

Husserls fenomenologiske forfatterskap begynner ved århundreskiftet med en kritikk av *psykologismen*. Han slipper heller aldri denne kritikken helt, den går som et bærende element gjennom alle hans skrifter (Bengtsson 1993:23), like til siste side i det siste uavsluttede hovedverket (Husserl 1970:265).

Husserls fenomenologi er gjennomgående preget av ønsket om å gjøre filosofien vitenskapelig. Han er videre av den oppfatning at filosofien bør danne grunnlag for all erkjennelse innenfor vitenskapene generelt, natur- som kulturvitenskap (Lübcke 1982:38, 39). Samtidig utgjør altså kritikken av psykologismen en rød tråd gjennom hans skrifter, som – som vi skal se – også er en treffende og skarp kritikk av det erkjennelsesmessige grunnlaget for naturvitenskapene og for naturalistisk baserte vitenskaper om mennesket. Husserl vet meget godt hva han kritiserer; på dette tidspunkt hadde han allerede lagt bak seg en vitenskapelig karriere som matematiker og psykologistisk inspirert filosof (jmf. Husserls førfenomenologiske fase, Bengtsson 1999:12).

Den oppfatningen som reduserer erkjennelsen til psykologi, er det Husserl betegner som *psykologisme*. Psykologismen gjør den menneskelige bevissthet til ren natur. Erkjennelse, oppfatning, tenkning, dommer, synsinntrykk og følelser blir forstått utelukkende som psykiske prosesser.

Innenfor psykologismen mister matematiske og logiske lover sin status som a priori og tidløse prinsipper, de *reduseres* dermed til å være spesialtilfeller av psykologien. Har man slik definert erkjennelse som psykologi, kan man gå videre og si at erkjennelse er det samme som fysiologiske prosesser i hjernen – desto bedre vi kjenner disse prosessene, desto bedre vil vi forstå erkjennelsen og en tilsvarende ”bedre” og mer ”vitenskapelig” erkjennelsesteori får vi. Visst er erkjennelsen forbundet med noe psykisk og noe fysiologisk, men erkjennelsen er *ikke identisk* med sitt psykiske eller materielle grunnlag. I slikt fall ville en intersubjektivt tilgjengelig gjenstand, for eksempel min hjerne, kunne bli analysert av en gruppe hjernekirurger og avdekke mine private opplevelser. Men det lar seg selvsagt ikke gjøre, fordi min hjerne er noe mye mer enn det som direkte kan observeres (Lübcke 1982:38-40). Psykologismen reduserer *bevisstheten* til sitt fysiologiske grunnlag (Husserl 1970:63). Men bevisstheten inneholder kvaliteter som ikke kan observeres på samme måte som fysiologiske prosesser. Til og med fenomenologiens egne prinsipper for fenomenundersøkelser kommer til kort når det gjelder studiet av bevissthet. Dette betyr imidlertid ikke at undersøkelsesmetodene nødvendigvis er ubrukelige. Den sier heller noe om bevissthetens uutgrunnelige vesen (Zahavi 1997:101).

Psykologismens tilhengere blander dessuten sammen *idealitet* og *realitet* (Zahavi 1997:16). Psykologien er en fagvitenskap som beskriver og forklarer hvordan bevisstheten *faktisk* er. *Psykologistene* på sin side, betrakter logikken som et spesialtilfelle av psykologien på den måten at logikken liksom skal kunne blottlegge de psykologiske reglene for ”riktig tenkning”. De logiske lovene forstås således som psyko–logiske regelmessigheter som skal fastlegges gjennom empiriske undersøkelser. Dette fører imidlertid ikke fram, for det er umulig å skjelve mellom ”riktig” og ”uriktig” når man bare har psykologien selv å gå ut fra! En vitenskap som beskriver og forklarer hvordan vi faktisk tenker kan ikke på samme tid skaffe til veie en *norm* for sann tenkning. Naturalismen er derfor ikke i stand til annet enn å registrere at det ene standpunkt avløser et annet, og hvor det ene – ut fra psykologien alene – ikke kan sies å være noe bedre enn det andre. Naturalisme ender altså uvegerlig i relativisme og skeptisisme (Lübcke 1982:42; Zahavi 1997:15). Naturalismens objektivistiske grunnlag skulle i utgangspunktet garantere for filosofiens, og dermed for andre vitenskapers vitenskapelighet. Med Husserls kritikk av psykologismen avdekkes i stedet den nære forbindelsen mellom objektivism og relativisme.

*Idealitet* og *realitet* er knyttet til begrepene *idealvitenskap* og *realvitenskap*. Psykologismens sammenblanding av disse begrepsparene får, som Husserl peker på, alvorlige konsekvenser fordi det samtidig fører til en sammenblanding av ulike *gjenstandsområder*. Idealvitenskapene, som for eksempel matematikk, logikk og filosofi undersøker ideale strukturer og lovmessigheter. Idealvitenskapens prinsipper uttrykker ideale sannheter som vi kan vite a priori, uavhengig av empiriske undersøkelser (Lübcke 1982:42). Realvitenskapene derimot, baserer seg på erfaring av faktisk eksisterende gjenstander (Zahavi 1997:15). Psykologien er aposteriorisk, og derfor en realvitenskap som ikke kan danne utgangspunkt verken for logikken eller filosofien.

Parallelt med, og som en del av psykologistenes sammenblanding av idealitet og realitet, foregår det en sammenblanding av erkjennelses*objektet* og erkjennelses*akten*. Objektet henviser til den gjenstanden eller det saksforholdet som er objekt for bevisstheten, mens akten er selve den psykiske prosessen som løper i tid og som derfor har en begynnelse og slutt. Når vi snakker om logiske prinsipper eller matematiske sannheter refererer vi ikke til subjektive opplevelser av kortere eller lengere varighet, men til noe atidslig og objektivt. Selv om de logiske prinsippene riktignok gripes og erkjennes i menneskelige bevissthetsakter er det her snakk om noe idealt – og dette ideale forhold kan ikke reduseres til den reale akt. Ta for eksempel saksforhold av typen

‘jorden er flat’ eller ‘vinkelsummen av en trekant er 180 grader’. Dersom forskjellige mennesker gjentar disse utsagnene, så er det ikke snakk om noen mangfoldiggjøring av det tenkte, men om en gjentakelse. Uansett hvor mange ulike mennesker som til ulike tider anvender den pythagoreiske læresetning, forblir den numerisk identisk, og *bare derfor er kommunikasjon og forståelse overhodet mulig* (ibid:16). Denne muligheten for at mening kan gjentas i numerisk forskjellige akter, dvs. til ulik tid og av ulike mennesker, er tilstrekkelig som argument overfor den psykologistiske sammenblandingen av realitet og idealitet. For dersom idealiteten hadde kunnet reduseres til den psykiske aktens tidslige, reale og subjektive karakter, ville det blitt umulig å gjenta mening – på samme måte som at den identisk samme psykiske akt aldri vil kunne gjentas, ville den identisk samme mening – når den for første gang var tenkt eller uttalt – aldri kunne gjentas. Dersom dette var tilfelle ville vitenskap og erkjennelse, liksom kommunikasjon i det hele tatt, bli umulig.

Psykologismen med sin *naturalistiske* og *empiristiske* basis forfekter med dette et teoretisk grunnlag som umuliggjør enhver teori, inklusive den selv. Å benekte at det finnes idealitet er derfor selvmotsigende (ibid:16f). Dette kan illustreres nokså enkelt; psyken er en reell bevissthetsstrøm som forløper i tiden, mens våre ideer og begreper representerer noe idealt. Det er en ideal, eviggyldig sannhet at et tre ikke både kan være og ikke være et epletre. Derimot er det et reelt forhold at det står et epletre i haven og at jeg faktisk har en opplevelse av det (Lübcke 1982:42).

### Intensjonalitet

Al bevidsthed er bevidshed *om* noget. Mere skal der ikke til for at gøre ende på denne lækre immanens-filosofi, hvor alt sker gennem overenskomster, protoplasmiske udvekslinger, ved en lunken cellevævs-kemi (Sartre 1966:16f).

Begrepet om intensjonalitet er avgjørende for en forståelse av Husserls filosofi. Fenomenologien tar utgangspunkt i erfaringen, og intensjonalitetsbegrepet innebærer at *alle* typer erfaring inneholder et tolkningsaspekt, de er altså meningsbærende. Denne helt sentrale tese deles av alle som kaller seg fenomenologer. Den utgjør et grunnleggende skille i forhold til gjengse teorier om bevissthetsens og sansningens natur og synes dessuten å være fullstendig oversett i den empiristiske tradisjonen etter Hume og Russell (Sander 1988:73f). Det er også viktig å understreke at fenomenologien tar utgangspunkt i virkeligheten på en annen måte enn hva som er tilfelle i mange såkalte representative teorier om sansningen. Dersom det er snakk om erfaring av fysiske objekter vil fenomenologen hevde at det nettopp er denne, virkelige gjenstanden som erfares (for eksempel Bengtsson 1993:27), og ikke som innen representativitetsteorien, et mentalt bilde av gjenstanden (se begrunnelse for dette syn i Zahavi 1994b).

Når Husserl tar for seg hva det vil si å ha bevissthet er han overhodet ikke interessert i dens biologiske opphav. Husserl ønsker heller å beskrive våre erfaringer akkurat slik som de oppleves fra en første persons perspektiv. Som Zahavi (1997:20f) formulerer det, så

er [det] nu engang ikke en del af min erfaring af for eksempel et visnende egetræ, at det påvirker mig kausalt, eller at der foregår en række processer. Det er bl.a. i denne sammenhæng, at Husserl omtaler fenomenologiens *forudsætningsløshed*.

All bevissthet er bevissthet *om* noe, og bevisstheten er derfor alltid rettet mot noe som er forskjellig fra den selv, den er *transcendent* (f. eks. Mathisen 1976:190). Bevisstheten har ikke noe ”indre”, den eksisterer alltid utenfor seg selv (Sartre 1966:15). Også når vi retter vår bevissthet mot bevisst-

heten selv, eksisterer denne rettethet, fordi bevisstheten i seg selv og våre tanker om den aldri kan bli identiske. Det at bevisstheten alltid er rettet mot en bevissthetens gjenstand, kalles *intensjonalitet*, eller synonymt, gjenstandsrettethet.

Gjenstanden kan være noe konkret og reelt eksisterende – naturformasjoner, naturprodukter, menneskeskapte ting, mennesker. Det kan også være fantasivesener og fantasi-gjenstander, som for eksempel en liten blå hest, eller den hellige gral. Det intensjonale objektet kan være følelser. Til en følelse hører alltid *det følte*: Til frykten hører noe fryktelig, hatet har det forhatte, kjærligheten har det elskede og til forestillingen hører det forestilte. Vi ser en gjenstand og vi dømmer om et saksforhold. 'Objektet', 'tingen', 'saken' eller 'gjenstanden' må altså forstås i aller videste forstand – alt fra fysiske fenomener til logiske læresetninger, komplekse saksforhold, musikalske komposisjoner, kroppslige sanseinntrykk, sosiale relasjoner, trosforestillinger etc. (f. eks. Bengtsson 1993:27; Sander 1988:73; Zahavi 1997:21). Og det er ene og alene gjennom den *mening* som tillegges gjenstanden at den kan *bli til* for vår bevissthet. En bevissthet *om*, vil samtidig innebære en bevissthet om noe – *som noe*. Vi intenderer gjenstanden gjennom vår for-menning om den. I denne sammenheng sier Mathisen (1976:187f):

Den "gjenstanden" som bevisstheten i den dagligdagse og i den vitenskapelige erkjennelse likesom er "fortapt" i er ikke noe som ganske enkelt er der, men den er en meget kompleks struktur som bevisstheten bygger opp, dvs. konstituerer til en enhet. Det er først ved bevissthetens meningsakter at noe blir til for den som gjenstand. Uansett hva det værende er i og for seg, dvs. uavhengig av om det tenkes eller ikke, *at* og *hva* det er, *vites* bare i kraft av at det går over fra modusen "å være for seg" til å bli noe for bevisstheten. Og denne overgang kan vanskelig skyldes det værende selv, men må være tankens eget verk.

Intensjonalitetsbegrepet er oppdelt i *intentio* og *intentum*. Begrepene svarer til forholdet mellom opplevelsen og det opplevde. Sagt på en annen måte er *intentio* bevisstheten, som er *om* noe – *intentum* blir da *det*, gjenstanden, som bevisstheten er rettet mot (Lübcke 1982:44).

Oppdelingen av intensjonalitetsbegrepet kan føre til følgende problemstilling: Hvordan kan vi skille ut bevissthetens gjenstand på denne måten? Var det ikke nettopp poenget at gjenstanden bare kunne fremtre, eksistere for en bevissthet? Det kan se ut som om begrepsoppdelingen på den ene siden (*intentio*) fører oss tilbake til en form for psykologisme, og på den andre siden (*intentum*) til en form for objektivisme eller positivisme. Vi må derfor utdype forholdet mellom bevissthet og gjenstand: Som anskueliggjort via Mathisens sitat, er det klart at Husserl anser den menneskelige bevissthet som den suverene tilgangen til verden. Slik sett er subjektiviteten grunnleggende, man kan si at det ikke finnes noe utenfor det som er brakt til bevissthet. Men det betyr ikke det samme som at objektet for min intensjonalitet, enten det er snakk om en fysisk gjenstand eller et saksforhold, er det samme som min bevissthet om den. På flere måter overskrider – transcenderer – gjenstanden min bevissthet om den. Objektene kan ikke reduseres til bare å være mine intensjonale korrelater, hvis de også kan erfares av en annen. Gjennom sin transcendens besitter objektet en mangfoldighet av (samtidige) aspekter og perspektiver, og kan ikke reduseres til sin væren-for-meg (Zahavi 1994a:107, 109, 111, se dessuten avsnitt nedenfor om intersubjektivitet).

Jeg erfarer alltid gjenstanden perspektivisk, den uttømmes aldri i en enkelt fremtredelse, men transcenderer denne. Likevel er det alltid gjenstanden som helhet, og ikke profilen jeg intenderer. Jeg er altså rettet mot objektet som helhet, selv om bare et gitt perspektiv fremter i akten. Dersom min intensjonale gjenstand virkelig var *aktimmanent*, dvs. noe som utelukkende fantes i min bevissthet, så ville dette innebære at flere subjekter aldri ville kunne erfare det samme – jeg selv ville heller aldri kunne erfare samme gjenstand flere ganger. Og like viktig: Hvis gjenstanden

bare var min bevissthet om den, hvis den utelukkende var en del av bevissthetsstrømmen, ville den fremtre på samme måte som bevissthetsakten, men det er jo slett ikke tilfelle (Zahavi 1994b:39; 1997:23, 24).

Objektet for min intensjon er *akttranscendent* også når det er snakk om fantasifigurer. Tenker jeg meg guden Odin, så har jeg en fantasierfaring. I min bevissthet framtrer en forestilling om guden Odin. Men uansett hvor mye man måtte velge å analysere denne intensjonale erfaring, vil man likevel aldri finne Odin her. Det ”immanente” eller ”mentale” objektet Odin er med andre ord ikke del av det deskriptive innholdet i erfaringen. Følgelig er Odin i virkeligheten verken mentalt eller immanent, han finnes ikke i det hele tatt. Men i likhet med alle virkelige, fysiske (reale) objekter, er det likevel Odin selv, og ikke en profil av skikkelsen jeg intenderer i akten (ibid:1994b:39f).

Intensjonaliteten er ikke avhengig av den intenderte gjenstandens virkelige, fysiske eksistens. Vi intenderer også en lang rekke immaterielle saksforhold, institusjoner (selv om slike ofte har et fysisk aspekt) eller fantasifigurer. Bevisstheten blir ikke intensjonal via ytre påvirkninger, og mister heller ikke intensjonalitet hvis dens (reale) gjenstand opphører å eksistere. Intensjonalitet forutsetter altså ikke eksistensen av to forskjellige ting, bevisstheten og gjenstanden. Det eneste som må foreligge er den intensjonale opplevelse, og denne er i sin struktur nettopp gjenstandsrettet (Zahavi 1997:28f). ’Intentio’ (bevissthetssiden) og ’intentum’ (objektsiden) kan derfor bare omtales på en meningsfull måte i forhold til intensjonaliteten som helhet (Lübcke 1982:44), de utgjør intensjonalitetens fulle struktur. For i det hele tatt å kunne snakke om det bevisste på en meningsfylt måte, må man altså trekke inn bevissthetens gjenstandsmessige korrelat. Dette objektet er utenfor meg, samtidig som at min bevissthet om det i høyeste grad angår objektet (for eksempel Bengtsson 1993:28). Som Sartre (1966:15) har uttrykt det ”blev Husserl aldrig træt af at hævde, at man ikke kan opløse tingene i bevidstheden.” Eller som Bengtsson (1999:11) sier: ”Sakerna transcenderar subjektet och kan inte återföras på subjektet självt. Subjektet er alltid riktad mot något annat än sig självt. Detta er den grunnleggande innebörden i den fenomenologiska intentionalitetsteorin.”

Begrepet om intensjonalitet har på flere måter relevans i forhold til refleksjoner omkring pionerprosessen: Den senglasiere geografien er sentral for forståelsen av koloniseringen av sørvestlandet. Store deler av Nordsjøbassenget var tørt land, og en utvidet versjon av Norskerenna var det eneste havstykket som skilte det moderne Norge fra kontinentet. Pionermenneskene kom etter all sannsynlighet over ”Nordsjølandet” til Sørvest-Norge. Til å begynne med, før erfaringen av det nye landskapet ble gjenstand for direkte, kroppslig erfaring, vil jeg tenke meg at ”landet bortenfor” *likevel hadde en intensjonalitet*. Dette kan ha vært knyttet til en synsopplevelse. Vi kan tenke oss situasjonen der mennesket står ved bredden av Norskerenna; meteorologen Erik Wishman har i et slikt tenkt tilfelle anskueliggjort hvordan mennesket forstod at det var land på den andre siden. Som gjengitt av geologen Lotte Selsing (1999:517):

Når menneskene ved slutten av siste istid om sommeren sto ved den nordøstlige kyst av Nordsjølandet og så utover havet mot den isfrie landbredden i nordøst mot det landområde som senere ble Norge, har de visst at det lå land [på den andre siden] p.g.a. skyformasjonene de observerte i den retningen.

Dette syn har menneskene *ikke* forholdt seg nøytrale til – et syn innebærer som kjent også et *synspunkt* – en mening, som landskapet har blitt intendert gjennom. Men selv ”forut” for en slik synsopplevelse, kan pionerlandskapet ha hatt en intensjonalitet for de paleolittiske menneskene (se



ellers kapittel 2 om senpaleolittisk bosetning i Nordsjøområdet). Det er mulig å tenke seg at de senpaleolittiske gruppene har båret på mytestoff som omhandlet eksistensen av "et land bortenfor". Slike myter kan selvsagt ha sin opprinnelse i noens synsopplevelse(r), eller i at enkeltmennesker faktisk har krysset Norskerenna. Poenget er imidlertid at landet kan ha vært intendert for mennesker uten denne erfaringen. Forsåvidt som "landet bortenfor" inngikk i et allment tilgjengelig mytestoff (sosial objektivitet), hadde det også en intensjonalitet uten å være "virkelig". Dersom vi deler opp det nye landskapets intensjonalitet, og sier at 'bevisstheten om det nye landskapet' er intentio, og 'det nye landskapet' er intentum (=bevissthetens gjenstand), så får vi et direkte eksempel på et vesenstrekk ved den *fenomenologiske*, eller intensjonale *gjenstanden*; den eksisterer uavhengig av sansemessig erfaring. Men den eksisterer også samtidig med direkte sansemessig erfaring, den er bare ikke avhengig av denne for å være virkelig i fenomenologisk forstand. Som jeg vil vise nedenfor har likevel den direkte sansemessige erfaringen en spesiell status innen fenomenologien.

### Akt, mening og gjenstand

Akt er betegnelsen på den enkelte, tidlige bevissthets- eller sanseerfaringen, eller synonymt, opplevelsen. For så vidt som det finnes ikke-intensjonale, mentale eller psykiske fenomener, skal disse ikke betegnes som akter. *Intensjonal akt* kan derfor defineres som et mentalt fenomen som innebærer at et objekt intenderes (Sander 1988:74). Husserl vil ikke hevde at intensjonaliteten er et vesenstrekk ved vår bevissthet, men heller at de intensjonale aktene utgjør en spesiell og særdeles viktig klasse av opplevelser (Zahavi 1997:36).

Som påpekt under definisjonen ovenfor, inneholder intensjonaliteten en grunnleggende *meningsdimensjon*. Dette kalles det intensjonale *innhold*. Bevisstheten settes ikke i verk via en eksternt påvirkning. Det er det intensjonale innhold som gir bevisstheten dens rettethet (intensjonalitet) mot noe annet enn seg selv, og poenget er at vi nettopp intenderer gjenstanden ved å "mene" den. Det er meningen – det intensjonale innhold – som forsyner bevisstheten med dens gjenstandsrettethet (ibid:31-33). Innenfor akten intenderer vi altså gjenstanden ved å *mene* den. Akten kan altså ikke løsrives fra meningsdimensjonen: Som Husserl selv uttrykker det "Vores interesse, vores intention, vores formening – tilstrækkeligt bredt forstået drejer det sig om synonyme – er udelukkende rettet mod den i den meningsgivende akt mente sag" (sitert i Zahavi 1997:33). Eller for å bruke Merleau-Pontys ord (1969:39) så er mennesket *dømt til mening*.

Men hvor skal meningsdimensjonen plasseres – i forhold til akten og gjenstanden? Vi kan noe modifisert benytte Sanders (1988:68) skjema:

<b>akt</b>	—————	<b>mening</b>	—————	<b>gjenstand</b>
den intensjonale meningsgivende akt		selve meningsinnholdet (intensjonalt innhold)		gjenstandsreferansen, den intensjonale gjenstand

Forholdet mellom *mening og gjenstand*: Når en gjenstand intenderes, henviser vi ikke bare til gjenstanden, men også til hva gjenstanden intenderes *som*. Gjenstanden er menings referanse. Mening og gjenstand er ikke identiske, men forbundet (Lübcke 1982:46): For selv om gjenstanden intenderes gjennom meningen, så er det likevel slik at det er gjenstanden selv, og ikke meningen, vi er rettet mot.

Forholdet mellom *mening og akt*: Akten er den tidlige opplevelsen eller erfaringen. Akten

er intensjonal og dermed meningsgivende, den gir mening til gjenstanden, det er gjennom akten at gjenstanden får mening. Men mens akten er tidslig, er meningen atidslig. Meningen henviser til et *idealt* forhold. Hadde ikke meningsdimensjonen vært ideal, så kunne ikke samme mening ha vært gjentatt flere ganger. Den ideale og atidslige mening kan virkeligjøres i den konkrete, tidslige akten. Den ideale mening tilsvarer det vi mener og intenderer noe *som* (Sander 1988:68; Zahavi 1997:34).

Vi kan intendere samme gjenstand på flere måter, gjenstanden fremtrer dermed i ulike *avskygninger*, eller som før omtalt, i profiler. Momentene I, II og III nedenfor er tre eksempler på gjenstander, som hver især er intendert på to ulike måter (Zahavi 1997:33).

I Vik i Sogn  
Anders Nummedals fødested

II 3+3  
5+1

III Holmenkollen oppefra  
Holmenkollen nedefra

Det faktum at forskjellig innhold kan oppleves i forhold til samme gjenstand, dvs. at samme gjenstand kan intenderes på tvers av ulike opplevelser, viser nok en gang at gjenstanden ikke kan reduseres til bevissthetsimmanente sanseopplevelser (ibid:35). I våre akter ”senses” en rekke ting som ikke er direkte sansbare. Står jeg for eksempel i Oslo sentrum, opplever jeg ikke husene omkring som tomme fasader, selv om det bare er den utvendige forsiden jeg strengt tatt ser. Jeg ”ser” også husenes innside med rom og korridorer. Fra ståstedet hører jeg trafikken som farer forbi, og selv om jeg ikke ser dem, er jeg i stand til å ”høre” ulike kjøretøys utseende, for eksempel om det er snakk om en buss eller trikk (se Bengtsson 1993:28). Vår for-mening av gjenstandene representerer en fortolkende virksomhet. Denne fortolkning utgjør intensjonalitetens kjerne, for det er i kraft av den at vår bevissthet overskrider (transcenderer) de opplevde sanseintrykkene og retter seg mot gjenstanden i vid forstand. Det er i samspillet mellom sansning og tolkning at gjenstandens fremtredelse konstitueres. Når vi gjennom sanseopplevelser, for eksempel en serie synsinntrykk, foretar doms-, tros- eller tvilsakter, så er dette bevissthetens måte å *gripe* sanseopplevelsene på (Zahavi 1997:36).

Begrepet *appresentasjon* (synonymt *appersepsjon*) henviser til det ”*overskud* i opplevelsen, som består i dens deskriptive indhold i modsætning til den rå forekomst af sanseindtryk” (Husserl sitert i ibid, min utheving). Til hver enkelt erfaring hører appresentasjoner som overskrider det umiddelbart gitte (Bengtsson 1993:29). Mer om dette under definisjonen av ‘livsverden’.

Framstillingen av forholdet mellom akt, mening og gjenstand kan dermed utvides og varieres på denne måten (se Smith 1995:340):



Jeg vil med dette gå ”videre” i pionerprosessen, og tenke meg at noen har krysset Norskerenna og eksempelvis ser innover det landskapet som i dag er Ryfylke. I forhold til en slik situasjon må vi tenke oss mange forhold mellom JEG og GJENSTAND, dvs. en variasjon av akter med forskjellig innhold, enten de er knyttet til ett eller flere opplevende subjekter. Men gjenstanden vil alltid være den samme. For denne gjenstanden, som er det ukjente landet, vil likevel aldri kunne reduseres til det meningsinnhold som subjektet intenderer landskapet med. Det nye landskapets intensjonalitet, slik den kan ha vært knyttet til et subjekt, har likevel inneholdt et overskudd av mening. Denne mening har overskredet den begrensede horisonten som rent faktisk ble sanset. Hva slags innhold kan et ukjent landskap ha vært intendert med? Med andre ord – hvilke appresentasjoner?

### Vesen og eidetisk variasjon

I gjennomgangen av psykologismekritikken kom jeg inn på Husserls syn på idealitet, og vi møtte det igjen i omtalen av intensjonalitetens meningsdimensjon; mening kan her referere til to ulike aspekter; det ene er selve den psykiske meningsakten, det andre er den *ideale*, atidslige mening som virkeligjøres i den konkrete, tidslige akten. Idealitet er hos Husserl knyttet til hans begrep om *vesen*.

Ifølge Husserl er en av fenomenologiens oppgaver å bestemme ulike *gjenstandsområders* allmenne vesen, eller vesenslover. Vesenslovene er ikke det samme som empiriske lovmessigheter av naturvitenskapelig eller økonomisk art. En empirisk lov oppnår bekreftelse ved hjelp av sanseerfaringen, den er a posteriori. En vesenslov kan derimot erfares uavhengig av sanseerfaringen, den er a priori (Lübcke 1982:54). Husserls erfaringsbegrep er således langt mer omfattende enn det normalt empiristiske, idet han anser det som mulig å *erfare* både konkrete såvel som abstrakte, partikulære, universelle, simple eller komplekse gjenstander (Zahavi 1997:47).

Vesensloven angir grensene for hvor mye et gjenstandsområde kan endre seg, via fantasi eller intellektuell virksomhet. Innenfor denne *eidetiske variasjon*, når man imidlertid en grense for hvor mye som kan varieres, dersom det fortsatt skal være det samme gjenstandsområdet vi tenker oss. De rammer som gjenstandsområdet må befinne seg innenfor, utgjør dets *vesen*, eller *eidos* (Lübcke 1982:55; Zahavi 1997:48,49). Vesensloven angir de vesensstrukturer som hører til et gitt gjenstandsområde, dette betegnes også som en *regional ontologi*, eller som nevnt i innledningen, studiet av *essenser* (invariable trekk) (se for øvrig Smith 1995:350, fig. 4).

Hva menes helt konkret med gjenstandsområder, eller regionale ontologier? Et eksempel er kroppslighetens ontologi, eller som Lübcke (1982:58) sier det:

Hvad vil det sige at være en krop med en bevidsthed? Hvilke væsensnødvendige egenskaber hører til en sådan krop? Svarende til en kropslighedens ontologi findes der en ontologi for det *sjælelige*, dvs. en væsensbestemmelse af hvad det vil sige at være et bevidst jeg knyttet til en krop. På grundlag heraf kan udarbejdes en ontologi for den *åndelige* (”geistigen”) verden, dvs. en væsensbestemmelse af hvad der nødvendigvis hører med til enhver kulturgenstand, for eksempel en stat, en offentlig institution, en bog, et musikstykke, et gadeskilt eller en anden dagligdags genstand så som borde, stole, lamper, gardiner, veje osv., kort sagt alle de fysiske ting, der er mer end blot fysiske, idet et menneske (generelt: ”et jeg”) har sat sit præg på det og inddraget det i kulturlivet.

Kroppslighetens ontologi er i seg selv svært relevant for en forståelse av pionerprosessen som opplevelse. Dette vil bli tatt opp nedenfor og som eget tema i kapittel 4. Her vil jeg eksemplifisere begrepet vesen / essens / eidos ved hjelp av det som kan kalles tangespissens ontologi. Tange-



spissen – for bare å ta et eksempel – er kommet til som resultat av en fortidig teknikers prosedyrer for framstilling. Dette arbeidet inkluderer alle stadier i tilvirkningsprosessen, fra bearbeidelse av råemne, via framstilling av flekker, til bearbeidning av en ferdig tangespiss. Fordi hvert stadium produserer et karakteristisk restavfall, som potensielt kan settes sammen igjen (refitting), er hele eller deler av arbeidsprosessen arkeologisk synlig. Bruk, reparasjon og modifisering av redskapet vil likeledes produsere restavfall. *Chaîne opératoire* (se for eksempel Cziesla 1990; Edmonds 1990; Valentin Eriksen 2000b) er den tilnæringsmåten som søker å forstå slatte steinartefakter nettopp som handlings- eller arbeidskjeder som er gjennomført av en tekniker med en bestemt mental og motorisk kunnskap, og der handlingskjeden utføres med et bestemt mål – i dette tilfellet en tangespiss. En tekniker vil under arbeidsprosessen være seg bevisst én eller flere alternative framgangsmåter for å oppnå ønsket form, et *schema opératoire* (Pelegrin 1990). Under pionertiden var produksjon av tangespisser knyttet til et ideal som både gjaldt form og funksjon. Dette var *tangespissens eidos* (se også Lavento 1998). I kapittel 3 er det ved hjelp av et nokså stort billedmateriale gjort forsøk på å vise en ”eidetisk variasjon” over ulike spisstyper og andre karakteristiske redskaper fra ulike deler av Nord-Europa. Med dette har jeg til formål å vise at tangespissen og de andre redskapene, deler samme eidoi over hele Nord-Europa, Skandinavia med Sørvest-Norge inkludert. Som jeg vil beskrive nærmere i kapittel 7, er disse eidoi av sosial opprinnelse. Derfor har ’eidos’ også relevans for begrepene intersubjektivitet og livsverden.

#### Fremtredelse, evidens (intuisjon) og sannhet

Enhver akt er rettet mot en gjenstand som den tillegger en bestemt mening. Gjenstanden kan imidlertid for-menes, intenderes, på mange forskjellige måter, alt etter hvordan aktens intantum er *gitt* (Lübcke 1982:46). Vi snakker i denne sammenheng om ulike former for *fremtredelse*, eller om ulike former for *gitthet*. Jeg har allerede vært inne på hvordan pionerlandskapet kan ha vært gitt gjennom ulike former for fremtredelse – som mytisk kunnskap (fantasi), som vag anelse og som gjenstand for direkte kroppslig erfaring. Husserl opererer hovedsakelig med typene *signitiv*, *imaginativ* og *perseptiv* fremtredelse (Zahavi 1997:38), men andre viktige typer fremtredelse forekommer også, slik som *erindring* og *forventning* (se også Lübcke 1982 46f). Vi kan sitere Zahavi (1997:38f):

Jeg kan tale om et visnende egetre, som jeg har hørt står i en av mine venners baghave, jeg kan se en detaljert tegning *af* egetræet, og jeg kan selv percipere det. Jeg kan tale om, hvor forførdelig det må være for hjemløse at skulle tilbringe natten på gaden, jeg kan se en tv-reportage om det, og jeg kan gjennomleve det. Disse forskjellige måder at intendere genstanden på er ikke uten sammenheng. Tvertimod foreligger der en streng hierarkisk struktur, hvor akterne er opdelt efter deres evne til at bringe os genstanden så *oprindeligt*, *originalt* og *optimalt* (min utheving) som muligt. Genstanden kan være givet mer eller mindre direkte, mer eller mindre nærværende. Man kan her tale om forskjellige epistemiske (erkendelsesmessige) niveauer. Den laveste eller mest fattige måde genstanden kan fremtræde på, er i de signitive akter. Disse (sproglige) akter har naturligvis en reference, men derudover er genstanden ikke givet på nogen mere anskueliggørende facon. De imaginative akter har et anskueligt indhold, men de har det til fælles med de signitive akter, at de intenderer genstanden *indirekte*. Den signitive akt intenderer objektet via en tilfældig repræsentation (tegn), den imaginative akt via en repræsentation (billede), som besidder en form for lighed med objektet. Først perceptionen bringer os genstanden direkte, først den præsenterer os for genstanden selv i ’egen person’. Alle typer af repræsentation (vergegenwärtigende) akter er afledte akter, der henviser til den egentlige præsentation (Gegenwärtigung) som den fremtrædelsesform, hvor genstanden er givet mest umiddelbart, oprindeligt og optimalt.

Det er på denne bakgrunn klart, men heller ikke overraskende, at Husserl anser den perseptive, fremtredelsen som det høyeste erkjennelsesprinsipp. Det er likevel ikke slik at han undervurderer språkets betydning. Imidlertid ser han på persepsjonen – sanseerfaringen – som den mest fundamentale, den er fundamental og før-språklig i den forstand at den er en forutsetning for språket (og ikke bare forut for språklæring) (ibid:39). Dette standpunkt representerer også en kritikk av den språkfilosofiske forestillingen om at all mening i bunn og grunn er språklig. Husserl, og senere Merleau-Ponty, mener med rette at det må finnes en forbindelse mellom den førspråklige sanseerfaringen og de språklige uttrykkene. Å skille mening og sansing gjør forbindelsen mellom begrepslig tenkning og sanselig erfaring vilkårlig. Det blir dessuten uforståelig hvordan den potensielle språkbruker noensinne skulle kunne bli i stand til å lære språk. Et slikt standpunkt ville dessuten stride mot resultater fra nyere forskning innen utviklingspsykologi (ibid:40).

Ut fra sitatet ovenfor blir det klart at fremtredelsesformer har med det intenderte objektets ulike grader av fravær eller nærvær, og med denne bakgrunn kan vi omtale begrepet *evidens*, eller intuisjon. Hvis jeg leter etter en gjenstand og så finner den, så er det et ubestridelig faktum at det finnes en sammenheng mellom det som er perseptivt gitt og det som tidligere bare var signitivt intendert. Med Husserls egne ord er gjenstanden da gitt i 'egen person', persepsjonen gir oss derfor den virkelige gjenstand.

I denne sammenhengen er det viktig å presisere at det ikke foreligger noe brudd med synet på gjenstanden som eksistens-uavhengig, jfr. muligheten for å intendere pionerlandskapet forut for opplevelsen av dette som virkelig. Husserl introduserer ikke noen annen gjenstand enn den intensjonale, men henviser bare til en spesielt privilegert fremtredelsesform, nemlig den *intuitive*. Når gjenstanden ikke bare er for-ment, men foreligger intuitivt, er den *gitt med evidens* (ibid:40-43).

Evidens- og sannhetsbegrepet er nært sammenknyttet i Husserls fenomenologi. Erkjennelse kan karakteriseres som en identifikasjon mellom det som er intendert og det som er gitt. Når vi "innser med evidens" (ibid:43) så har vi å gjøre med sannhet, eller sann erkjennelse, og dette innebærer altså at det foreligger en identitet mellom det mente og det gitte (ibid:42). Sagt med andre ord: Vi har å gjøre med en evidens(opplevelse) når det 1)på intentum-siden av intensjonalitetsstrukturen eksisterer en overensstemmelse mellom meningen og gjenstanden, og når det 2)på intentio-siden eksisterer en opplevelse av overensstemmelsen (Lübcke 1982:48).

Umiddelbart kan det nok synes som om evidens like godt kan være en subjektiv opplevelse av "sikkerhet", uten noen som helst gyldighet utover den opplevelsen som det enkelte subjektet er i besittelse av. Hvordan kan evidens ha noe som helst med sannhet, eller "sikker viten" å gjøre? Svaret er at Husserls evidensbegrep ikke inneholder elementet "sikkerhet" i vanlig forstand, men snarere er en opplevelse av gjenstandens "direkte given sig, således som den er forment" (ibid). Evidens er derfor bestemt ut fra gjenstandens måte å gi seg på, og nettopp derfor ikke ut fra en (privat)psykologisk opplevelse av sikkerhet. Den psykiske siden av intensjonaliteten – intentio – kan nemlig ikke isoleres: Evidensen på intentio-siden er nettopp definert ut fra overensstemmelsen mellom mening og gjenstand på intentum-siden. Den "subjektive" evidens er således bestemt ut fra det "objektive" (ibid.). Evidens er derfor ikke spesielt privat eller "subjektivistisk", tvert i mot ligger det i evidensbegrepet et krav om *intersubjektiv* gyldighet, og dermed er evidenser også åpne for kritikk (Zahavi 1982:43). Derfor kan man heller ikke vite når man har evidens eller ikke. Dette eliminerer slett ikke begrepets relevans, men er heller dets styrke. For hva vil det fenomenologisk sett si å "ta feil" (Lübcke 1982: 48)?

Det vil sige at kunne have en erfaring af, at en tidligere erfaring ikke lod genstanden vise sig således, som den ville have vist sig, hvis vi havde haft en evidenserfaring. Men sådanne erfaringer, der skal kunne kuldaste tidligere formodede evidenserfaringer, *må selv være nye evidenserfaringer*. Enhver evidens indebærer muligheden for at tage fejl, men det gør den netop kun, fordi den *peger udover sig selv* til nye, mulige akter, der på evident måte enten be- eller avkræfter den oprindelige evidens (min utheving).

Fenomenologien skal være refleksiv, og det ligger dermed i sakens natur at man aldri kan bli ferdig (se også Merleau-Ponty 1969: 198). Evidensbegrepet er således med på å identifisere fenomenologien som det alltid uferdige prosjekt. I vår undersøkelse av ”verdens værens- og vesens-beskaffenhet” har vi likevel ikke annet å holde oss til enn evidenser, og de mister ikke sin karakter av evidens, selv om de kan av- eller bekrefte. Og dette leverer heller ikke gode argumenter til støtte for skeptisismen. Skeptisismen er selvmotsigende, fordi den forutsetter eksistensen av de evidensopplevelsene som den betviler (Lübcke 1982: 48).

Jeg vil oppsummere slik: Når en signitiv intensjon blir oppfylt i en evidenserfaring, er gjenstanden (intuitivt) gitt, akkurat slik som den er intendert. Dette er imidlertid bare et ideal. I og med vår kroppslighet vil fysiske gjenstander alltid fremtre i et spesielt perspektiv, dvs. i en spesiell profil. Nå er det likevel alltid gjenstanden som sådan, og ikke profilen vi intenderer. I vår erfaring transcenderer vi derfor det gitte for å kunne fatte gjenstanden selv. Likevel vil det alltid være aspekter av gjenstanden som ikke kan erfares intuitivt (’med evidens’). Vår erfaring av fysiske gjenstander vil derfor alltid være inadekvat. Husserl skiller i denne sammenheng tre ulike former for evidens, *apodiktisk* (ubetvilelig), *adekvat* (uttømmende) og *inadekvat* (partiell) evidens. Et matematisk utsagn er apodiktisk. Fysiske gjenstander er alltid uferdige og korrigerbare, og kan aldri representere apodiktisk evidens. Det er derfor galt å kreve at fysiske gjenstander skal kunne erfares og omtales apodiktisk. For med dette ville vi frata gjenstanden sitt vesen, nettopp som fysiske gjenstander, og dermed som perspektivisk fremtredende. Likevel er det et ideal innen fenomenologien å utforske gjenstanden fra flest mulige aspekter, det er ikke snakk om å slå seg til ro med en og annen profil. Målet er den optimale gitthet – erkjennelse skal ikke bare være en engangsforeteelse der en signitiv intensjon oppfylles i en evidenserfaring, men en dynamisk prosess hvis ideal er å bringe alle gjenstandens aspekter til intuitiv gitthet (Zahavi 1997:44-46).

Pionerlandskapet ble gitt med evidens så snart det ble gjenstand for direkte sansemessige erfaringer. Med dette kom kunnskapen om ”landet bortenfor” inn i en dynamisk prosess med stadig nye evidenserfaringer, etterhvert som landskapets horisonter ble gjenstand for direkte sanseopplevelser – og der den ene sannhet ble avløst av den neste. Ble pionermenneskene noen gang ferdig med å tilegne seg kunnskap om det nye landskapet? Kom de noen gang fram til en sannhet? (Mer om dette under ’intersubjektivitet’).

### Epoché og reduksjon – til saken selv!

Epoché er gresk, er et substantiv i hunkjønn og kan ha flere betydninger. Fenomenologisk relevante betydninger kan være ‘å stanse opp’, ‘avbrytelse’ eller ‘tilbakeholdelse av en bestemt bekreftelse eller benektelse’. Epoché er hos Husserl knyttet til hans såkalte *transcendental-fenomenologiske vending*, og til det slagordpregede uttrykket *til saken selv!* Begrepet kan betraktes metodisk, i vår fenomenologiske refleksjon er epochéen noe vi *utøver* overfor den saken som skal erkjennes, og representerer derfor også en viktig ingrediens i det man kan kalle en fenomenologisk grunnholdning.

Husserl kommer stadig tilbake til at vi skal utøve epoché, dvs. stanse opp midlertidig og avbryte forbindelsen til våre fordommer angående det som skal undersøkes, enten fordommene er vitenskapelige teorier eller antagelser av mer hverdagslig karakter. Fenomenologien skal være fordomsfri, den skal gå ‘til sakene selv’, og vi skal ikke sette noen uprøvet teori mellom oss og saken (Lübcke 1982:43, se også Bengtsson 1999:13).

Begrepet epoché er knyttet til Husserls oppfatning av fenomenologien som fundamental-filosofisk prosjekt (Zahavi 1997:56). Den er forpliktet på et ideal om begrunnet viten, særlig fordi den skal utgjøre det erkjennelsesteoretiske fundamentet ikke bare for filosofien, men også for særvitenskapene. Fenomenologiens oppgave er således å utforske og tematisere de filosofiske grunnspørsmålene vedrørende verdens og virkelighetens værens- og vesensbeskaffenhet. Men denne undersøkelsen er det ikke mulig å gjennomføre radikalt nok, hvis man ureflektert forutsetter de erkjennelsesmessige fundamentene for vår tanketradisjon. Hva slags grunnantagelser er det Husserl refererer til?

Den mest fundamentale er antagelsen om at det finnes en bevisshetsuavhengig virkelighet. Denne antagelsen er av grunnleggende karakter – ikke bare utgjør den et fundament for de positive vitenskapene, den særpreger også vår mundane, eller naturlige innstilling (ibid).

Undersøkelsen av virkelighetens værens- og vesensbeskaffenhet må i stedet vende seg mot virkeligheten, slik som den fremtrer – slik som den gir seg for oss, i vår *erfaring*. Og det er nettopp denne erfaring våre antagelser bør støtte seg til dersom vi ønsker at de skal være velfunderte. Det er derfor grunnleggende viktig å la vår erfaring bestemme våre teorier, og ikke omvendt. Utøvelse av epoché skal unngå både den opprinnelige naiviteten såvel som de teoriene vi måtte ha om virkelighetens beskaffenhet. Som vi var inne på i introduksjonen må vi sette parentes omkring den naturlige innstillingens *gyldighet*, men for å kunne utforske den og reflektere over den, må vi likevel beholde den. Denne manøvre er det altså Husserl kaller epoché (ibid: 57f). Og da er vi *ved saken selv*.

Epochéen representerer altså både en fenomenologisk grunnholdning og dens tilhørende metodiske grep (Husserl 1970:137). I sitt siste hovedverk beskriver Husserl den holdning som følger med epochéen i visjonære ordelag. Begrepets sentrale betydning – som en transformasjon, som et vendepunkt, som en ny begynnen for det subjekt, eller den vitenskap som setter epochéen ut i livet, går fram av Husserls egne ord (ibid):

Perhaps it will even become manifest that the total phenomenological attitude and the epoché belonging to it are destined in essence to effect, at first, a complete personal transformation, comparable in the beginning to a religious conversion, which then, however, over and above this, bears within itself the significance of the greatest existential transformation which is assigned as a task to mankind as such.

Epoché gjør fenomenologien til en spesiell type refleksjon. At fenomenologien er refleksiv betyr ikke det samme som at all refleksjon er fenomenologisk (Sander 1988:64). Formålet med epochéen er å fri seg fra en dogmatisk innstilling til verden, for i stedet å fokusere på objektene slik som de fremtrer. Å bryte med den naturlige (mundane) innstillingen, innebærer ikke å fjerne seg fra mulighetene til å studere den virkelige verden – den snarere utvider vårt erfaringsfelt. Med utøvelsen av epoché avsløres den alltid fungerende, men hittil skjulte *transcendentale subjektivitet*, dvs. den subjektivitet som er mulighetsbetingelsen for enhver fremtredelse (Zahavi 1997:58f). Epoché er knyttet til begrepet (transcendental eller transcendentalfenomenologisk) *reduksjon*. De to begrepene utgjør en funksjonell enhet (ibid):

*Epochéen* er betegnelsen for vores suspension af den naive ontologiske stillingtagen, for vores befrielse fra den naturlige dogmatisme, og den kan derfor betragtes som den filosofiske indgangsport. *Reduktionen* derimod er betegnelsen for vores tematisering af korrelasjonen mellem subjektivitet og verden, en langstrakt og vanskelig analyse, som *fører* os fra den naturlige sfære *tilbage til (re-ducere)* dennes transcendentale fundament.

Epochéen er en forutsetning for at vi skal kunne gjennomføre den transcendental-fenomenologiske reduksjonens andre ledd, nemlig nettopp å 'reducere' all mundan eksistens til "blott fenomen". Redusere skal ikke her forstås i tradisjonell reduksjonistisk forstand, men i betydningen *tilbakeføring*. Reduksjonen tilbakefører verden til bevisstheten. Vi husker hvordan intensjonalitetsstrukturen innehar en meningsdimensjon (jfr. akt – mening – gjenstand). Innenfor den mundane eksistens retter våre akter seg mot for eksempel hus, trær, bygninger, og ikke meninger. Reduksjonen avdekker denne mellomliggende mening, som vi i den naturlige innstilling ikke var bevisst om (Sander 1988:66-69). Fenomenologien skal ikke med dette bare kunne avdekke mening, men også være (Zahavi 1994c:45; se ellers Karlsson 1998).

Begrepet epoché kan sies å peke framover mot den sene Husserl, og hans videre utforskning av den konstitutive prosess. Og det er her det analytiske arbeidet egentlig begynner – intensjonaliteten er i sin nærmest umiddelbart innlysende enkelhet likevel gåtefull, den er ikke løsningen, men heller et problem som krever en dypere undersøkelse. Å peke på at subjektet ikke bare er en i-verden-værende ting, men derimot mulighetsbetingelsen for fremtredelse – det felt hvor virkeligheten kommer til syne – er derfor bare begynnelsen på det analytiske arbeidet (Zahavi 1997:89). Husserl går med denne 'transcendentale vendingen' vekk fra den posisjon at fenomenologi bare skal være en kartlegging av det værendes ontologi, eller såkalte gjenstandsområder. Fenomenologi er (ble) også, som Merleau-Ponty uttrykker det (1969:23) å gjeninnsette essensene i eksistensen. Den sene Husserl åpner for de virkelig interessante perspektivene, gjennom undersøkelsene av begrepene tid, kropp, intersubjektivitet og livsverden. Før jeg fortsetter vil jeg igjen gi en arkeologisk kommentar:

Med epochéen møter vi framfor alt fenomenologien som et overordnet metodisk prinsipp. I arkeologisk sammenheng – som innenfor andre fortolkende vitenskaper – er det en vanlig foretelse at et materiale blir omtolket og dermed åpner for helt nye tolkningsmuligheter. Jeg vil mot slutten av dette kapitlet gi noen få eksempler som viser at arkeologien allerede er bærer av fenomenologiske prinsipper for erkjennelse av nytt meningsinnhold i forhistorien. Gitt at vi har et tema, for eksempel pionerbosetningen – hvilke etablerte sannheter finnes? Hvilke forestillinger er såpass nedfelte at ingen hittil har stilt spørsmål ved dem? Hva er vår "naturlige" innstilling overfor fenomenet? 1) Det har vært en sterkt nedfelt oppfatning at pionermenneskene var avhengig av reinsdyret for å overleve. Men denne sannheten har etterhvert fått en todeling, idet den har blitt utfordret av en fokusering på såkalt marin tilpasning. 2) En annen sannhet er forestillingen om pionertidens flintinventar som grovt. Begge disse sannhetene vil indirekte bli forsøkt underlagt de metodiske grepene ('epoché' og 'reduksjon') som er omtalt ovenfor. Reduksjonen avdekker at begge de syn som er angitt i punkt 1 er forstått via tilpasningsbegrepet. 'Epoché' og til saken selv vil videre avdekke noe jeg allerede har vært inne på, nemlig at det sørvest- og vestnorske flintinventaret er underlagt de samme eidoi (vesen, essens) som det kontinentale. Forestillingene om dette materialets karakter kan via reduksjon avdekke den underliggende mening om 'Fosnakultur' som grov, og dermed norsk og marginal. Fosnamaterialet har med andre ord blitt intendert gjennom meningen knyttet til 'norsk' – med alt dette viser til av videre betydning. Mer om dette i kapittel 3.



## Tiden

I gjennomgangen av psykologismekritikken var jeg inne på at bevissthetsaktene er *tidslige* størrelser, dvs. noe som utfolder seg i tid. Hittil har altså intensjonaliteten vært abstrahert fra sin tidslige dimensjon. Husserl benekter ikke eksistensen av en objektiv tid, for eksempel den man henviser til når man snakker om en arkeologisk periode. Imidlertid mener han at det filosofisk sett er uakseptabelt å hevde at tiden *bare* har denne status. Oppfattelsen av en objektiv tid, må nemlig gå tilbake på en opplevd tid, en tidsbevissthet, det er m.a.o. nødvendig å effektivere epoché og dermed vende oss mot tid som *opplevd* størrelse (Zahavi 1997:91f).

Transcendente gjenstander fremtrer alltid perspektivisk. Vi kan tenke oss pionermennesket som padler rundt en holme. Med dette har mennesket oppnådd en mer uttømmende presentasjon av holmen. Denne holmen vil ha blitt erfart som ulike profiler av samme gjenstand, og ikke som usammenhengende fragmenter. En slik strukturerende prosess er noe som løper over tid. Husserl hevder at den intensjonale gjenstand først konstitueres som gjenstand, og dermed som akt-transcendet, i det øyeblikk vi har en erfaring av den som en identitet med mangfoldighet, dvs. når vi erfarer at ett og samme objekt kan fremtre i numerisk forskjellige akter og fremtredelser. Imidlertid er denne erfaring av at gjenstanden forblir den samme, selv om aktene (og fremtredelsene) endres, en erfaring som forutsetter tidsbevissthet (ibid:90f).

Når Husserl skal anskueliggjøre sine standpunkter angående bevissthetsens temporale struktur, bruker han ikke lenger fysiske objekter som eksempler, men objekter som utfoldes over tid, som for eksempel musikkstykker. Husserls grunnleggende tese er at et slikt tidslig objekt ville være umulig å erfare dersom vår bevissthet utelukkende var bevisst om det som bare er gitt i det punktuelle nå, som om denne kjede av nå-punkter var uten strukturelle forbindelser. Dersom det var slik, ville vi ikke være i stand til å erfare noe som er utstrakt i tid, dvs. noe som varer. Husserl insisterer i denne sammenheng på et *nærværets bredde* (ibid:93).

I denne sammenheng (ibid:93-97) introduserer Husserl de tre termene *urimpresjon*, *retensjon* og *protensjon*. Urimpresjonen er *bevisstheten om gjenstandens nå-fase*, og ikke betegnelsen på denne nå-fasen selv. Urimpresjonen står for det punktuelle nå, dvs. det moment av en akt som snevert er rettet mot objektets nå-fase. I vår erfaring av et tidslig objekt kan imidlertid ikke dette moment stå alene, og urimpresjonen utgjør derfor et rent teknisk begrep. Det kan nemlig aldri opptre alene, men er vevet inn i sin tidslige horisont. Den hører strukturelt sammen med en retensjon, dvs. bevisstheten om den fase av objektet som nettopp har passert, samt med en protensjon, dvs. det aspektet av akten som mer eller mindre ubestemt intenderer den fasen av objektet som er umiddelbart forestående. La oss si at vi opplever tonerekken C-D-E-F (ibid:95, se ellers skjematisk gjengivelse i Husserl 1989:101; Merleau-Ponty 1962:417; Zahavi 1997:96):

Når C høres, så bliver den intenderet i urimpressionsen. Når den efterfølges af D, så er D givet i urimpressionsen, mens C opbevares i retentionen, og når E lyder, så erstatter den D i urimpressionsen, mens D nu opbevares i retentionen. Retentionen er imidlertid ikke blot en bevidsthed om den tone, der netop har været. Når C efterfølges af D så er vores impressionale bevidsthed om D ledsaget af en retention af C (Dc). Når D så efterfølges af E, så er vores impressionale bevidsthed om E ledsaget både af en retention af D (Ed), men også af en retention af den tone, som bliver tilbageholdt i D (Ec).

Retensjonen og protensjonen er ikke fortidig eller fremtidig i forhold til urimpresjonen, men derimot "samtidig" med den, som sagt er det her snakk om et nærværets bredde. Enhver øyeblikkelig fase av bevisstheten vil på en gang være urimpresjon, retensjon og protensjon. Det er meget

viktig her å skille de to sistnevnte strukturmomentene fra bevissthetsakter av typen *erindring* og *forventning*; retensjon og protensjon tilhører det tidslige nærvær, mens erindring og forventning har med for- og framtidige hendelser å gjøre.

Men hvordan kan protensjonen egentlig være en del av øyeblikket? Det som skal komme vet vi jo prinsipielt ikke noe om – hvordan kan det da være med på å danne et tidslig nærvær? Husserl vil hevde at vi alltid implisitt og utematisk foregriper det som vil inntreffe i neste øyeblikk. At denne foregripelse av neste øyeblikk reelt sett er til stede, om enn utematisert, kan illustreres ved å tenke på den overraskelsen vi ville oppleve dersom en utstillingsdukke plutselig skulle begynne å bevege seg, eller dersom det bak den dør – hvor vi venter at et rom skal utfolde seg – i stedet gjemmer seg en steinmur. Jeg vil tenke meg at pionermenneskets foregripelse av ”det som skjuler seg bak neste sving” vil ha bydd på situasjoner der nettopp foregripelsen av hva som kommer, på en eller annen måte blir brakt til bevissthet. Temporale objekter konstitueres i tiden. Imidlertid er det viktig å få med at selve *vår erfaring* av disse objektene også er tidslig konstituert. Erfaringen av at noe varer forutsetter nemlig erfaringen av at erfaringen selv utfolder seg i tid – ”erfaringen af varen forudsætter erfaringens varen” (Zahavi 1997:97). Med andre ord: Våre erfaringer, våre akter er selv tidslige enheter som oppstår, varer og forgår. De er selv konstituert i et nettverk av urimpresjonale, retensjonale og protensjonale intensjoner. Husserl radikaliserer med dette sin konstitusjonsanalyse: Det er ikke bare de transcendent objekter som konstitueres; også de subjektive erfaringsaktene blir konstituert og dermed brakt til fremtredelse.

Innen fenomenologien ble Heidegger med sitt hovedverk *Væren og tid* (se for eksempel Fløistad 1993) en sentral viderefører av tidens fenomen. Det temporale aspektet er mellom annet knyttet til fenomenologiens forståelse av eksistensen som *situasjon(er)*.

## Kroppen

En av fenomenologiens oppgaver er å kartlegge det værendes ulike gjenstandsområder, dvs. å undersøke de regionale ontologier (vesen og eidetisk variasjon). Med den utviklingen fenomenologien tok hos den sene Husserl, ble det imidlertid klart at *kroppens fenomenologi* utgjør noe langt mer grunnleggende enn bare å være en regionalontologi på lik linje med andre. Kroppen er sentrum for all perseptiv intensjonalitet, og er dermed erfaringens orienteringssentrum.

Vi har til stadighet referert til hvordan gjenstander fremter perspektivisk. Men en fremtredelse innebærer ikke bare at noe fremtrer, men en fremtredelse av noe *for noen*. Erfaringen av verden vil alltid finne sted ut fra et kroppslig ‘her’. Perspektivisk fremtredelse innebærer at det erfarende subjekt selv er gitt i rommet. Dette subjekt er bare gitt i kraft av sin kroppslighet, og på denne bakgrunn kan vi forstå Husserls posisjon om at romlige gjenstander bare kan fremtre og konstitueres av et *inkarnert subjekt* (ibid:108).

Erfaringen av sansbare objekter ut fra et kroppslig ‘her’ vil alltid være fulgt av en medfunderende, men utematisert opplevelse av kroppens posisjon og bevegelse, den vil med andre ord være fulgt av en *kinestetisk* opplevelse (jfr. kinesiologi, læren om muskelbevegelse). Disse gjør det mulig å erfare objektene fra ulike perspektiver, og de gir sammenheng mellom de ulike fremtredelsene av samme objekt. Perseptuell intensjonalitet kan betraktes som en bevegelse i det subjektive rom. Kroppen er subjektets ‘erfaringsorgan’. Den utgjør en konstitutiv forutsetning for enhver form for persepsjon. Imidlertid er kroppen selv en romlig gjenstand. Husserl framholder at jeg’et opprinnelig aldri erfarer kroppen som objekt i det objektive rom. Kroppen er nemlig ikke gitt for

meg på en perspektivisk måte. Opprinnelig erfarer jeg ikke kroppen tematisk, men jeg *er* den, den er gitt for meg som et spontant virkefelt. Hvordan kan det gå til at mennesket sekundært er i stand til å se seg selv som en romlig gjenstand, ”løfte blikket” så å si, og se seg selv utenfra? Det er ifølge Husserl en intim sammenheng mellom på den ene siden å konstituere et objektivt, eller intersubjektivt rom, og selvobjektivering av egen kropp på den andre siden.” Selvobjektivering” vil si å forstå seg selv som en kropp blant flere. Konstitueringen av det objektive rom kan finne sted når subjektet forstår at eksistensen av rommets koordinater ikke er avhengig av den posisjonen det selv til enhver tid har, og på denne måten suspenderer man sitt indeksikalske ‘her’ (ibid: 109-111).

Den kroppslige sansing innebærer en dobbelthet. Lar jeg for eksempel hånden gli over en gjenstand, erfarer jeg en rekke fremtredelser som erfares av den berørende hånden, men som umiddelbart erfares som tilhørende gjenstanden. Retter vi derimot oppmerksomhet mot hånden som berører, erfarer vi fortsatt egenskaper ved gjenstanden. Men disse kan ikke være objektive egenskaper ved hånden, men heller egenskaper som er *lokalisert* i den, og som karakteriserer hånden som erfaringsorgan, og som subjektivitet. Forbindelsen mellom berørende og berørt representerer en svært kompleks struktur. Den samme sanseerfaringen kan tolkes på to ulike måter; fokuseres det på gjenstanden som blir berørt, bringer det gjenstanden til fremtredelse, men fokuseres det på hånden som ”blir berørt” av bordplaten bringes hånden (dvs. kroppen) som erfaringsorgan til fremtredelse. Dersom vi tenker oss dette eksemplet i forhold til berøring av egen kropp, fremtrer kroppens dobbelstruktur som erfaringsorgan på en kanskje enda tydeligere måte; det berørte og det berørende tilhører da den samme kroppen, og det er dette som ifølge Husserl utmerker kroppens unike status både som *subjekt og objekt* i verden (ibid:114).

Pionermennesket kan til ulik tid ha oppholdt seg i den gammelkjente verden og i ”landet bortenfor”. Dette byr på to ulike *situasjoner*, både perseptivt som sosialt, og er et enkelt eksempel på hvordan *posisjon* (i rommet) alltid er knyttet til *situasjon*, og vice versa.

Kroppsbegrepet hos Husserls ble videreutviklet av Merleau-Ponty (f. eks.1962) og vil bli tatt opp som eget tema i kapittel 4. På dette punkt er det imidlertid viktig å påpeke at kroppen er av betydning for forståelsen av Husserls teori om intersubjektivitet.

### Intersubjektivitet

Husserl hevder at subjektet kun er verdenserfarende, for såvidt som som det er en del av et fellesskap, og at jeg’et kun er hva det er som medlem av en sosialt fellesskap (Zahavi 1997:130). Husserls analyse av den *transcendentale intersubjektivitet* er helt avgjørende for fenomenologien som fundamentalfilosofisk prosjekt. Sagt med andre ord; faller analysen av intersubjektiviteten, så faller også hans fundamentalfilosofiske prosjekt (ibid 1994a:105, 106). Husserls tilbakevendende poeng er at en tilstrekkelig radikal gjennomføring av den transcendentale reduksjon ikke bare fører oss til subjektiviteten, men til intersubjektiviteten (ibid: 1994a:113; 1997:133).

Husserls analyse av intersubjektiviteten er således grunnleggende for en forståelse av fenomenologien og dens rekkevidde. Ikke desto mindre har Husserl på dette punkt blitt kritisert, og ut fra dette har mange ment at hans transcendentale fenomenologi har nådd sin grense. Imidlertid bunner denne kritikken ifølge Zahavi (1997:118-122) i en rekke misforståelser, og han mener tvert i mot at Husserl faktisk lyktes i å skape en intersubjektiv transcendentalfilosofi, og vel å merke med elementer som Apel og Habermas senere har fått æren for (ibid: 1994a:103; 1997:134). Kritikerne har ikke undersøkt nøye nok hva Husserl egentlig mente, for å bruke en fenomenologisk



terminologi; de har rett og slett ikke gått til saken selv.

Husserls analyse av intersubjektiviteten er blitt beskyldt for å ende opp i det som kalles *solipsisme*. Med dette forstås som oftest en posisjon som hevder at det kun eksisterer en enkelt bevissthet, nemlig min egen, eller at det i alle fall ikke er noen mulighet for å erkjenne andre subjekter (Zahavi 1997:118). Utgangspunktet for Husserls teori om intersubjektiviteten er riktignok *egologisk*, dvs. den tar utgangspunkt i jeg'et som verdenskonstituerende subjektivitet. Den tar ikke utgangspunkt i 3. persons beskrivelser – intersubjektiviteten begynner med det Husserl kaller en radikal ”mich-selbst-befragen”. Imidlertid kan dette først og fremst forstås som et metodisk grep; dersom vi tar for oss subjektets ”totale verdenserfaring” og forsøker å skille ut delområder som jeget kan konstituere uten hjelp fra andre subjekter, vil man imidlertid raskt bli konfrontert med i *hvor liten grad* det enkeltstående subjekt er i stand til å la verden fremtre på egen hånd (ibid: 120). På denne måten oppdages den transcendentale intersubjektivitet. Subjektet blir konstituert og konstituerer selv verden som del av et fellesskap: ”subjectivity is what it is – an ego functioning constitutively – only within intersubjectivity.” (Husserl 1970:172):

Jeg skal nærmere underbygge intersubjektivitetens konstituerende betydning innenfor Husserls fenomenologi: Det er klart at vi her berører den enkeltes subjektivitet, en teori om *intersubjektivitet* handler jo nettopp om forholdet mellom subjekter og dermed om jeg'ets erfaring av den Andre. For Husserl er den konkrete fremmederfaring alltid en erfaring av den Andre i dennes kroppslige framtoning, den konkrete intersubjektivitet må dermed forstås som et forhold mellom inkarnerte subjekter. Husserls analyse av fremmederfaringens struktur er svært komplisert og omfattende (Zahavi 1997:122) og fremstillingen nedenfor vil derfor være ufullstendig.

Husserl anser den faktiske likhet mellom min og den Andres kropp som en forutsetning for fremmederfaringen. Som grunnlag for en forståelse kan vi ta utgangspunkt i den Andres kropp med analogi til min egen. Min egen kropp er alltid definert som noe herværende, den Andres kropp er derimot – i likhet med andre ting i verden – noe som finnes ”der”. Hvordan kan jeg så være i stand til å tolke legemet ”der borte” som en kropp med en annen bevissthet enn min egen? Svaret er at fordi jeg ser det fremmede legemet oppføre seg som jeg kunne ha sett min egen kropp oppføre seg, så kan jeg ved analogi se dette legemet som en annens kropp (Lübcke 1982:67). Analogieksemplet utgjør imidlertid en både forenklet og til dels fordreid fremstilling av fremmederfaringens grunnlag. Husserl sier eksempelvis (1992:103):

I denna specifika intentionalitet konstitueras den nya varamening som överskrider mitt monadiska <sup>1</sup> ego i dess egenhet; och ett ego konstitueras som inte är ett ”jag själv”, utan ett jag som speglas i mitt eget jag, i min ”monad”. Men det andra egot är inte utan vidare här och givet i sig självt, utan det konstitueras som *alter ego*, varvid det ego som antyds som ett moment genom uttrycket *alter ego* er jag själv i min egenhet. Den ”andre” hänvisar enligt sin konstituerade mening till mig, den andre er en spegling av mig själv, och ändå inte en egentlig spegling; ett *analogon* för mig själv, och ändå inte ett *analogon* i vanlig mening.

Min erfaring av andre kroppslige subjekter har sin forutsetning i at jeg selv representerer et kroppslig subjekt av samme art. Dette betyr likevel ikke at min erfaring av den Andre i virkeligheten har å gjøre med en *analogislutning* (Zahavi 1997:122). Det er snakk om en *virkelig erfaring* med en særegen og komplisert struktur. Sentralt for forståelsen av denne katego-

---

<sup>1</sup> Monade (gr. *Monas*, enhet) Leibniz' betegnelse for virkelighetens elementer eller substanser. En monade er absolutt simpel, og uten evne til å påvirkes av eller påvirke andre monader (fra Politikens filosofleksikon 1983: 300).

rien erfaring er kroppens unike status som både subjekt og objekt. Den muliggjør en gjenkjennelse av et annet legeme som et fremmed, inkarnert subjekt. Hvis jeg berører min venste hånd med min høyre erfarer jeg min egen kropp på en måte som ligner den erfaringen jeg ville ha dersom jeg berørte et annet menneske, og det andre mennesket ville ha om det berørte meg. Husserl hevder at kroppserfaringen – både av vår egen og den Andres kropp – utgjør grunnstammen og urnormen i erfaringen. Husserl omtaler i denne sammenheng ofte barn-mor-forholdet som det mest opprinnelige av alle forhold og hevder at dette går forut for erfaringen av fysiske gjenstander. Spørsmålet er derfor likevel ikke, som antydnet ovenfor (Lübcke 1982:67), hvordan jeg kan gå fra erfaringen av en fysisk gjenstand til erfaringen av andre subjekter, men hvordan min erfaring av inkarnert subjektivitet (både egen og fremmed), kan danne grunnlag for erfaringen av gjenstander (Zahavi 1997:123).

Forholdet mellom jeget og den Andre kan i noen henseende forstås som et forhold av *asymmetri*, mens det i andre henseende er snakk om et forhold av *symmetri* (se også Merleau-Ponty 1969: 209f). Mitt forhold til den Andre er asymmetrisk av den enkle grunn at jeg ikke kan erfare den fremmede på samme måte som den fremmede selv gjør det. Det er nettopp fordi den fremmede på denne måten – og til forskjell fra erfaringen av gjenstander – unndrar seg min direkte erfaring at det i det hele tatt er snakk om erfaring av en Annen. I min erfaring av den Andre kan jeg ikke kreve mer, gjør jeg forsøk på å erfare et annet menneske i dets originære selvgitthet respekterer jeg ikke den Andres *transcendens*. Det foreligger selvsagt en fremmederfaring, men den Andre kan likevel ikke reduseres til bare å være objektet for min intensjonalitet. Subjekt-subjekt-forholdet er nettopp kjennetegnet ved at den Andre erfares i *sin subjektive utilgjengelighet*. Det er forskjell på det erfarte og det erfarende subjekt, og denne asymmetri hører med til en korrekt beskrivelse av intersubjektiviteteten (Zahavi 1997:124). I denne sammenheng kan vi også ta med at Husserl ser et slektskap mellom erindring og fremmederfaring; vår tilstand som temporale subjekter gjør det mulig å erfare seg selv som fremmed i erindringen (ibid:137).

Det asymmetriske i forholdet mellom subjekter må likevel ikke dras så langt at man ender opp i solipsismen, dvs. det standpunkt som forfekter at det bare er ens egen bevissthet som er tilgjengelig for erfaring. Med dette berører vi forholdet mellom jeget og den Andre som et forhold av symmetri; den Andres konstituering av seg selv er likevel i en viss forstand avhengig av meg og andre subjekter, noe som gjelder for alle jeg'er. For i sin fulle konkretisering lar ingen subjekter seg bestemme uavhengig av sitt forhold til det sosiale fellesskap av andre (ibid:125).

Imidlertid er det sentrale punkt i Husserls lære om intersubjektiviteteten at verdens transcendens og objektivitet er intersubjektivt konstituert. Mer konkret betyr dette at det enkelte subjekt kan konstituere *objektivitet* og *virkelighet* utelukkende gjennom erfaringen av et annet og fremmed subjekt. Men hvorfor er det slik? Svaret er at min erfaring av objektiv gyldighet er muliggjort av min erfaring av et fremmed subjekts transcendens, dvs. det fremmede subjektets overskridelse og dermed utvidelse og eventuelt ”korrigerende” av min egen erfaring. Gjenstandene kan nemlig ikke reduseres til å være mine intensjonale korrelater, de er ikke engang avhengige av min eksistens. Det er bare idet jeg erfarer at andre erfarer de samme objektene som jeg selv erfarer, at jeg er i stand til å erfare objektene objektivt, eller som *intersubjektivt gyldige* (ibid 1997:126; 1994a:107). Husserl hevder således at mine erfaringer endrer karakter, når jeg erfarer at andre erfarer det samme som jeg. Innenfor intersubjektiviteteten endres ikke bare min konstituering av den virkelige verden i forhold til konkrete gjenstander, men også i forhold til min erfaring av at jeg selv blir erfart av andre (ibid:128). På denne måten vil jeg kunne innse at mitt eget verdensperspektiv bare er ett blant mange mulige. Den konstituerende intersubjektivitet er altså knyttet til de sentrale

begrepene 'transcendens' (overskridelse), 'objektivitet' og 'virkelighet'. Husserl sier selv (sitert i Zahavi 1994a:104; 1997:119):

Den transcendentale intersubjektivitet er den absolute og alene selvberoende værensgrund ud af hvilken alt objektivt, helheden af det objektivt reelt værende, men også enhver objektiv idealverden udtrækker sin mening og gyldighed.

Undersøkelsen av jegets erfaringsstruktur avdekker at den nødvendigvis inneholder en intersubjektiv struktur. Mine erfaringer er ikke bare en referanse til meg selv som erfarende subjekt, men også til de andre som medsubjekter. Den gjenstanden som er mitt intensjonale korrelat erfares på den måten at enkelte aspekter er nærværende, mens andre er fraværende. Denne horisont-intensjonalitet, dvs. samspillet mellom det nærværende og det fraværende kan bare avklares fenomenologisk gjennom en referanse til en pluralitet av mulige andre subjekter, en pluralitet som også kan henvise til egne mulige erfaringer innenfor andre tidslige akter. Min referanse til medsubjekter gjelder selv om jeg visste at en pest hadde utryddet alt annet menneskelig liv i min livsverden. Min intensjonalitet er dermed avhengig av det Husserl kaller den *åpne intersubjektivitet*. Husserl sier selv at "alt objektivt, som er mig anskueligt givet i en erfaring og først og fremmest i en perception, har en *apperceptiv* horisont av mulig erfaring, egen og fremmed." (sitert i Zahavi 1997:31, min utheving).

Husserl opererer i tillegg med en form for intersubjektivitet som er relatert til et samfunnskonvensjoner, historiske tradisjon og språk. Han er med dette opptatt av "normalitetens" konstitutive rolle (ibid 1997:132), forstått både i forhold til nedarvede normer og skikker, men også i forhold til det å være et modent, sunt og fornuftig menneske. Kommer man i kontakt med fremmede kulturer, kan anormalitet tillegges den fremmede, men det er også mulig å oppfatte denne som representant for en fremmed normalitet (ibid:1994a:118), en holdning som i dag er kulturvitenskapenes utgangspunkt. Det er imidlertid viktig å få med at Husserls analyse av intersubjektiviteten har som konsekvens at uenighet mellom "normale" verdenserfarende subjekter tas alvorlig (ibid.). Jeg vil la Husserl (1970:252f) selv oppsummere essensen i dette avsnittet:

How, more precisely, does each [subject] have world-consciousness while he has self-apperception [of himself] as this human being? Here we soon see, as another a priori, that self-consciousness and consciousness of others are inseparable; it is unthinkable, and not merely [contrary] to fact, that I be man in the world without being *a* man. There need be no one in my perceptual field, but fellow men are necessary as actual, as known, and as an open horizon of those I might possibly meet. Factually I am within an interhuman present and within an open horizon of mankind; I know myself to be factually within a generative framework, in the unitary flow of a historical development in which this present is mankind's present and the world of which it is conscious is a historical present with a historical past and a historical future.

Innenfor pionerbosetningens fenomenologi er begrepet 'intersubjektivitet' av sentral betydning. Pionerprosessen vil med dette kunne bli forstått som noe som finner sted i en sosial – interkroppslig – sammenheng. Dette handler om at evidenserfaringer – for å bli sannheter i fenomenologisk forstand, har sin opprinnelse i det sosiale fellesskapet mellom pionermenneskene. Den ukjente verden undergår en prosess av intersubjektiv konstituering – og når denne prosessen er "ferdig", er landet også objektivt, dvs. det har blitt en del av den sosiale objektivitet. Pionerprosessen handler derfor om å konstituere det nye landet som objektiv virkelighet. Under konstitueringsprosessen vil subjektets erfaringer i større grad enn senere være åpen for "korrigering" via

den gyldighet, eller mangel på sådan, som den Andre tillegger subjektets erfaringer. Etter pionerprosessen vil landet være en del av en sosial objektivitet som subjektet fødes inn i, som del av sin livsverden – dette blir da *verdenen*. Pionerbosetningens fenomen, kan nettopp sammenfattes som prosessen *mellom* den subjektive ”ennå-ikke-konstituerte” og denne ”objektive” tilgangen til det nye landskapet. Dette vil være utgangspunkt for det jeg har kalt *Pionerprosessens sosiologi* (kapittel 7).

### Livsverden

[W]e must go from the scientific fundamental concepts back to the contents of ”pure experience”, we must radically set aside all presumptions of exact science, all its peculiar conceptual superstructures – in other words, we must consider the world as if these sciences did not yet exist, the world precisely as *life-world*, just as it maintains its coherent existence in life throughout all its relativity, as it is constantly outlined in life in terms of validity (Husserl 1970:216).

I sitt siste og ufullendte verk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936, her i eng. utg. 1970) behandler Husserl den moderne vitenskapstradisjonens suksess og hvordan denne i følge ham har ført til en krise i vitenskapene. På inngående vis tar han for seg det som kan kalles en ”matematisering” av naturen, og Galileos forestilling om de ideale formene. Dette var riktignok en arv fra Platon og antikken, imidlertid gjorde nye utviklinger innen matematikken det mulig å gjennomføre denne matematiske tilnærmingen til naturen. Galileos ideale former fikk i tidens fylde status som den ”objektive” og ”virkelige” verden. Denne forestillingen ble ytterligere sedimentert, etterhvert som den teknologiske utviklingen gjorde det mulig å *måle* naturfenomenene med en stadig større grad av presisjon. For Galileo var den sansbare verden av ikke-ideale former – av lyder, lukter, smak og farger – *ikke den virkelige*, men bare et trekk ved vår måte å oppleve den på (Husserl 1970:23-41, se for øvrig Lübcke 1982:63f).

Et av Husserls hovedanliggender er å gjeninnføre denne sansbare, førvitenskapelige verden av opplevelse og mening – livsverdenen – som den virkelige: ”This is the world; another world would have no meaning at all for us.” (ibid:255). Og Husserl skriver et annet sted at (ibid:265): ”The idea of an ontology of the world, the idea of an objective, universal science of the world having behind it a universal a priori according to which every possible factual world is knowable *more geometrico*... is a *nonsens*.”

Det er viktig å bemerke at Husserl, også med sin bakgrunn som matematiker, på ingen måte var motstander av naturvitenskap. Imidlertid vil han vise at den er i en tilstand av krise; den moderne vitenskapens representanter har glemt at de teorier og begreper som anvendes innenfor vitenskapelige undersøkelser – i det hele tatt forutsetningene for dette begrepsapparatet – har sin bakgrunn i vår sansbare og førvitenskapelige verden. Naturvitenskapene befinner seg i følge Husserl fortsatt innenfor den naturlige, eller mundane innstilling, derav termen *de mundane vitenskaper*. (Den mundane) objektivismen betrakter verden ut fra et formodentlig objektivt ståsted utenfor subjektet, og innordner samtidig subjektet sammen med alt annet innenfor dette perspektivet (Bengtsson 1998:24). Naturvitenskapene er et avledet fenomen. Den har sitt meningsfundament ikke i seg selv, men i den dagligdagse, førvitenskapelige verden (Skjervheim 1973:153). Den mundane tilstanden gjør vitenskapene ute av stand til å utføre en kritisk refleksjon omkring sitt erkjennelsesteoretiske grunnlag. De geometriske figurene og de matematiske formlene har begynt å ”leve sitt eget liv” med en slags symbolsk begrunnelse i seg selv (Husserl 1970:45, 48f).

Livsverdenen derimot, er den eneste konkrete og virkelige, og all utforskning av denne verden har sin bakgrunn her, som Husserl sier (1970:50):

...everyday induction grew into induction according to scientific method, but that changes nothing of the essential meaning of the pregiven world as the horizon of all meaningful induction. It is this world that we find to be the world of all known and unknown realities. To it, the world of actually experiencing intuition, belongs the form of space-time together with all the bodily [*körperlich*] shapes incorporated in it; it is in this world that we ourselves live, in accord with our bodily [*leiblich*], personal way of being. But here we find nothing of geometrical space or mathematical time with all their shapes.

Vi må heller akseptere at det sanselige og meningsbærende er av en kvalitet som ikke lar seg måle ut fra samme kriterier som de fysiske former, og derfor heller ikke lar seg idealisere på samme vis. Dette forhold skyldes ikke svakheter, verken ved de kvalitetene det er snakk om eller ved våre målemetoder, men representerer heller trekk ved disse kvalitetenes *vesen* (se ellers Zahavi 1997:101).

Begrepet livsverden handler ikke bare om å forlate det Husserl benevner som Galileos naive, modernistiske myte om virkeligheten. Livsverdenen er også den historisk nedarvede horisont av mening, og framtidige horisont av mulig mening. Intersubjektivitet og livsverden er altså to nært sammenvevde begreper. Zahavi (1994a:104) gir uttrykk for at den beste inngangsporten til en forståelse av intersubjektivitet hos Husserl nettopp går gjennom begrepet livsverden, fordi denne i bunn og grunn henviser til det intersubjektive. Subjektet er, via sin væren i verden, konstant konfrontert med intersubjektiv mening, forstått som meningsformasjoner, slik som sosiale institusjoner, kulturelle produkter i vid forstand, som alle har sin opprinnelse i fellesskapet og tradisjonen, og som derfor henviser subjektet til sine medmennesker og til sine forfedre (se ellers kapittel 7). Husserl sier (1994:13):

Når vi lever vågent i verden er vi alltid, uanset om vi bemærker det eller ej, bevidst om verden som horisont for vores liv, som horisont for 'ting' (reale objekter), som horisont for vores virkelige og mulige interesser og gøremål. I denne verdenshorisont er vores medmenneskers horisont av særlig betydning, uansett om der er nogle tilstede eller ej. Forud for enhver oppmærksomhed derom, er vi bevidst om vores medmenneskeligheds åbne horisont med dens begrænsede kerne af nærmeste, dem som overhovedet er kendt af os. Menneskene i vores udvendige horisont er dermed også medbevidste, nemlig som de 'andre'; i ethvert tilfælde er de 'mig' bevidst som 'mine' andre, som dem jeg kan intræde i en aktuel eller potentiel, umiddelbar eller middelbar empatiforbindelse med, dvs. som dem jeg kan opnå en gensidig forståelse med og som jeg på den baggrund kan omgås med, og på forskellig vis intræde i fællesskab med, for så at opnå en habituel viden herom. På samme måde som jeg selv, har ethvert menneske sin medmenneskelighed, gennem hvilken han kan forstås af mig og af enhver, og idet han altid selv medregner sig hertil, har han en menneskehed som sådan, som han ved, han lever i.

Men hvordan kan vi rent konkret beskrive hva en livsverden kan være? Bengtsson (1993:28) har gitt et levende eksempel på dette fra sitt ståsted på Karl Johans gatan i Göteborg. Der han står og venter på trikken er det en rekke ting som er gjenstand for direkte erfaring, og som tillegges en mening som langt overskrider det som direkte sanses. Bengtssons eksempel på erfaring av en livsverden kan overføres til andre situasjoner, for eksempel en sommerlig fottur i norske fjell. Til landskapet knytter det seg en *kunnskap*, som i visse henseende er forskjellig fra den som gjelder i den daglige, mer eller mindre urbane sammenhengen. For det første "setter jeg i verk" en kroppslig nedfelt kunnskap, en spesiell motorikk, som finnes prerefleksivt. Denne kunnskapen har sin



bakgrunn i min tidligere erfaring med å gå i terreng av lignende slag. Dernest har jeg en viss kunnskap om hva slags utstyr man bærer med seg og hvordan det skal brukes. De menneskene jeg treffer har med lite variasjon den samme kunnskapen, og når vi møtes, så hilser vi, selv om vi er fremmede for hverandre. Hvis jeg ikke rekker å være den første til å hilse, så blir jeg hilst *på*, og med dette avdekkes en selvfølgelig og implisitt kunnskap som knytter seg til en del av det moderne (nord-europeiske) menneskets livsverden.

Jeg har også en kunnskap om landskapet og formene. Jeg sanser en rekke ting jeg ikke kan se. For eksempel ”ser” jeg at snøen på fjellene er kald og våt. Fjellene er ikke tomme skall, jeg ”kjenner” dem som resultat av geologiske dannelsesprosesser, uansett hvordan det står til med mine geologiske kunnskaper. Fjelltoppene har også navn, og kan hende knytter det seg historier til dem. Fra mitt ståsted på stien mellom fjelltopper, forbi vann og gjennom dalfører, finnes en bakgrunnshorisont av landskap som jeg ikke direkte kan se. Om jeg ikke direkte tenker på det, så har jeg i bevisstheten en kunnskap om noe som ligger utenfor synsfeltet. Jeg er på vei til et mål og jeg følger som regel merkede stier. Enten jeg har gått denne ruten før eller ikke, har jeg en ide om hva som befinner seg rundt neste sving. Jeg kan for eksempel studere kart i ulike målestokker. Kommer jeg til et veiskille, så vet jeg at ruten jeg velger inngår i et ”uendelig” nettverk av ruter med tilhørende punktvis hytter, og jeg har en ide om hvordan de er spredt utover landskapet og himmelretningene. Min livsverden består på denne måten av en apperseptiv horisont av kunnskap som ikke direkte kan erfares, men som utgjør en bakgrunn av mederfaring og mulig framtidig erfaring.

Med dette eksemplet har jeg også sagt noe om hva pionermennesket i utgangspunktet *ikke* var i besittelse av, nemlig en apperseptiv horisont av mening med mer eller mindre *definert* innhold. På alle stadier av pionerprosessen har landet likevel blitt intendert, noe som bare er mulig nettopp via mening. Begrepet livsverden kan anvendes i mange betydninger; livsverden som *hverdagsverden* er likevel en dekkende betegnelse. Livsverdenen er den verden vi fødes inn i, og etter hvert utvikler et utematisert kroppslig forhold til (jfr. naturlig innstilling). Dersom vi tenker oss at pionermennesket har hatt det nordvest-europeiske kontinentet som det fysiske grunnlag for sin hverdagsverden, kan vi også si at ”landet bortenfor” lå utenfor deres livsverden. Men lar vi begrepet innbefatte det jeg vil kalle *mulighetenes horisont*, dvs. den framtidige horisont av mulig (ny) mening, så vil pionerlandskapet mer eller mindre kunne innlemmes i en definisjon av pionermenneskets livsverden. Denne perifere delen av deres verden kan som sådan ha vært vagt definert som ”noe utenfor”, for eksempel noe som representerte en tilstand av kaos.

Ovenfor beskrev jeg hvordan den moderne tids naturlige innstilling inneholder utematiserte forestillinger om vitenskapens evne til å avdekke en objektiv virkelighet ”der ute”, som er uavhengig av sitt sansbare grunnlag, nemlig vår livsverden. Pionermennesket, som andre mennesker i premoderne samfunn – nettopp fordi de ikke har vært igjennom denne *modernitetens avsjeling av naturen* – vil derimot tillegge verden et rikt overskudd av mening.

Pionermenneskets kroppslige og sjelelige møte med den nye verden, vil bli tatt opp i større bredde i kapitlene 4 og 5.

## Husserl og forholdet mellom subjekt-objekt og realisme-idealisme: En oppsummering

Vi har flere ganger berørt begrepet *konstitusjon*, uten at det har blitt behandlet eksplisitt. Husserls begrep om konstitusjon er nært sammenknyttet med begrepet om intensjonalitet. Man kan si at subjektet konstituerer verden gjennom intensjonaliteten. Vi snakker med andre ord om forholdet mellom subjekt og verden, dvs. om mulighetene for at verden kan fremtre for subjektet. Svært forenklet kan man si at konstitusjonsbegrepet innebærer at den ene part ikke beror på den andre, og vice versa, men at begge ”sider” – subjekt og verden – eksisterer *samtidig* og ikke minst, at de er irreducible i forhold til hverandre (Zahavi 1994c:56), og derfor også konstituerende for hverandre.

*Idealisme* kan defineres som en teori som forfekter at verdens objekter først og fremst finnes som bevissthetsimmanente størrelser. *Realisme* kan på sin side forstås som en teori som forfekter verden som bestående av bevissthetsuavhengige størrelser, uten noen essensiell referanse til en erfarende subjektivitet. Effektivering av epoché og reduksjon avdekker imidlertid at verden konstitueres og utfolder seg innenfor den komplekse strukturen mellom (inter)subjektivitet og verden (ibid.). Sagt med andre ord: Innenfor Husserls transcendentale fenomenologi *overvinnnes motsetningen mellom idealisme og realisme*. Jeg vil oppsummere dette ytterligere:

Analysen av intensjonalitetens struktur viste hvordan bevisstheten er gjenstandsrettet, dvs. alltid rettet mot noe annet enn seg selv, og at denne rettethet kommer i stand via den mening som gjenstanden blir intendert med. Meningsdimensjonen ligger ikke i gjenstanden, men den er likevel knyttet til denne fordi det er gjenstanden selv, og ikke dens begrensede profil vi intenderer. Gjenstanden kan intenderes av andre subjekter og blir med dette intersubjektivt (objektivt) konstituert. Den overgår det enkelte subjekt, og eksisterer derfor ikke bare akt-immanent (i min bevissthet) – den er heller akt-transcendent. Bevissthet og gjenstand er forskjellige, for ellers ville gjenstanden og den akten hvori den fremtrer være identiske. Imidlertid er det ikke slik at gjenstandene setter i gang en kausal prosess i bevisstheten. Bevisstheten klarer seg så å si selv. For gjenstanden behøver ikke å være en reell, fysisk og konkret gjenstand. Dette gikk fram av forklaringen på hvorfor også fantasifigurer eksisterer akt-transcendent. Sartre spissformulerer overskridelsen av motsetningen mellom idealisme og realisme slik (Sartre 1966:15):

”Han spiste hende med øjnene.” Denne sætning og mange andre lignende kendetegn, fortæller med tilstrækkelig tydelighed om den illusion, realismen og idealismen er fælles om, og ifølge hvilken det at erkende egentlig er det samme som at spise.

Og Sartre fortsetter (ibid:15f):

Lad os antage, at vi ser et træ. Vi ser det imidlertid nøjagtigt dér, hvor det står: ved vejkanten, midt i alt støvet, alene og forvredent i varmen, tyve mil fra Middelhavskysten. Det er umuligt, at det skulle kunne komme ind i vor bevidsthed, for det er ikke af samme beskaffenhed som den. Måske tror man her at genkende Bergson og det første kapitel af ”Matière et Mémoire”. Men Husserl er ikke realist: dette træ, som står dér på sit stykke sprukne jord, gør han ikke til noget uafhængigt, som derefter kan træde i forbindelse med os. Bevidstheden og verden er givet samtidigt: verden er ifølge sit væsen uden for bevidstheden, men den står samtidig, ifølge sit væsen, i forhold til den. Husserl betragter nemlig bevidstheden som en uopløselig kendsgerning, som intet materielt billede er i stand til at gengive.

Denne diskusjonen utfordrer også den tradisjonelle motsetningen mellom subjekt og objekt, eller mellom subjektivt og objektivt. Som vi så vidt var inne på tidligere, mener Husserl at når jeg ser en

fysisk gjenstand så er det nettopp denne gjenstanden jeg ser, og ikke noe mentalt bilde av den, slik som det påstås innenfor eldre såvel som nyere såkalte representative persepsjonsteorier (se Zahavi 1994b). Konsekvensen av slike teorier er blant annet at subjektet aldri når utover seg selv og det immanente bilde av gjenstanden. Men som Zahavi (1997:30) sier, er det

aldri et problem for subjektet at nå ud til objektet, eftersom subjektet *per se* er selvtranscenderende, *per se* rettet mot noget som er forskjellig fra det selv, og dette forskjellige er i perceptionens tilfælde netop gjenstanden selv og ikke billeder eller kopier af den.

I forbindelse med Husserls transcendentale vending opptrer gjerne begrepet *transcendental-fenomenologisk idealisme*. Husserl hevder selv at denne er radikalt forskjellig fra idealisme i ovenfor nevnte forstand. Som vi så, benekter ikke Husserl den virkelige verdens eksistens. Derimot hevder han at virkeligheten kun kan manifestere seg dersom det finnes subjekter. Verden kan bare fremtre gjennom det enkelte subjekt. Husserls subjektivitetsbegrep ble stadig mer utvidet, inntil det til slutt overskred, eller faktisk *undergravde* den tradisjonelle motsetningen mellom subjekt og objekt (Zahavi 1997:78-80). Verden får sin mening gjennom subjektets intensjonalitet, men da i kraft av å være *intersubjektivt* konstituert. I denne sammenheng kan intersubjektivitet forstås synonymt med objektivitet. At Husserl i sin fenomenologi ser for seg eksistensen av noe objektivt betyr altså ikke det samme som at han forfekter en objektivistisk teori, tvert i mot er det kritikken av denne, via psykologismekritikken som er det bærende elementet gjennom hele hans fenomenologiske forfatterskap. Fenomenologiens tema er verken subjektet eller verden sett isolert, men verdens fremtredelse innenfor strukturen (inter)subjektivitet og verden (Zahavi 1994c:54).

Fenomenologien åpner for et syn på verden som mangfoldig og kompleks. Husserls psykologismekritikk innebærer at vitenskapene heller enn å avdekke virkelighetens kompleksitet *reducerer* den virkeligheten som den er satt til å undersøke (Bengtsson 1993:24). Som Bengtsson sier (1993:26): ”Det är detta som fenomenologien går ut på, at i någon betydelse få grepp om de sakerna så som de visar sig i erfarenheten, begreppslägga dem, men utan att våldföra sig på dem.” Denne *epistemologiske reduksjonisme* gjelder for øvrig ikke bare de vitenskaper vi oppfatter som objektivistiske eller naturalistiske, men alle –ismer. Bengtsson skriver annet sted (1998:22f):

Denna typ av reduktionism kan komma till uttryck på många olika sätt. Gemensamt för de olika varianterna är att de reducerar kunskapen till något annat och annorlunda än vad den egentligen är och därigenom upplöser den... Exempel på epistemologisk reduktionism är, förutom psykologismen, sociologism, historism, biologism. Sociologismen reducerar således Sartres teorier till hans borgerliga bakgrund, hans intellektuella umgängeskrets, hans urbana liv osv. och tar honom på så sätt inte på allvar, och kan därför inte heller själv räkna med att bli seriöst bemött. Historismen reducerar hans teorier till deras historiska tillkomstperiod och utmärkande händelser i samma period. Hans teorier blir på så sätt endast intressanta som historiska dokument, medan deras anspråk på att säga sanningen, att argumentera för en sak, att tala till oss upphävs. Historismen skär således, paradoxalt nog, av banden med historien genom att avbryta dialogen med rösterna från det förgångna...

Eksemplet med Sartre er etter min mening treffende som beskrivelse av et vanlig fenomen, nemlig tilbøyeligheten til å redusere enkelt-subjekters utsagn, eller ”teorier om verden”, til bare å være et spørsmål om personlig historie. Med dette oppheves alle tilløp til å undersøke teorien ut fra allmenn interesse. Det er etter min oppfatning dette man i dagligtalen henviser til, når man snakker om ”det subjektive”. Setninger av typen ”det sier du bare fordi du er en kvinne” – avdekker de samme forestillingene om det subjektive, der en kvinnes utsagn ikke blir tillagt allmenngyldig



interesse, og derfor ikke gir mening for andre enn den kvinnen som har gitt utsagnet. Dette avdekker også forestillingen om at det er kvinnens motsetning – mannen – som er den som kan ha tilgang til ”det universelle”. ”Subjektiv” og ”objektiv” er i vår tradisjon kjønn, og kan tilbakeføres på noe kvinnelig, respektive mannlig. Fenomenologen Simone de Beauvoir begynte sitt hovedverk med setningen *Jeg er en kvinne*. Resten av verket er en videreutvikling av hva dette innebærer (Moi 2001, se også 1995 og 1998). *Det annet kjønn* (Beauvoir 2000 [1949]) har hatt en gjennomslagskraft som har gjort det til et av vår tids viktigste filosofiske verk. Det er et utmerket eksempel på hvordan subjektet kan ha tilgang til erfaringer som så å si peker utover til menneskeheten. Verden *kan* bare framtre via det enkelte subjektet. Likevel kan det, som kroppslig vesen i en intersubjektivt konstituert (livs)verden, ha tilgang på det allmenne.

## Fenomenologi og post-prosessuell arkeologi: Diskusjon

...it is not a question of what we, as archaeologists, can do with philosophy; rather it is a question of what philosophy can do with us (Holtorf & Karlsson 2000:2).

De siste års post-prosessuelle utvikling i arkeologi er blant annet forbundet med utvikling av en hermeneutisk arkeologi. Arkeologen Bjørnar Olsen siterer i sin bok *Fra ting til tekst* Anthony Giddens uttalelse om at ”mer enn noen annen disiplin bør arkeologien være den som føler nærmest slektskap med hermeneutikken” (Giddens sitert i Olsen 1997:104). Jeg slutter meg til hermeneutikkens avgjørende betydning for arkeologi som disiplin (se også Gilje & Grimen 1995: 142-170). Imidlertid vil jeg supplere utsagnet med å si at arkeologi og fenomenologi bør kunne bidra til å utvikle faget videre (se ellers Bengtsson 1999:39).

Det er et nært slektskap mellom hermeneutikkens fortolkende program og Husserls begrep om intensjonalitet. Husserls grunnleggende poeng var nettopp at gjenstanden ”gripes” gjennom mening, og bare gjennom denne. Samtidig er meningsdimensjonen noe som aldri sanses direkte fra gjenstanden, men som alltid innebærer en fortolkende virksomhet. Jeg har flere steder lagt vekt på mennesket og verden sin *samtidighet* som et grunnleggende fenomenologisk utgangspunkt. Hos Heidegger er dette forstått som at mennesket *er* sin verden. Å forstå mennesket er å forstå verden. Heidegger var opptatt av menneskets eksistensvilkår i, eller snarere *som* denne verden. Mennesket er derfor like mye sin forståelse av verden (Høystad 1994: 69-71). Derfor er det ingen motsetning mellom hermeneutikk og fenomenologi. Man kan snarere si at hermeneutikken omfattes av fenomenologien.

Hermeneutikken tok på et tidspunkt en såkalt fenomenologisk vending (Warnke 1993:52-59). Dette gjelder Gadammers hermeneutikk, og er knyttet til problemene omkring ”riktig tolkning” av det undersøkte – dvs. hvordan overskride egen livsverden og oppnå ”sikker viten” om fortiden. Implisitt i Husserls tenkning er de ulike livsverdener varianter av en mer fundamental universell struktur. Den fenomenologiske forskningen skal trenge bak de ulike, kulturelt bestemte livsverdenene og nå fram til en *eidos-livsverden* (jfr. vesen og eidetisk variasjon), som har sin bakgrunn i et opprinnelig meningsgrunnlag. Gadamer lar seg inspirere av denne ”løsningen” på problemet, men finner likevel at det er en ”spänning mellan fenomenologins anspråk på att vara en sträng vetenskap och det erkännande av kunskapens situationsbundenhet som är i överensstämmelse med Husserls egna insikter om livsvärlden.”(ibid:55). Selv vil jeg legge til at den fenomenologiske viljen til å se ikke-historiske elementer, etter min oppfatning er en forutsetning

for at tolkning av forhistorien overhodet kan være mulig. Jeg mener at Husserl anskueliggjør hvordan ideal mening er en forutsetning for kommunikasjon, og jeg skulle mene at dette også gjelder kommunikasjon på tvers av tiden.

Det fortolkende program kom inn i britisk og skandinavisk arkeologi i løpet av 1980-tallet og videre utover 90-tallet, knyttet til begreper som å ”lese” (kontekstuell arkeologi) eller å ”skrive” (tekstuell arekologi) forhistorien (for eksempel Hodder 1986: Shanks & Tilley 1987). Denne vendingen i faget, som er knyttet til betegnelsen post-prosessuell arkeologi, innebar en forståelse av materiell kultur som kommunikativ, eller symbolsk. Dette var en viktig og avgjørende vending i faget. Post-prosessuell arkeologi har også åpnet for anvendelse av handlingsteorier der menneskelig praksis på den ene siden, og samfunn på den andre, studeres som gjensidig strukturerende. Hvordan kan fenomenologien føre oss videre? Jeg vil her framheve hvordan fenomenologien åpner for en forhistorie som inneholder opplevelsese- og erfaringsdimensjoner som er kroppslige, og som delvis bryter med en postprosessuell arkeologi som kan synes å være vel mye preget av tekstmetaforen (for eksempel Tilley 1991). Som en liten relevant digresjon, synes jeg det er verdt å merke seg Burströms kommentar til Olsens bok *Fra ting til tekst* – at den fullstendig mangler figurer (Burström 1999:64). Før jeg til slutt oppsummerer de fenomenologiske veiene til pionerbosetningen, vil jeg kort komme inn på spørsmålet om i hvilken grad arkeologien allerede bærer i seg fenomenologiske trekk.

Gjennomgangen av Husserls begrepsapparat viser at teorien inneholder metodiske elementer. Noen hevder at fenomenologi først og fremst er metode (for eksempel Sander 1988:64). Det metodiske er knyttet til effektueringen av epoché, og kravet om å yte rettferdighet overfor den saken som undersøkes. Husserl gir av og til uttrykk for at man skal gi en ”teorifri” beskrivelse av saken slik den fremtrer. Som gjennomgått tidligere innebærer dette at man skal sette til side alle vedtatte teorier og eventuelle dogmer om det som undersøkes. Man skal gå ‘til saken selv’, slik den fremkommer ved seg selv.

Hva vil det si å yte sakene rettferdighet? Hva kan fenomenologi i praksis innebære? For å anskueliggjøre dette kan vi bruke et eksempel fra Don Ihde’s *Experimental phenomenology* (gjengitt i Bengtsson 1998:28). Eksemplet viser hvordan forutfattede meninger og forhastede uttalelser vedrørende saken kan føre til avveier. Eksemplet er hentet fra fortellingen om de blinde indernes erfaring av en elefant. Den ene kjente på elefantens hale og sa at dette måtte være en orm, den andre kjente på elefantens ene bein og mente at dette var en trestamme, osv. Selv om man tar rimelig hensyn til at inderne ikke kunne se elefanten, framholder Bengtsson med rette at de helt åpenbart ikke yter gjenstanden elefanten rettferdighet, ut fra den erfaring som de faktisk var i besittelse av. Det er stor forskjell på å kjenne på elefantens harde, noe stive og hårete hale, og det å holde i en slanges sleipe, spenstige og hårløse gestalt. Likheten mellom elefantens horisontalt rynkede og relativt smidige hud og en trestammes vanligvis nokså harde barkstruktur, er heller ikke særlig slående. Men ikke nok med at inderne ikke yter saken rettferdighet, de generaliserer også ut fra svært begrensede deler, og lar denne tolkningen gjelde for hele gjenstanden, uten først å studere dennes helhet.

Vi kan spore en implisitt fenomenologisk metodologi innen arkeologi. Det kan for eksempel handle om noe så banalt som å se den arkeologiske artefakten med nye øyne, og ikke la seg forblende av konvensjoner og forutinntatthet, men heller se gjenstanden slik den faktisk framtrer. For eksempel når arkeologen Lotte Hedeager studerer en brakteat av C-type fra sør på Fyn (Hedeager 1999: 229, min utheving):

Vi ser manden på hesten, omgivet av runer, fugle og forskjellige tegn, og vi slutter, at motivet må have været alment forståeligt overalt i Sydskandinaviens, hvor denne brakteattypen er udbredt. *Men læses ikonografien mere omhyggeligt, ses at rytteren kun har hoved og ingen krop eller ben, at håret er samlet i en hestehale, der ender i et fuglehoved, at hesten har horn, hageskæg og en benstilling, som ingen levende hest kan præstere.*

Når så Hedeager knytter gjenstandens spesielle innhold til en førkristen, kontinentaleuropeisk verden av ideologisk kommunikasjon viser det seg at denne i utgangspunktet enkle gjenstanden, 'saken', kan være nokså omfattende idet den knytter seg til mer komplekse saksforhold, som igjen henviser til andre gjenstander og saksforhold. Fordi saken, i dette tilfellet en arkeologisk artefakt, har fått ett nytt innhold – påvirkes også forståelsen av det saksforholdet (for eksempel den historiske konteksten) som konstituerer gjenstanden. Samtidig vil gjenstanden kunne vise seg å henviser til saksforhold som man tidligere ikke var oppmerksom på. Arkeologisk forskning kan således avdekke forbindelser mellom gjenstander som man i utgangspunktet ikke ville anse som nærliggende. Et lignende eksempel er når arkeologen Terje Gansum (in press) ser en forbindelse mellom hårstiler i jernalderen, knytter dette videre til stil på kammer og igjen finner en slående formlikhet mellom dette materialet og gildehallenes utforming! Gildehallen knyttes til yngre jernalders hierarkisering og framvoksende kongemakt. Kongemaktens ideologi er knyttet til ideen om det guddommelige kongedømmet, der en del av den kongelige tilstanden innebærer frihet. Leter man i skriftlige kilder fra perioden, finner man at langt utslått hår hos menn er knyttet nettopp til de høyere samfunnslagene. Det er således et svært innholdsrikt symbol i samtiden, og vi kan se personer som Harald Hårfagres framvoksende hårmanke i en videre sammenheng. Gansum har altså opprettet en meningsfylt assosiasjon mellom jernalderens kammer og hus (gildehaller), samt at denne forbindelsen øker vår allmenne forståelse av kongemaktens bruk av symboler i denne perioden. Ikke bare det – vi kommer også i kontakt med det fenomen at langt, utslått hår i den menneskelige verden rent allment oppfattes som et frihetssymbol, enten det er snakk om førmoderne konger eller hippies fra slutten av 1960-tallet.

Arkeologen Helena Knutsson har i sin doktoravhandling gått igjennom alle tilgjengelige kilder vedrørende jeger-sankeres levemåte. Knutssons fokus er rettet mot eventuelle forskjeller mellom mobile og mer sedentære jeger-sankere i forhold til ritualer knyttet til livets overganger. Her avdekkes gjennomgående likheter på tvers av kontinentene. Mens mobile jeger-sankere i svært liten grad ritualiserer livets overganger og blant annet aldri opererer med gravplasser, har sedentære jeger-sankere formaliserte ritualer i lignende sammenhenger. Mobile jeger-sankere er dessuten gjennomgående mindre aggressive, mindre innstilt på å oppnå maktposisjoner, og ikke minst finner vi en større grad av barnevennlighet. Dette står også i kontrast til undersøkelsen av sedentære jeger-sankere, som i større grad anvender ritualer og åpner for hierarkisering (Knutsson 1995:29-95). De mobile framstår umiddelbart med mer sympatiske trekk enn de sedentære jeger-sankere, men Knutsson mener ikke å underbygge en naiv romantisk forestilling om mennesket i en uskyldig urtilstand (se ellers diskusjon i kapittel 7). Imidlertid utgjør studien eksempel på en form for eidetisk variasjon, som avdekker ahistoriske (ideale), globale strukturer, som kan danne bakgrunn for en diskusjon om menneskets vesen. Samtidig kan dette resultatet brukes metodisk, i tolkningen av arkeologisk materiale, noe også Knutsson gjennomfører i avhandlingen (ibid:166-198). Knutssons arbeid er en undersøkelse som har skapt en "jeger-sankeres" fenomenologi.

Det finnes i utgangspunktet ingen konkret fenomenologisk metode. I forbindelse med det han kaller en livsverdensbasert forskning, diskuterer Bengtsson forholdet mellom fenomenologi og metodevalg. Han framholder at prinsippet om å gå 'til saken selv' knapt kan forstås som en metode



Fig. 1.1. Pionerlandskapet – hvilke appresentasjoner? Foto: David Simpson.

i streng forstand. Den må heller oppfattes som et overordnet prinsipp ved valg av metode. Innenfor en livsverdensbasert forskning er det viktig at det velges metoder som er adekvate for den virkelighet som skal undersøkes (Bengtsson 1999:33). Pionertidens lokaliteter består for det meste av slått flint, dvs. redskaper og restprodukter. Det arkeologiske materialet representerer for det meste steinredskapenes framstillings- og brukssammenhenger. Jeg er av den oppfatning at metoder knyttet til begrepet *chaîne opératoire* er sterkt i tråd med et fenomenologisk metodeprinsipp. Vi kommer med dette inn på Husserls evidensbegrep; for metodene det er snakk om bringer etter min oppfatning gjenstandene *til sin optimale gitthet i sin brukssammenheng*. Et steinaldermateriale av denne type *er* konkrete framstillings- og brukssituasjoner. Samtidig er det noe mye mer, men søker man metoder utenfor *chaîne opératoire*-sammenhengen, gjør man etter min mening vold på flintteknikkens gjenstandsområde. Teknikk vil i ethvert samfunn være intersubjektivt konstituert, med andre ord vil sosiale og ideologiske dimensjoner være innbakt i gjenstandsområdet. *Vår* kunnskap om dette gjenstandsområde må i tillegg til artefaktene selv, søkes via eksperimentell arkeologi, etnografi og etnoarkeologi. Som jeg var inne på ovenfor, kan man med dette nå inn til noe av gjenstandens eidos (se også Lavento 1998). Man kan innvende at denne kunnskapen kan føres over på en metodisk form, som igjen anvendes overfor det arkeologiske materialet. Imidlertid ville ikke en slik metode kunne studeres utenfor de konkrete bruks- og framstillingsprossene på lokaliteten, og følgelig heller ikke studeres utenfor tilnæringsmåtene som er knyttet til *chaîne opératoire*.

Med dette har jeg gitt noen få eksempler på hvordan arkeologisk metode og begrepsbruk allerede bærer i seg fenomenologiske trekk. Men hva så? Hvordan kan et eksplisitt uttalt fenomenologisk fundament føre oss videre i forståelsen av forhistorien? Som jeg allerede var inne på i en digresjon, har postprosessuell arkeologi vært preget av en fortolkende linje knyttet til den

hermeneutiske tekstmetaforen. Jeg var også inne på at fenomenologien åpner for de sansemessig opplevende dimensjonene av forhistorien. I min gjennomgang av de fenomenologiske begrepene viste jeg med noen enkle eksempler hvilke konsekvenser dette kan ha for vår refleksjon omkring fenomenet pionerbosetningen. Det er ellers mitt inntrykk at den fortolkende tradisjonen siden 80-tallet har vært *for* mye rettet på menneskets tolkning av tilværelsen som *konstruksjon*. Dette minner svært mye om det jeg i kapittel 4 omtaler som en *intellektualistisk* tilnærming til mennesket som sansende vesen. I sin konsekvens innebærer dette at mennesket nesten kan skape hva det skal være av "virkeligheter". Men da overser man det faktum at mennesket faktisk allerede er i verden. Mennesket er født inn i denne verden med en materie av "natur" eller "kultur". Denne materialitet er konstituerende for hvordan mennesket forstår seg selv. Materialiteten er også i høy grad knyttet til mennesket selv, ved sin inkarnasjon i en kropp. Subjekt og verden finnes *samtidig*, og denne samtidighet har post-prosessuell arkeologi i noen grad oversett.

I avsnittet over var jeg inne på noe som kan beskrives som et naivt forhold til begrepene subjektiv og objektiv. Jeg vil i denne sammenheng legge til at den post-prosessuelle arkeologien ikke i særlig grad synes å ha tatt et oppgjør med vår naturlige innstillings forhold til denne dikotomien. Det er eksempelvis verdt å bemerke at arkeologen Bruce Trigger (1989:26) i sin fag-historiske framstilling opererer med et banalt syn på begrepene 'subjektiv' og 'objektiv', der førstnevnte synes å henvise til noe usikkert, vilkårlig og kanskje idiosynkratisk, mens sistnevnte sannsynligvis henviser til sannhet i absolutt forstand (se også Skjervheim 1959:273). Satt på spissen innebærer dette at all arkeologi nødvendigvis må bli "subjektiv" i betydningen usann og tilfeldig. Den "objektive" arkeologien kan ikke finnes, for innenfor denne tilnærmingen måtte arkeologen ha evner som medium for en utenfor-menneskelig objektivistisk fornuft. Post-prosessuell arkeologi har klarlagt at ingen kan skape en slik objektiv arkeologi. Imidlertid er det min mening at den likevel ikke har kommet så mye videre i sitt forhold til begreper om subjektet, eller forskeren, som verdenserfarende, og dermed som et subjekt som også kan ha tilgang på kunnskap om det allmenngyldige.

## Til saken selv! Fenomenologi og pionerbosetningen

I dette arbeidet å betrakte fenomenet 'pionerbosetningen' i så mange avskygninger som det lar seg gjøre innenfor de rammene jeg har til rådighet. Nå vil man likevel aldri kunne betrakte et fenomen på en fullstendig måte; det vil vi aldri kunne gjøre, dette ligger også i fenomenologiens "uferdige logikk". Det vil finnes relevante perspektiver på pionerbosetningen som ikke vil bli tatt opp her. Denne bok kunne derfor riktigere ha båret navnet *En pionerbosetningens fenomenologi*. Fenomenologi skal være en *refleksiv* virksomhet; som nevnt ovenfor er denne avhandlingens overordnede målsetning å være en refleksjon over menneskets møte med, og etablering i, et nytt landskap.

Jeg vil videre forsøke å gå hinsides den uheldige subjekt-objekt-motsetningen. Jeg vil samtidig anskueliggjøre hvordan fenomenologiske begreper kan berike forståelsen av mennesket i pionertilstand. Som utgangspunkt og basis har jeg beskrevet noen fenomenologiske begreper som en fokusering på pionerprosessen som menneskelig opplevelse og erfaring. Jeg har flere ganger vært inne på noen tenkte situasjoner knyttet til ulike former for framtreddelse; for eksempel da "landet bortenfor" var kjent gjennom myter – til situasjonen der synserfaringer ga en erkjennelse av at det fantes land "på den andre siden" – og endelig til alle stadier av direkte kroppslig erfaring. På et eller annet tidspunkt har Norskerenna blitt krysset, og Ryfylkelandskapet har kommet til



syne. Og med dette fikk pionermennesket se noe de aldri hadde sett før: Høye fjell, fjorder, en forreven kystlinje... Dette må ha stått i en kontrast til det nokså flate tundrapregede europeiske kontinentet. Norskerenna må således ha utgjort en meningsfull grense mellom en gammel og en ny verden. I dette arbeidet vil denne prosessen forsøkes forstått via fokusering på menneskets kroppslige og sjelelige forhold til verden, både den nye og den gamle (kapittel 4 og 5). Videre vil jeg forsøke å undersøke hvilke meningsstrukturer som den intersubjektive livsverden består av. I denne sammenheng vil fenomenologien komme til kort, og jeg vil bevege meg over i Charles Taylors filosofiske antropologi. Med dette ønsker jeg å komme fram til noen antropologiske konstanser hvis senpaleolittiske uttrykk kan etterspores i det arkeologiske materialet. Til slutt vil jeg gå tilbake til fenomenologiens utgangspunkt og undersøke pionertiden som en intersubjektiv, dvs. sosial prosess. En fenomenologi søker å yte rettferdighet overfor undersøkelsesobjektets ulike framtredelesformer. I første omgang vil jeg vende meg mot pionerbosetningens landskap og materialbase, som er tema i kapittel 2 og 3.



# Pionertidens landskap: Skisse av en verden i forandring

Kaldere for 11 000 år siden.

Breene vokste i indre fjordstrøk.  
På ytterkysten frossen skogløs tundra.  
Gressmark med reinrose, malurt,  
dvergbjørk og musøyre.  
Trekull av dvergbjørk – lynnedslag eller  
menneskenes bål?

Ny klimabedring for 10 000 år siden.  
Isen smeltet.

Løst på berggrunnen  
masser av stein, grus og sand.

Isbreenes moreneavsetninger:  
Skarpe steinblokker, grus og leire.  
Morenemasser fraktet, arbeidet rundet

av breenes smeltevann,  
sortert og rundet av havets bølger,  
av elvevann.  
De fineste korn fra smeltende breer  
ble til leire på havets bunn,  
bundet av salt, spedd med kalkrester fra  
havdyr.

Fra Rogalands egne fjell kom de fleste  
løsmasser,  
tykt dekke i lavlandet,  
tynt på fjellet.  
Fremmede stein: Flint og fossiler fastfrosset  
i bre og isfjell, flytende pimpstein  
strandet i Rogaland.  
(G. Lillehammer 1991:14-15; 1999:24-25)

## Innledning I

I dette kapitlet vil jeg tegne en grov skisse av naturforholdene i Nordvest-Europa og Sørvest-Norge, hovedsakelig under tidsrommet 10 200 – 9500 BP. Jeg vil forsøke å få fram at landskap og naturforhold for øvrig var under forandringer, som i noen tilfeller kunne oppleves i løpet av et menneskes levealder. Dernest vil jeg beskrive en fauna, som tross sin rikdom også kunne være preget av svingninger og ustabilitet. Jeg vil videre legge vekt på den opplevde kontrasten mellom Nordvest-Europa med Nordsjølandet på den ene siden, og landet bortenfor Norskerenna på den andre.

Jeg vil videre komme inn på noen faghistoriske betraktninger i synet på bruken av Nordsjølandet og forholdet til pionerbosetningen. Arkeologen Bryony Coles (1998:48f) har med rette uttrykt misnøye over at faglitteraturen i liten grad betrakter dette druknede landet som et reelt bosetningsområde i forhistorisk tid – det magre funntilfanget fra Nordsjøbunnen er trolig noe av

grunnen til at området sjelden omtales som annet enn en forhistorisk "landbro" over til dagens politiske enheter (se også Verhart 1995). I tråd med Coles vil jeg behandle Nordsjøen som et reelt landskap i sen glacial og tidlig postglacial tid. Jeg vil anvende denne beskrivelsen like mye som et generelt bilde av den nordvestlige delen av det europeiske kontinentet. En slik beskrivelse kan også danne grunnlag for refleksjoner omkring en senpaleolittisk livsverden. Formålet med å beskrive naturforholdene er at det skal anvendes i en forståelse av landskapet som et landskap med fremtredelse for *noen*, dvs. for menneskelige subjekter og dermed som et *virkelig* landskap. Jeg tillater meg derfor også å anvende begreper som 'klimaforbedring' og 'klimaforverring' da slike "verdilatete" måter å beskrive klimaforholdene på nettopp peker på forbindelsen til et opplevende subjekt.

## Innledning II : Pleistocen - Holocen og paleolitikum - mesolitikum

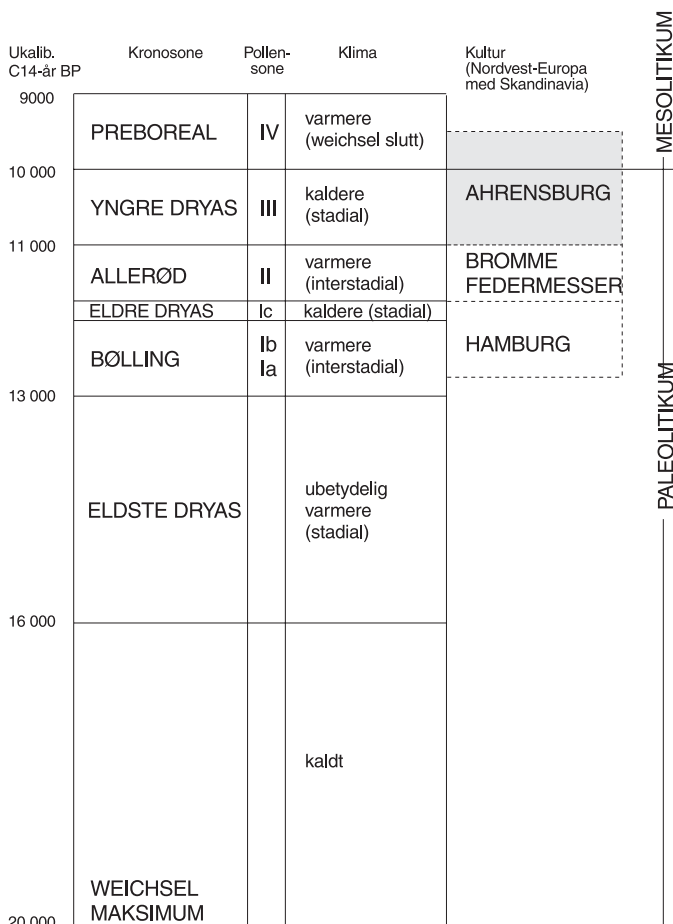
*Kvartærtiden* omfatter perioden med istidene – *Pleistocen* – og tiden etterpå – *Holocen*.

Pleistocens siste istid går i Nord-Europa under navnet *Weichsel*. Weichselisen dekket Nord-Europa og Norge gjennom store deler av siste istid, fra 115 000 – 10 000 BP (ukalibrerte C14-år). For cirka 21- 22 000 år siden nådde den sin maksimale utbredelse (Andersen 2000: 99). Fra cirka 16 000 BP og framover gjennomgikk den nordlige halvkule en serie klimavekslinger fram til istidens definitive slutt, som er definert ved tidspunktet 10 000 BP. I Nord-Europa er disse svingningene periodevis inndelt i Eldste Dryas (stadial), Bølling (interstadial), Eldre Dryas (stadial), Allerød (interstadial) og Yngre Dryas (stadial) (se fig. 2.1.). *Stadial* kan innebære at innlandsisen fortsatt dekker de områdene som normalt er nediset, men at det likevel eksisterer en gradvis varmere klimatrend. *Stadial* kan også innebære en klimaforverring mellom to interstadialer, hvilket innebærer at innlandsisen igjen dekker de områdene som ikke var nediset under interstadialen, eventuelt at klimaforverringen fører til at iskanten gjør et midlertidig opphold i tilbaketrekkingen. Sen glacialtidens vekslinger mellom stadial og interstadial medførte forandringer i isutbredelse, havnivå og vegetasjon. I den siste kuldeperioden før istidens slutt – i Yngre Dryas, også kalt "attpå-istiden" – sank temperaturen raskt med 8 – 10°C i deler av Nordvest-Europa (ibid: 108). Isbreene gjorde i denne perioden mindre framrykk i indre strøk av Rogaland. I Oslofjordområdet gjorde iskanten et opphold i tilbaketrekkingen, noe som er bakgrunnen for den sammenhengende israndavsetningen Ra-morenen. Jæren kan ha vært isfri så tidlig som 18 000 – 16 000 BP (Anundsen 1996:209) og ble heller ikke dekket av is under Yngre Dryas. Fra 10 400 – 9000 BP steg temperaturen betraktelig og forandringer i havnivå og isutbredelse skjedde raskt (Anundsen 1996: 213):

In the outer Hardangerfjord the sea level dropped from 32 m to 5 m, and in the inner Hardangerfjord from 120 – 125 m to perhaps as low as 25 m in 900 years! At the same time the climate was warm, and the recession of the ice front was very fast. The time between 10 400 and 9000 BP was therefore most favourable for early man to occupy new land.

Weichselistidens slutt settes internasjonalt til Yngre Dryas' sluttspunkt, dvs. 10 000 BP. Samtidig defineres begynnelsen på den første holocene fasen, Preboreal tid. Tidspunktet 10 000 BP angir også det internasjonalt definerte skillet mellom paleolitikum (eldste steinalder eller istidssteinalder) og mesolitikum (mellomsteinalder) (for eksempel Gamble 1986: Tab. 5.13). Tradisjonelt skal dette skillet sette punktum for bruk av tangespisser mens mikrolitter, skive- og kjerneøkser kommer i bruk som typisk mesolittiske elementer. Skillet skulle dermed også gå mellom den siste paleolittiske

Fig. 2.1. Nord-Europa: Klima og kulturgrupper 20 000 – 9000 år BP (omarbeidet etter Coles 1998: Fig.2). Grafikk: Tove Solheim Andersen.



gruppen i Nordvest-Europa – *Ahrensburg* – og de tidligmesolittiske gruppene Maglemose, Fosna og Hensbacka. Som vil bli anskueliggjort særlig i kapittel 3, følger ikke virkeligheten dette skje-maet. Senere tids forskningsresultater og dateringer har avdekket eksistensen av en materiell kultur på den skandinaviske halvøya som ikke i nevneverdig grad skiller seg fra gjenstandene i de klas-siske Ahrensburgfunnene. Disse funnene har yngste datering i tidsrommet mellom 9800 / 9500 BP, og går fortsatt i stor grad under navnet Fosna- eller Hensbackakultur. I disse funnsammenhengene finnes blant annet skive- og kjerneøkser (Lerbergsøkser), tangepiler og lansettmikrolitter. Med dette vil jeg i innledningsvis konstatere at vi står overfor en ”paleolittisk” gruppe som varer inn i mesolitikum og dessuten inneholder elementer som tradisjonelt har vært oppfattet som tilhørende mesolittiske kontekster (se ellers fig. 2.1 for forholdet mellom paleolitikums og istidens slutt-punkt).

Som framgår av tittelen på dette kapitlet, såvel som avhandlingens navn, er det slutten av *Yngre Dryas* og første halvdel av *Preboreal* tid som er interessant i denne sammenheng. Mens Ahrensburgkultur defineres til hele Yngre Dryas, og første halvdel av Preboreal – er *pionertiden* i dette arbeidet definert til 10 200 – 9500 BP. Den eldre tidsbegrensningen tilsvarer eldste datering av Galta 3. 10 200 BP markerer dessuten den omtrentlige eldre tidsbegrensningen for Ahrensburglagene på den klassiske lokaliteten Stellmoor nord for Hamburg. Pionertidens yngre avgrensning er satt til tidspunktet for opphøret av anvendelsen av tangepilen i Nord-Europa (se kapittel 3 for referanser).

## Pionertiden: Vegetasjon, klima og dyreliv

### Bakgrunn

I senoglasial og tidlig postglasial tid var fordelingen av land og hav radikalt forskjellig fra hvordan landområdene framsto bare et årtusen senere, da de ulike land i Nord-Europa fikk tilnærmet samme form som de har i dag. I senoglasial tid var store deler av Nordsjøen tørt land. Dagens konturer av den nordvesteuropeiske kysten, av Storbritannia og Danmark fantes ikke, og det var derfor landfast forbindelse mellom disse områdene. Coles (1998) har valgt å gi dette "Nordsjølandet" navnet *Doggerland*. Jeg vil i dette kapitlet anvende denne termen for det druknede Nordsjøbassenget. Videre i dette arbeidet vil jeg anvende *Doggerland* som en generell betegnelse på det nordvest-europeiske kontinentet (se ellers Coles 1998:47).

Det hersker en del usikkerhet i forhold til Doggerlands topografi og utbredelse. Det er således ingen tilfeldighet at Coles' studie er kalt "A Speculative Survey". Et utvalg arbeider som tar for seg Nordsjøen i senoglasial tid viser at det tross alt finnes en konsensus i forhold til Doggerlands omtrentlige flateinnhold, selv om de nøyaktige landkonturene ikke er klarlagt. Arkeologen Lou Schmitts kart (1995: Fig. 8) (fig. 2.2) er basert på fire ulike arbeider. Det stemmer nokså godt overens med kartet som er gjengitt hos geologen Per Blystad (1989: Fig. 24) (fig. 2.3). Begge viser strandlinjene ved tidspunktet 10 300 BP. Coles' paleogeografiske kart (1998: Fig. 8, 9 og 10) (fig. 2.4 a, b og c) viser antatt utbredelse i henholdsvis Eldste Dryas/Bølling-Allerød, Bølling-Allerød

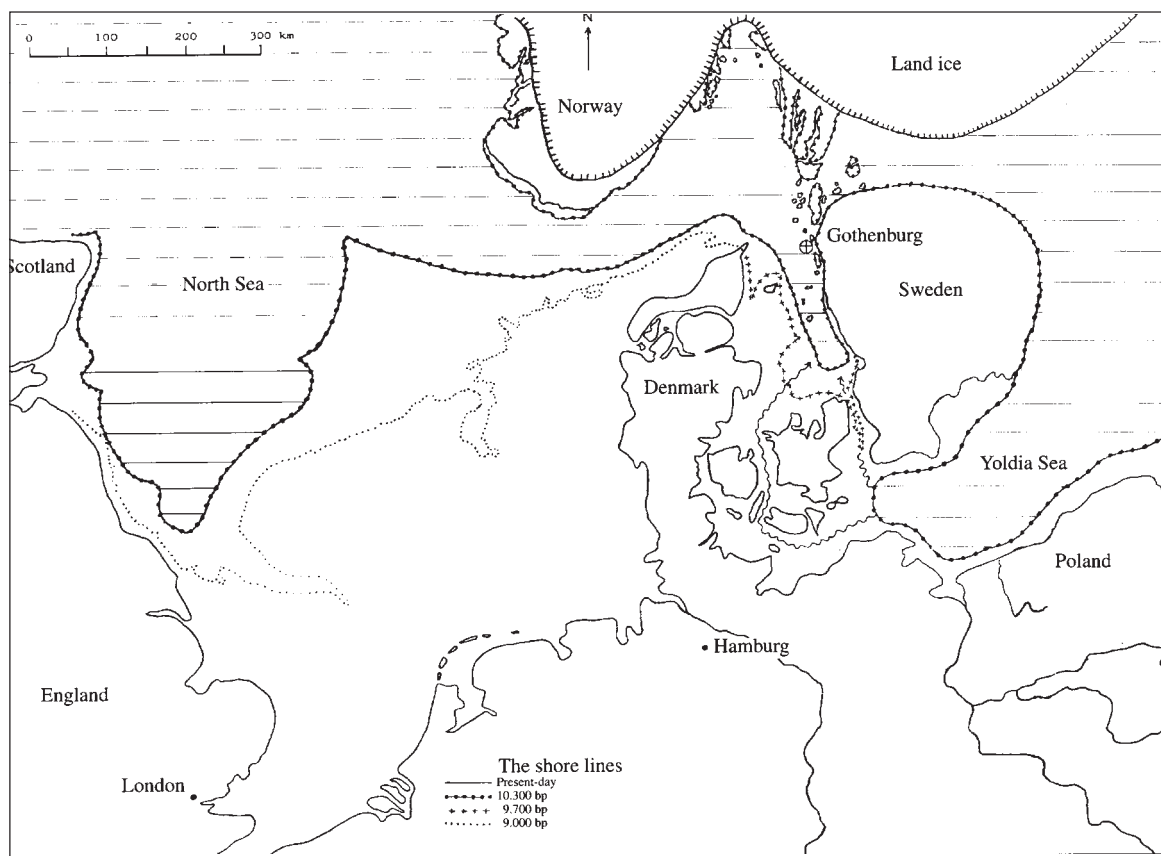
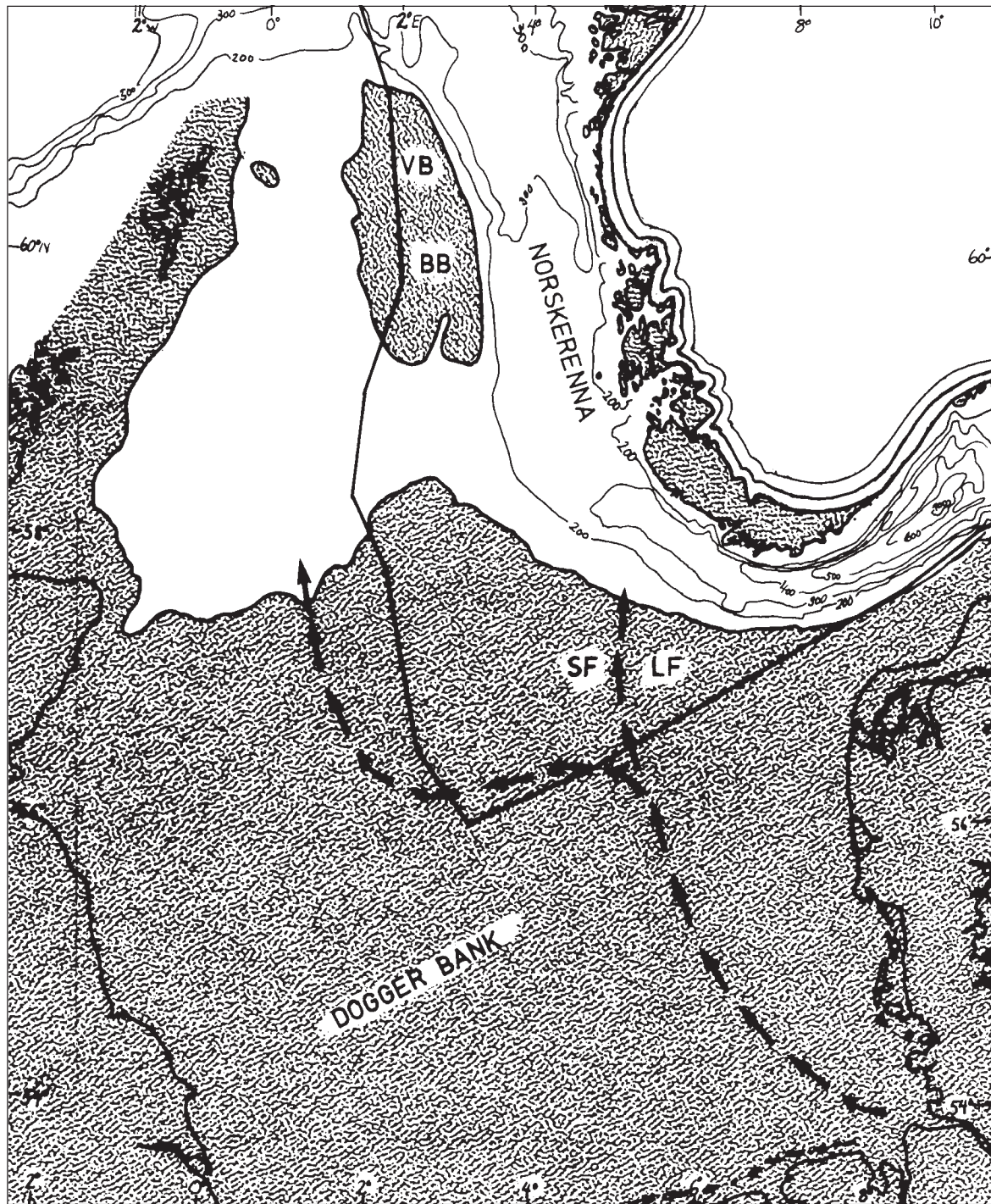


Fig. 2.2. Nord-Europa i senoglasial og tidlig postglasial tid (etter Schmitt 1995: Fig. 8).



1.  2.  3. 

Fig. 2.3. Forslag til paleogeografisk rekonstruksjon av Nordsjøområdet: 1) Landområder, 2) Yngre Dryas brefront og 3) Elbens løp, to muligheter (etter Blystad 1989: Fig. 32).



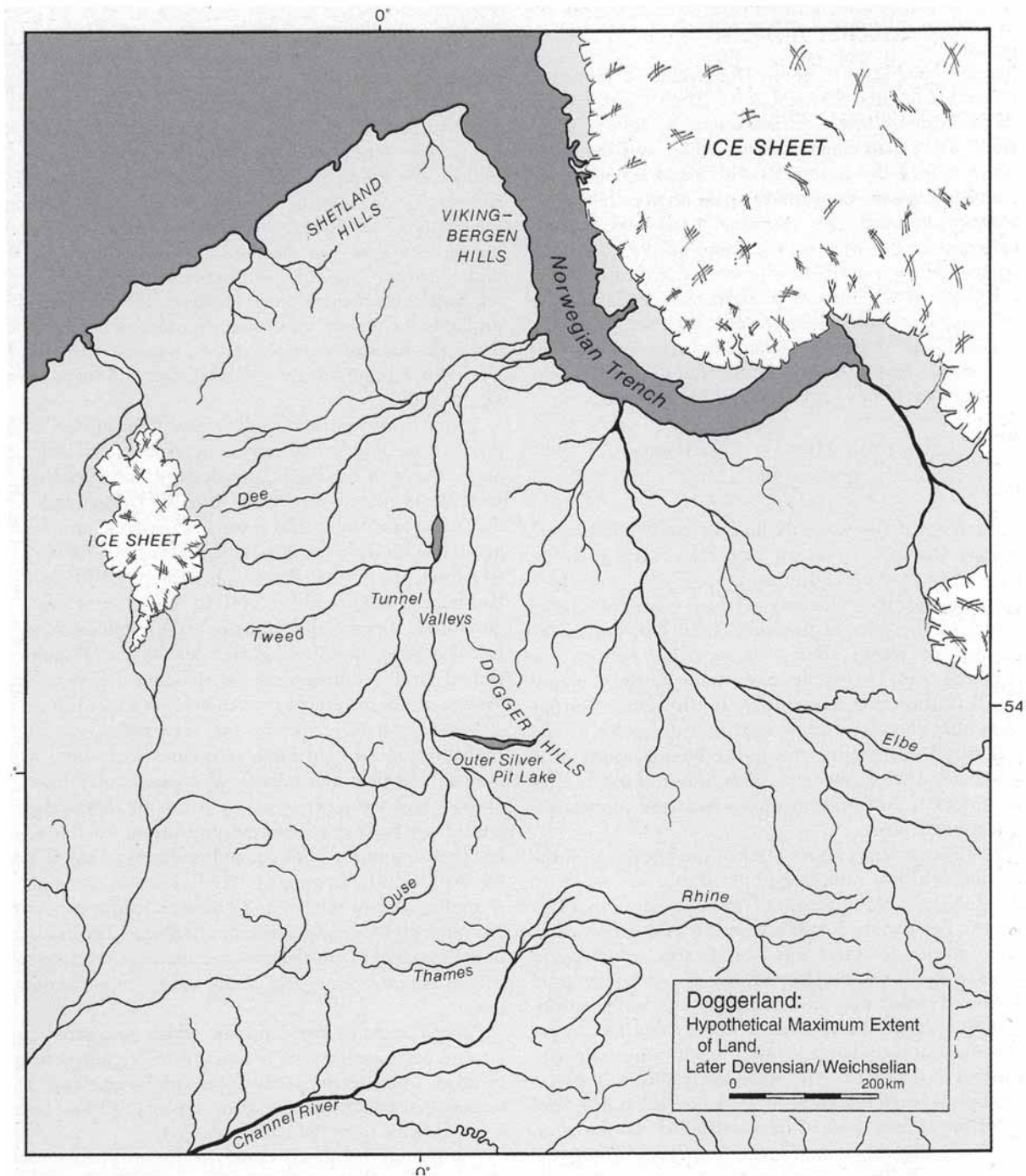


Fig. 2.4. Doggerland i tre stadier (etter Coles 1998: Fig. 8, 9 og 10 reproduisert med tillatelse fra forfatteren)  
 Fig. 2.4.a Doggerland i Eldste Dryas – Bølling

og den tidlige fasen av Holocen. Strandlinjene i sen Yngre Dryas og tidlig Preboreal kan tenkes som en flytende overgang mellom figur 2.4 b og c. Dette tilsvarer også noenlunde forholdet mellom land og hav i Blystads kart, og dessuten de opplysningene som Schmitt oppsummerer i sin skisse (se også Bang-Andersen 1996: Fig.1; Mathiassen 1997:2a-2d; Verhart 1995: Fig. 2 og fig. 2.5.).

For å beskrive de topografiske og geografiske forholdene på Doggerland kan vi ta utgangspunkt i figur 2.4a som viser antatt forhold mellom land og vann på overgangen mellom Eldste Dryas og Bølling-Allerød. Nokså omtrentlig kan vi tenke oss at dette kan tilsvare situasjonen



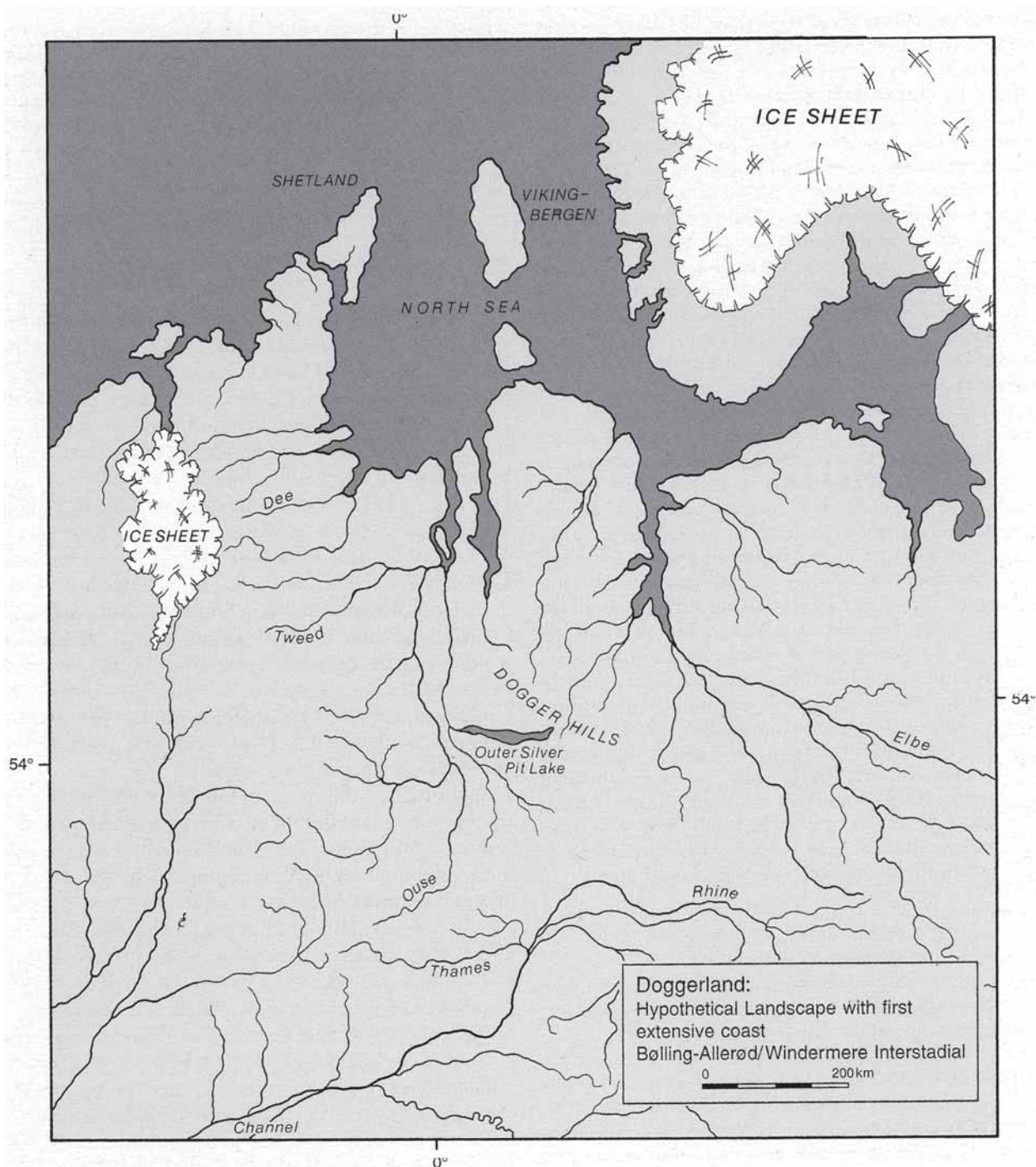


Fig. 2.4.b Doggerland i Bølling – Allerød

omkring 13 000 BP. Som framgår av det rekonstruerte kartet har landet i denne fasen vært isfritt og utgjort en naturlig forlengelse av det nord-europeiske kontinentet. Doggerlands nordøstlige kyst fulgte etter all sannsynlighet kanten av norskerenna. Etter iskantens tilbaketrekking framsto Doggerland som et typisk ungmorenelandskap. De ulike glasiale avsetningene dannet med dette et variert relieff i et landskap som stort sett var preget av liten topografisk variasjon. Morener og breelvformasjoner skapte mindre høydedrag, platåer og rygger. Dødisgroper la igjen små innsjøer eller kraterformede forsenkninger i terrenget. Landskapet var gjennomskåret av fossile subglasiale erosjonskanaler og enkelte tunneldaler (Coles 1998: 58).

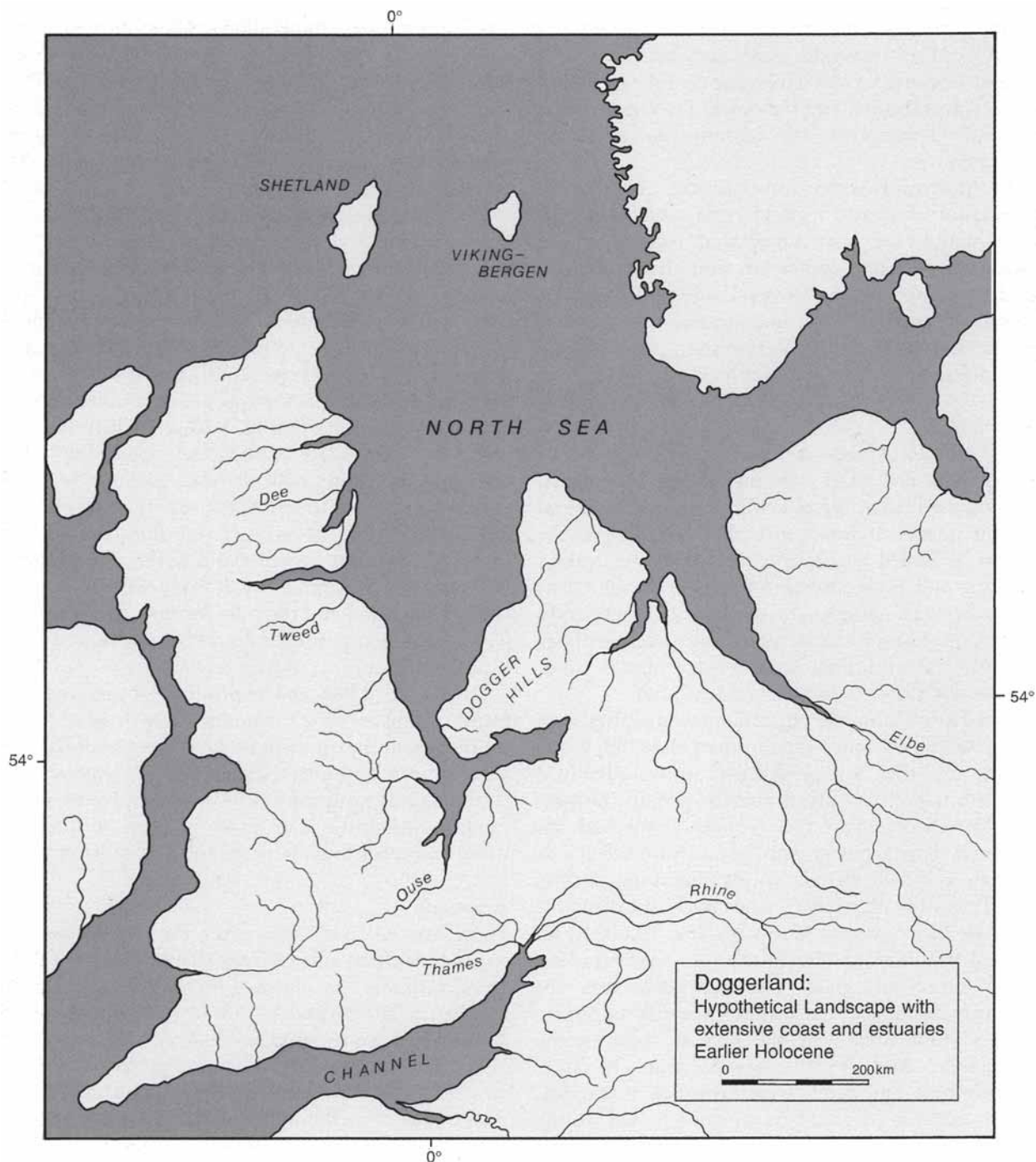


Fig. 2.4.c Doggerland i det tidlige Holocen

Doggerland utgjorde altså ikke et ensidig flatt lavland, heller ikke kan det sammenlignes direkte med topografien på Nordsjøbunnen i dag. Likevel har det latt seg gjøre å identifisere noen av de mer betydelige høydedragene som nødvendigvis har eksistert. Doggerhøydene, så vel som Doggerland har i Coles' terminologi fått navn etter fiskebanken med samme navn. Shetlands-høydene utgjør i dag Shetland. Omtrent midtveis mellom dagens Vest-Norge og Shetland fantes Viking- og Bergenhøydene, som også er oppkalt etter fiskebanker. Viking-Bergen-høydene hadde landfast forbindelse til Shetlands-høydene. Nord-nordvest for Doggerhøydene fantes tunneldal-systemer (se også Blystad 1989: Fig. 8 og 9). Dette er samme geologiske fenomen som Ahrensburg tunneldal nord for Hamburg, som ellers er kjent for rike senpaleolittiske funn (se kapittel 3).

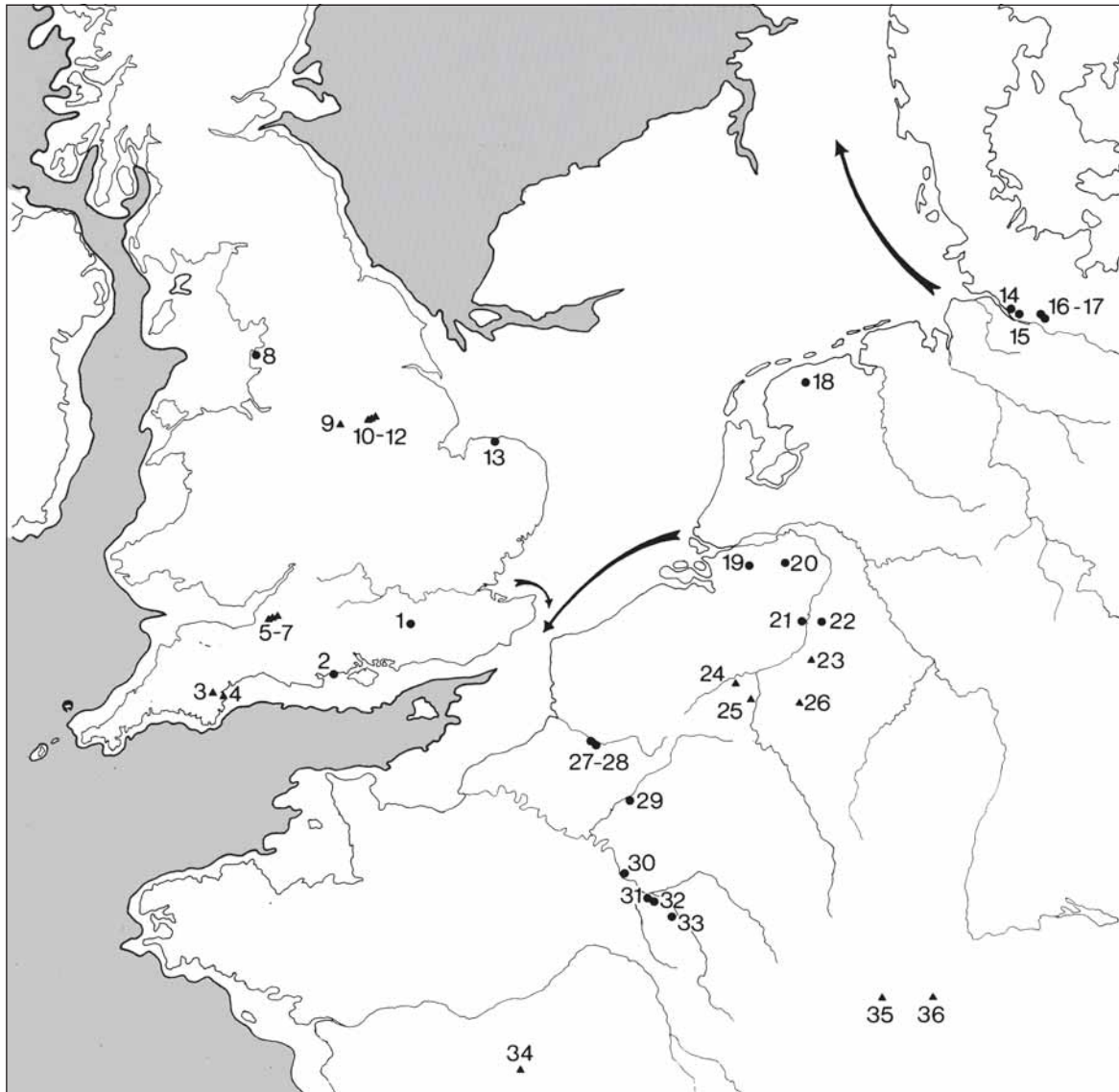


Fig. 2.5. Den vestlige delen av Nordvest-Europa i senpaleolittisk tid med senpaleolittiske lokaliteter (etter Barton 1992: 4.73). 1= Brockhill; 2= Hengistbury Head; 3= Three Holes; 4= Kent's Cavern; 5-7= Gough's Cave, Sun Hole, Avelin's Hole; 8= Poulton-le-Fylde; 9= Fox Hole; 10-12= Pin Hole, Robin Hood's Cave, Church Hole; 13= Titchwell; 14= Klein Nordende; 15= Rissen; 16-17= Stellmoor, Meiendorf; 18= Oldeholtwolde; 19= Meer; 20= Geldrop; 21= Rekem; 22= Sweikhuizen-Groene Paal; 23= Verlaine; 24= Grotte de l'Ossuaire, Presle; 25= Blaireau, Vaucelles; 26= Coléoptère; 27-28= Dreuil Etouvie; 29= Verberie; 30= Etiolles; 31= Pincevent; 32= Ville St. Jaques; 33= Marsangy; 34= Roc-aux-Sorciers (Angles-sur-l'Anglin); 35= Ranchot (Cabone); 36= Rochedane. (De fleste lokalitetene er eldre enn pionertiden, og ellers datert til spredte tidsrom under senpaleolitikum. Listen er ikke fullstendig).

Doggerland var dertil preget av elvesystemer, hvorav enkelte utgjorde fortsettelsen av elver som i dag er kjent under navnene Themsen, Rhinen og Elben. Ifølge Coles (1998: 56) foreligger det stort sett konsensus angående Elbens løp, selv om Blystad (1989: Fig. 32) riktignok opererer med to alternativer for den nordligste delen av elveløpet. Blystads ene alternativ tilsvarer det som er gjengitt i figur 2.4a, mens Elben i det andre alternativet ville bøye av mot vest og heller inngå i elve- og tunneldalsystemene som befinner seg umiddelbart nord-nordvest for Doggerhøydene. I denne eldste perioden vil Elben dermed ha hatt utløp i Norskerenna, enten rett sør for, eller rett



vest for Jæren. I det området som senere skulle utgjøre den engelske kanal, fantes det Coles kaller *The Channel River*, en hovedelv i et elvesystem der Themsen og Rhinen har utgjort henholdsvis en vestlig og en østlig sideelv (Coles 1998:58).

### Vegetasjon og klima under pionertiden

Pionertidens paleogeografi kan anskueliggjøres med utgangspunkt i figurene 2.4b og c, som skal indikere situasjonen henholdsvis i Bølling-Allerød, og i det tidlige Holocen. Coles gir ingen kartfestet framstilling av situasjonen i Yngre Dryas. Da perioden 10 200 – 9500 BP for største delen dekker det tidlige Holocen kunne derfor kartet i 2.4c umiddelbart framstå som den mest nærliggende modellen. Likevel vil jeg foreslå at figur 2.4b vektlegges, fordi denne viser en situasjon som best stemmer med andre framstillinger av Doggerlands utbredelse i sen Yngre Dryas (se også fig. 2.6.). Det er verdt å merke seg at Coles ikke gir noen nærmere spesifisering av hva hun mener med ”det tidlige Holocen”, noe som muligens er tilsiktet, nettopp for å demonstrere at rekonstruksjonene er tentative. Det er likevel grunn til å tro at hun sikter til et tidspunkt eller tidsperiode i Holocen som er *yngre enn* pionertiden (9500 BP), i og med at Norge framstår som totalt isfritt på denne kartskissen. Coles’ framstilling av paleogeografien i det tidlige Holocen kan likevel være nyttig som en visualisering av den gradvise forandringen i postglasial tid. Derimot omtaler Blystad at det i ”området vest for Egersund (vest for Norskerenna) er påvist en avsetning som tolkes som en strandvoll på ca. 90 m dyp. I alder korreleres denne med strandvollen i Stafjordområdet. Dersom dette er riktig, vil en langt større del av Nordsjø-platået ha vært tørrlagt i seinglasial tid” (1989:30). Konsekvensene av dette forhold vil være at Doggerlands utbredelse var betydelig større i senglasiatid enn det som er tilfellet i de kartene som er gjengitt her. Doggerlands utbredelse i tidlig senglasiatid, slik den er gjengitt i figur 2.4a, bør derfor ikke avskrives som relevant også for pionertidens paleogeografiske situasjon. I beskrivelsen nedenfor vil jeg likevel holde meg til gjeldende oppfatning angående senglasiatid strandlinjer.

Under pionertiden ble det opprinnelige Doggerland (jfr. fig. 2.4a) gjenstand for gradvis transgresjon, der Shetland- og Viking-Bergenhøydene ble til øyer – *Shetlandsøya* og *Friggøya* (jfr. Bjerck 1995:133) – ”I den nordligste del av Nordsjøen vil det ha eksistert en stor øy med lavt relieff” (Blystad 1989:32), og denne Friggøya har muligens eksistert fram til 10 500 / 10 000 BP (Anundsen 1996: 209; se også Bang-Andersen 1996:Fig. 3). Friggøya har hatt en lav topografi bestående av ulike glasiat avsetninger. Shetlandsøya har mer vært preget av høyere topografi, lave åser og svaberg (fig. 2.3 og 2.4). Transgresjonen har videre ført til at Elbens utløp forflyttet seg sørover. Den nordligste delen av det opprinnelige Elben var dermed en langstrakt fjordarm som munnet ut i havet sør for Jæren. Tunneldalene rett nord for Doggerhøydene var fortsatt intakte, men ledet nå ut i to langstrakte fjordarmer.

Sørvest-Norge gjennomgikk en transgresjon som begynte 12 000 BP og som kulminerte 10 400 BP (Anundsen 1996:212). Denne Yngre Dryas transgresjonen (YDT) er bakgrunnen for at senpaleolittiske og tidligmesolittiske kystlokalteter ligger over dagens strandlinje. Lokaliteten Galta 3 på Rennesøy er ut fra ulike geologiske metoder datert til tidsrommet 10 400 – 9800 BP, og ligger i dag mellom 16 og 20 m o.h. (Prøsch-Danielsen & Høgestøl 1995). Lokaliteten representerer strandlinjenivået i denne delen av Ryfylke i overgangen mellom senglasiatid og postglasial tid. Lokaliteten Moldvika 1 i Tysvær ligger mellom 18 og 19 m o.h. og kan via strandlinjekurven for området dateres til tidsrommet 9900 – 9700 BP (Midtbø 2000: Fig. 14). Begge lokaliteter har

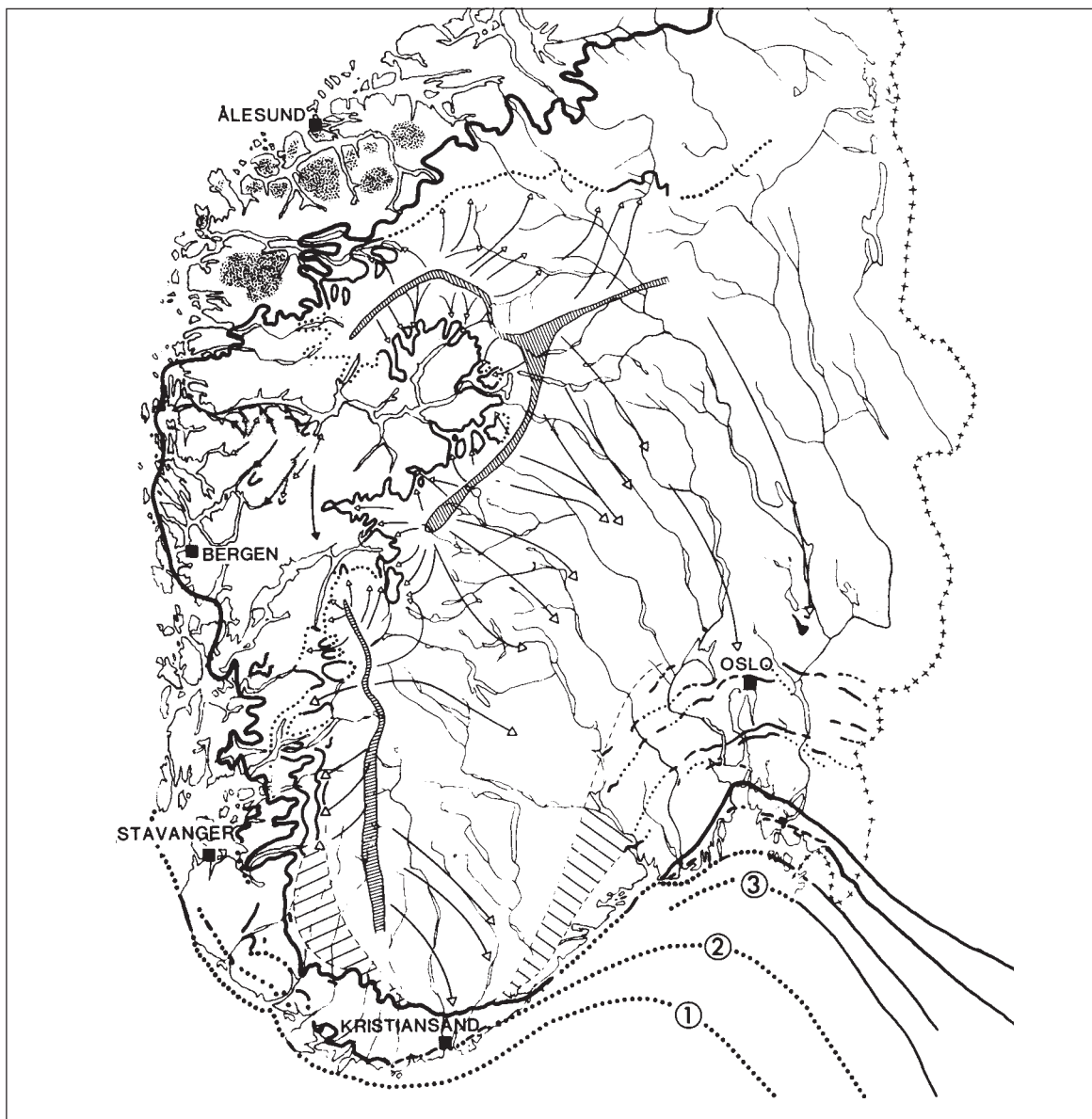


Fig. 2.6. Rekonstruksjon av isrander i Sør-Norge. Sammenhengende linje: Yngre Dryas brefront (etter Anundsen 1996: Fig.5).

redskapsinventar som daterer dem til perioden 10 200 / 10 000 – 9500 BP (se også Warås 2001). Ved Yngre Dryas transgresjonens kulminasjon omkring 10 400 BP, begynte i Vest-Norge en regresjon som førte til et minimums havnivå ved 9000 BP (Anundsen 1996: 213). I Doggerlands forlengelse nordøstover, over nåværende Sjælland, fantes det under pionertiden en landfast ”bro” over til Skåne (Björck 1995: 25 og Fig. 5; 1996: Fig. 4 og 5).

Pionervegetasjonen kan beskrives med utgangspunkt i figur 2.7 a og b (se ellers Paus 1988: Fig. 10; 1989: Fig. 9). Her opereres det med fire stadier i den senglasielle og tidlig postglasielle vegetasjonsutviklingen; ’open ground vegetation’, ’shrub vegetation’, ’open birch vegetation’ og ’birch forest’. For å levendegjøre situasjonen i de ulike stadiene kan begrepene oversettes til norsk og beskrives nærmere. Termene er ikke enkle å anvende, verken på norsk eller engelsk da vegetasjonshistorie i stor grad handler om tolkning. Det følgende er forsøksvise forslag (Paus, opplysninger per e-post 22.05.00):

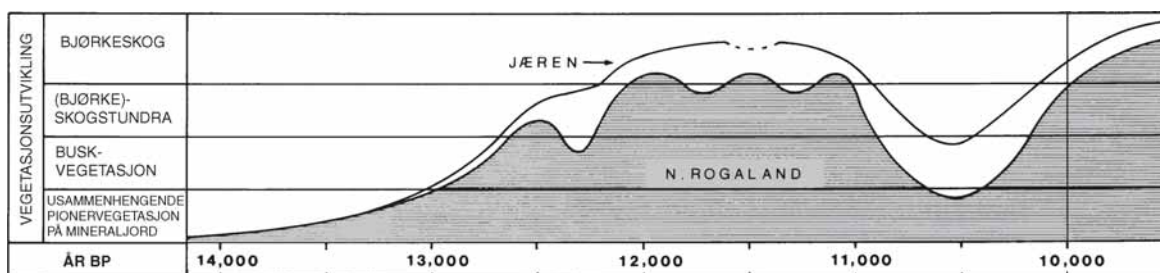


Fig. 2.7.a Oversikt over vegetasjonsutviklingen i sen-glasiatid på Jæren og i Nord-Rogaland (forenklet etter Paus 1989: Fig.9).

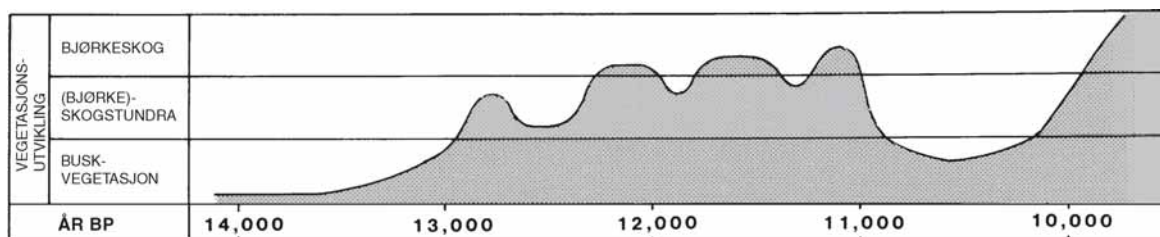


Fig. 2.7.b Oversikt over vegetasjonsutviklingen i området ved Sanvikvatn, Tysvær k. Rogaland (forenklet etter Paus 1988: Fig.10).

- Open-ground vegetation – *usammenhengende pionervegetasjon på mineraljord*. Ulike gressarter og fjellblomster, for eksempel reinrose (*Dryas octopetala*). Vegetasjonen er tynn og opptrer flekkvis.
- Shrub vegetation – *buskvegetasjon*. Mer sammenhengende vegetasjon bestående av lyng og andre småbusker, slik som dvergbjørk og vidjebusker.
- Open birch vegetation – *(bjørke)skogs-tundra*. Flekkvise områder med en svært lysåpen bjørkeskog.
- Birch forest – *bjørkeskog*. Mer sammenhengende bjørkeskog enn i et skogstundramiljø, men skogen er fortsatt nokså lysåpen.

I Eldste Dryas vil Doggerland ha framstått som et foranderlig ungmoredlandskap. De ulike glasiatid avsetningene har vært ustabile og lett gjenstand for ras, både på grunn av permafrost og usammenhengende vegetasjon (Coles 1998:58). Under pionertiden har de dominerende landskapsformene – slik som høydedrag og elveløp – vært de samme som tidligere. Imidlertid framsto Doggerland i dette tidsrommet som et svært annerledes landskap. Fra å være en åpen tundra med usammenhengende vegetasjon, var landet nå preget av en mer eller mindre sammenhengende, lysåpen bjørkeskog, etterhvert med innslag av hassel og furu. Som forsøkt anskueliggjort ovenfor, begynner sen-glasiatiden med 'usammenhengende pionervegetasjon på mineraljord'. Tiden etter 13 000 BP kan vegetasjonshistorisk betraktes som en veksling mellom 'buskvegetasjon', 'skogstundra' og 'bjørkeskog', alt etter klimasituasjonen i de enkelte fasene. Dette gjelder Rogaland (fig. 2.7), men en modifisert utgave av kurven som angir vegetasjonsutviklingen for Jæren kan sannsynligvis overføres på Doggerland, Shetlandsøya og Friggøya (se ellers Coles 1998).

Jeg vil kort oppsummere klima og vegetasjonsutviklingen under pionertiden: Yngre Dryas-stadialen medførte klimaforverring og nytt isframstøt. Utenfor norskekysten ble havet dekket av pakkis i store deler av vinterhalvåret. Dette vinterisdekket har påvirket klimaet i Nordvest-Europa meget sterkt. Det hindret fordampningen fra havet, slik at nedbøren avtok. Den kalde arktiske



luften over isdekket trengte innover landområdene og var en viktig årsak til den sterke senkningen av vintertemperaturen i Nord-Europa (Andersen 2000:108). Før midten av Yngre Dryas har Sør-vest-Norge vært karakterisert av kalde vintre med sterk vind (Paus 1988:Fig 10: 1989: Fig. 9). Den fossile isbjørnen som ble funnet under et kjellergulv på Finnøy i Rogaland er datert til 10 600 BP, og representerer dermed forholdene under klimaforverringen i Yngre Dryas (Thomsen 1985). Av diagrammene i figur 2.7 ser vi at klimaet er på det kaldeste omkring 10 700 – 10 500 BP. Før dette tidsrommet (11 000 – 10 700 BP) skjedde en markant klimaforverring, mens det i tidsrommet etter (10 500 – 10 000 BP) foregikk en markant bedring av klimaet. På det kaldeste har vegetasjonen på Jæren utviklet seg fra bjørkeskog via skogstundra og tilbake til buskvegetasjon. I indre strøk, på høyfjellet, og der iskantens tilbaketrekking ellers frila landskapet, fantes igjen en situasjon med 'usammenhengende pionervegetasjon på mineraljord'. En markant klimaforbedring satte inn fra midten av Yngre Dryas. Som referert ovenfor beskriver geologen Karl Anundsen perioden 10 400 – 9000 BP som forholdsvis varm, og svært fordelaktig for pionermennesket (Anundsen 1996:213). Figur 2.7 antyder at Jæren i begynnelsen av pionertiden (10 200 – 9500 BP) har bestått av skogstundra. Men allerede ved tidspunktet 10 000 BP har den sammenhengende bjørkeskogen karakterisert området. I nordligere strøk av Rogaland har det i periodens begynnelse hersket tundraforhold med buskvegetasjon. Men vegetasjonsutviklingen synes svært rask; diagrammet viser overgang mellom skogstundra og skog omkring 9900 BP. Som framgår av figur 2.7.a vil lokaliteten Galta 3 ha vært bebodd i en periode som tidsmessig befinner seg i skjæringspunktet mellom skogstundra og bjørkeskog. Dette gjelder enten man lar kurven 'Nord-Rogaland' eller 'Jæren' gjelde for Rennesøy. Diagrammet i figur 2.7.b viser en lokal kurve for Tysvær og kan være mer relevant for vegetasjonsbildet på Moldvika 1. I perioden 9900 – 9700 gjennomgikk området ved Sanvikvatn en utvikling fra skogstundra til bjørkeskog. Besøket på Moldvika kan ha vært forbundet med begge stadiene i vegetasjonsutviklingen. Idag er miljøet omkring lokaliteten karakterisert av glattskurte svaberg, slik at stedet, lokalt betraktet, aldri har vært preget av skogsvegetasjon.

#### Dyreliv under pionertiden

Siste del av Yngre Dryas og tidlig preboreal tid har vært karakterisert av et rikt dyreliv med arter som karakteriserer både tundra- og skogstundramiljø såvel som den lysåpne bjørkeskogen. Marine miljøer var også karakterisert ved et rikt dyreliv med både fisk, sjøpattedyr og sjøfugl (se for eksempel Jonsson 1995: Fig. 7). Blomvågfunnet fra Blomøy, Øygarden k. Hordaland inneholder en mengde ulike dyrearter. Funnet ble gjort i en morene og datering av skjell og hvalbein fra avsetningen er datert til tidsrommet  $12\ 670 \pm 350$  og  $11\ 920 \pm 80$  (Lie 1990: 13), altså fra Bølling interstadial. Det er mulig å tenke seg de samme artene representert under slutten av Yngre Dryas og begynnelsen av Preboreal. Artslisten er som følger (ibid: 12): *Pattedyr*: Reinsdyr, grønlandssel og grønlandshval. *Fugl*: Havhest, havlire, ærfugl, praktærfugl, svartand, sjøorre, havelle, gråmåke, svartbak, krykkje, alke, lomvi, polarlomvi, teist, geirfugl og ravn. *Fisk*: Torsk, sei, rødspette og ulke.

For å fylle ut bildet av pionertidens dyreliv kan vi sammenligne Blomvågfunnet med paleozoologiske funn fra henholdsvis Vest- og Sør-Sverige. Materiale fra Vest-Sverige viser følgende arter i senglasial og tidlig postglasial tid (Jonsson 1995: Tab.1): *Pattedyr*: Urokse, rådyr, hjort, reinsdyr, villsvin, havert, ringsel, grønlandssel, blåsel, isbjørn, hvithval, kvitnos, nise og grønlandshval. *Fugl*: Teist, lomvi, geirfugl, alke, svartbak, sildemåke, tyvjo, småspove, kornkråke, orrfugl og ærfugl. *Fisk*: Kveite, uer, torsk, lange, sei, hvitting, hyse og sild. Zoologiske funn fra

Skåne viser tilstedeværelsen av følgende landpattedyr under pionertiden: Reinsdyr (stort antall), elg, urokse og bison (Liljegren & Ekström 1996: Fig. 1). I tillegg til villhest er reinsdyr sterkt representert på lokaliteten Hässleberga i Skåne (Magnell et al. 1999: Tab.1)

Det klassiske funnet fra Stellmoor nord for Hamburg (Rust 1943; Sturdy 1975; Bokelmann 1991) viser massefangst på reinsdyr. Nyere 14C-dateringer tidfester lokaliteten til tidsrommet mellom cirka 10 200 – 9800 BP (Fischer og Tauber 1986:9). Høyfjellslokalitetene på Store Fløyrlivatn og Store Myrvatn hhv. i Forsand og Gjesdal kommuner indikerer entydig at jakt på reinsdyr har foregått i de siste to-tre århundrene av pionertiden (Bang-Andersen 1990; 2000). Lokaliteten Hässleberga i Skåne er tolket som en 'kill site', der slakt av villhest og reinsdyr har foregått gjennom hele Yngre Dryas (Magnell et al. 1999). Lokalitetene viser reinsdyrets spesielle betydning for pionermenneskene i nåværende Nord-Tyskland, Sørvest-Norge og Sør-Sverige. De zooarkeologiske funnene fra Ahrensburg tunneldal viser likevel at dyr assosiert med skogsfauna, slik som elg og bever, har blitt jaktet av gruppen på Stellmoor. Det er ingen lokaliteter som direkte viser fiske og sjøfangst under pionertiden (se ellers kapittel 3).

Jeg har tidligere forsøkt å tegne et bilde av pionertidens miljø som et landskap i endring – også i den mening at menneskene opplevde verden som i kontinuerlig forandring. Spesielt er dette knyttet til endringer i havnivå og vegetasjon. Imidlertid er det grunn til å tro at også dyrepopulasjonene var ustabile. For eksempel bør det være mulig å tenke seg at de reinsdyrene som ble nedlagt på Stellmoor har vært blant de siste flokkene som passerte Doggerland. I årene før denne siste gigantiske jakten i Ahrensburg tunneldal kan flokkenes vandringer ha vært mer ustabile og uforutsigbare enn tidligere i Yngre Dryas. Studier av reinsdyr og reinsdyrjakt på Grønland og i Nord-Amerika viser at svingninger i dyrepopulasjonene finner sted selv i stabile klimatiske miljøer (for eksempel Burch 1972: Fig. 6; Grønnow et al. 1983: Fig. 9). De samme svingningene er dokumentert for marine ressurser på Grønland (Meldgaard 1995).

## Senpaleolittisk og tidligmesolittisk bosetning på Doggerland

Som omtalt ovenfor, gir Coles (1998:49f) uttrykk for at faglitteraturen viser liten interesse for Doggerland som bosetningsområde i senpaleolittisk og tidligmesolittisk tid. Trolig er det flere grunner til dette. Naturlig nok er det bare gjort løsfunn fra Nordsjøbassenget, dvs. det er ingen funn som entydig peker på en boplassituasjon. Den manglende interessen for Doggerland går også muligens tilbake på en forestilling om at kontinentet stort sett besto av myrer og sumper (ibid: 50). Coles anser arkeologen Grahame Clarks verk fra 1936, *The Mesolithic Settlement of Northern Europe* fra 1936 å være et unntak i så henseende. Clark anvender her et spredningskart over Maglemosekulturens beinspisser (Clark 1936: fig. 47). Kartet får fram likhetene i materiell kultur over store avstander, og med Doggerland som en implisitt del av denne funnkontinuiteten (Coles 1998:48).

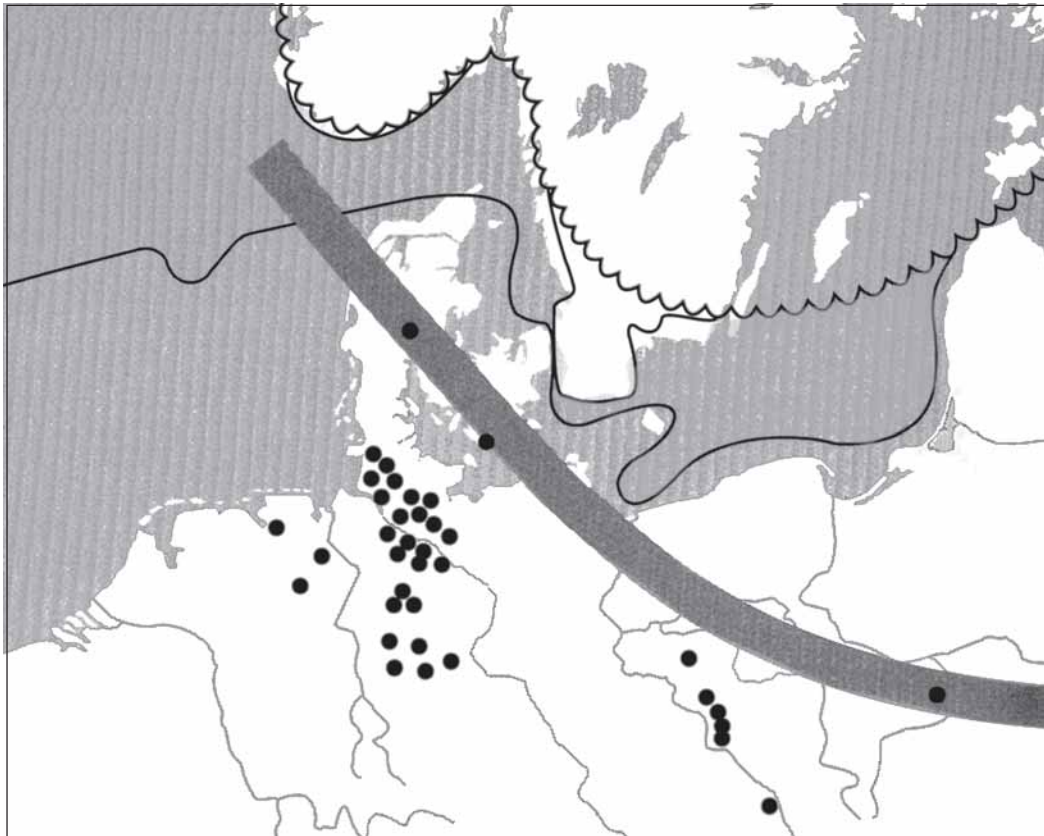
Jeg vil legge til at Clark følger opp deler av de samme synsmåtene i sitt verk fra 1975, *The Earlier Stone Age Settlement of Scandinavia*. Her opererer han med begrepene *technoterritories* og *social territories* som begreper i forståelsen av de store likhetene i senpaleolittiske funn i Nord-Europa og Skandinavia (Clark 1975, 69, 70ff). Med dette viser Clark vilje til å forstå likhetene ut fra historiske og sosiale faktorer, dvs. at menneskers opplevde fellesskap og tradisjon ligger til grunn for likhetene i materiell kultur. Imidlertid viser ikke Clark i denne publikasjonen særlig interesse for Nordsjøen som geografisk rom for sosiale territorier, eller deler av slike. For eksempel skisserer han et sosialt territorium i Sør-Skandinavia som tilnærmevis følger den historisk-

politiske enheten Danmark. Clarks modell utgjorde likevel en skjellsettende teori for forståelsen av forholdet mellom det sosiale og det sosiomaterielle i senpaleolitikum. I artikkelen *Den kontinentaleuropeiske bakgrunden til Norges äldsta stenålder* lot arkeologen Stig Welinder seg inspirere av Clarks modell. Han peker imidlertid på at "Nordsjø-bottnen har inte tagists hänsyn till i modellen" (1981:32), noe som må tolkes som at han tenker seg eksistensen av senpaleolittiske sosiale territorier i Nordsjøområdet. Med sin åpenhet for eksistensen av Doggerland skiller han seg dermed fra den gjengse tankegangen i engelskspråklig litteratur, der Nordsjøområdet i liten grad er tatt med i forståelsen av Nord-Europas pionerbosetning.

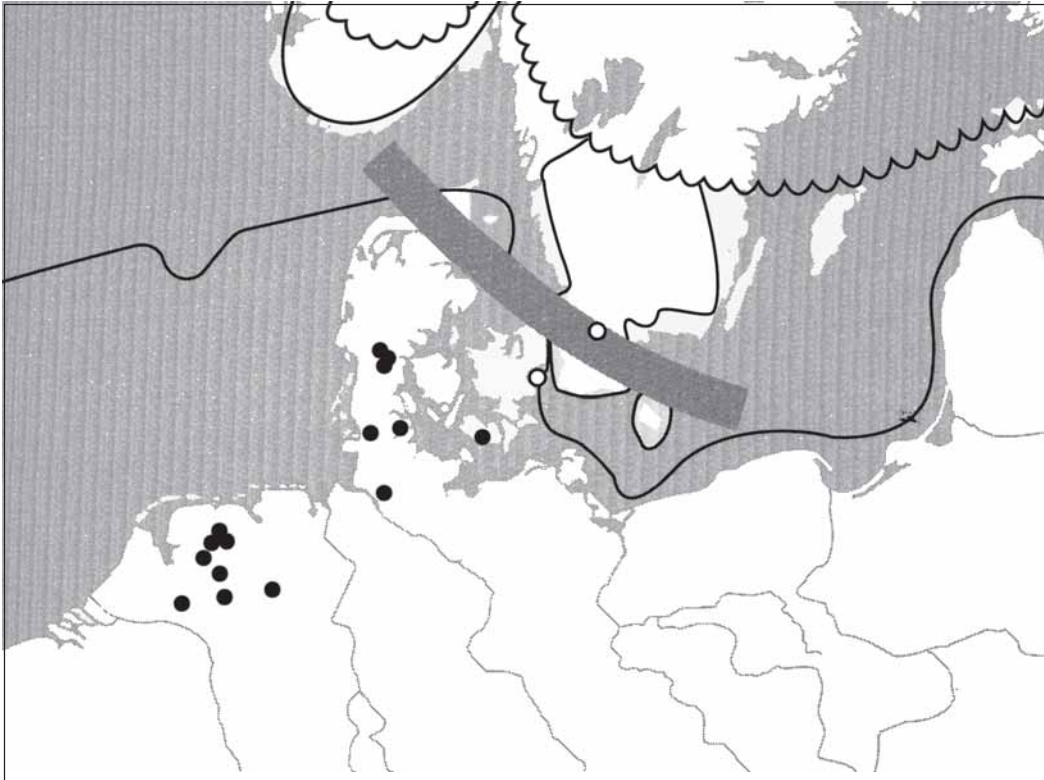
Welinders syn på Nordsjøen utgjør likevel ikke noe unntak i nordisk sammenheng, slik den "tidlige" Clark synes å være i engelskspråklig faglitteratur. Welinder kan heller sies å gå inn i en tradisjon i arkeologers syn på Nordsjølandet (se Indrelid 1975:13 med referanser). I sin artikkel *Om flintpladserne* avbildet Anders Nummedal allerede i 1923 (fig. 21) Cecil Reids skisse av Nordsjølandet (Coles 1998:47f; Reid 1913). I sin behandling av Komsakulturen i Nesseby og Sør-Varanger ga Knut Odner i 1966 (134f) uttrykk for at både Fosna- og Komsakulturens opprinnelse må søkes i de senpaleolittiske gruppene i Nord-Europa. Tro mot funnsituasjonen peker han på at sistnevnte grupper levde i innlandet, og at Fosna- og Komsakulturene hadde utviklet kysttilpasning på Nordsjøkontinentet. Det manglende slektskaps- eller utviklingsleddet mellom sørskandinavisk og norsk tidligmesolitikum var derfor å finne på Nordsjøkontinentet. I en artikkel i 1972 tok Perry Rolfsen for seg mulighetene for senglacial og tidlig postglacial bosetning i Sør-Norge, og her er Nordsjøområdet av sentral betydning for forståelsen av pionerbosetningen. I 1975 publiserte Svein Indrelid artikkelen *Problems relating to the Early Mesolithic Settlement of Southern Norway*. Her foreslo han et alternativ til Anders Hagens (1963: 140f) teori om at Fosnakulturens mennesker hadde innvandret til Vestlandet over fjellet fra Østfold. Indrelid mente å kunne påvise at "arkaiske", dvs. paleolittiske trekk i Fosnakulturen er mest fremtredende på Vestlandet. Han mente også at Nordsjøen var viktig på generelt grunnlag – geografisk sett er det kortere avstand og en mer "direkte" vei fra kontinentet til Vest-Norge, enn fra kontinentet via Vest-Sverige, Øst-Norge og fjellområdene i Sør-Norge. Derfor vil Indrelids teori om innvandring til Vestlandet via Nordsjøområdet kunne forklare de arkaiske trekkene i vestnorsk Fosnamateriale. Sveinung Bang-Andersen følger opp denne tradisjonen (1988:44) idet han omtaler dette druknede landområdet som "North Sea Continent – the cradle of the Fosna tradition", altså Nordsjøkontinentet – Fosnakulturens vugge. Ti år tidligere publiserte Egil Mikkelsen den populærvitenskapelige artikkelen *De første "normenn" på bunnen av Nordsjøen* (1978). Artikkelen tar for seg funnene på Nordsjøbunnen og dernest beskrives ulike tiltak for at framtidige funn skal komme fram til ansvarlig museumsmyndighet.

Med denne tradisjonen som bakgrunn er det grunnlag for å hevde at nordiske forskere generelt er mer åpne for Nordsjøen som et sosialt landskap i senpaleolitikum og tidligmesolitikum. Dette synes klart å ha sammenheng med refleksjoner omkring Fosnakulturens opprinnelse. Det er derfor merkelig at Clark i en monografi som nettopp omhandler Skandinavias mesolitikum ikke diskuterer Nordsjøen som relevant bosetningsområde i senpaleolittisk og tidligmesolittisk tid. Heller ikke følger han opp sin egen vektlegging av Nordsjøen fra 1936-publikasjonen. Uansett synes det i nyere faglitteratur å ha blitt en selvfølge å avbilde Doggerland på funnsprekingskart over senpaleolittiske og tidligmesolittiske funn i Nord-Europa (for eksempel Bang-Andersen 1996: Fig. 3; Bratlund 1996: Fig. 3 og 4 (fig. 2.8 i denne avhandlingen); Verhart 1995: 291 og Fig. 2).

Hein Bjerck (1995) er blant dem som på en noe uvanlig måte har interessert seg for Nordsjøen som bosetningsområde. Med rette peker han på at funnene fra havbunnen er svært få i antall



*Fig. 2.8.a Hamburggruppens eldre fase, forslag til bosetningsområdets grense nord- og østover (etter Bratlund 1996: Fig.3).*



*Fig. 2.8. b Hamburggruppens yngre fase (Havelte), forslag til bosetningsområdets grense nord- og østover (etter Bratlund 1996: Fig.4).*



(for omtale av disse funn, se for eksempel Bang-Andersen 1996:fig. 1; Bjerck 1986a; 1995; Coles 1998:fig. 12; Long et al. 1986; Mikkelsen 1978; Verhart 1995). Bjerck anvender denne argumentasjonen for å dempe ned eventuelle forventninger om framtidige senpaleolittiske funn i Vest-Norge. Arkeologisk erfaring har gjentatte ganger vist at mangel på funn, eller lavt antall funn, er ubrukelig som grunnlag for å hevde at bosetning ikke har funnet sted. Imidlertid kan det lave antall senpaleolittiske funn fra Nordsjøbunnen anvendes for å argumentere for det motsatte; at fiskegarn og trål fanger opp artefakter burde være en nokså spesiell foreteelse og innebære såpass "sære" omstendigheter at mye skal til for at så skjer. De foreliggende funn kan derfor heller indikere at Nordsjøbassenget i grunnen er svært funntett. Imidlertid mener jeg at antall funn i denne sammenhengen ikke egner seg som grunnlag verken for det ene eller det andre standpunktet. Det forekommer meg uansett underlig å tvile på senglasial bruk av Nordsjøbassenget. Ser vi eksempelvis på Bodil Bratlunds (1996: Fig. 3 og 4) skisser over Hamburgkulturens utbredelse (fig. 2.8. a og b) virker det svært lite sannsynlig at konsentrasjonen av lokaliteter skulle være avgrenset av moderne strandlinjer og nyere tids politiske grenser.

Reinsdyret synes å ha vært av sentral betydning for Hamburggruppen. Denne gruppens reinsdyrjakt i Ahrensburg tunneldal er datert til mellom cirka 12 500 – 12 000 BP (Bratlund 1994; Fischer & Tauber 1986:9f). Videre er reinsdyrbeina i det velkjente Blomvågfunnet funnet sammen med hvalbein og skjell som er datert til samme tidsperiode (Lie 1990:13). Dette er en sterk indikasjon på reinsdyrets tilstedeværelse også i det tørrlagte Nordsjøbassenget. Og som Coles (1998:70) påpeker, inneholdt Doggerland flere områder med tunneldalsystemer lignende Ahrensburg tunneldal. Harpunspissen som ble funnet på havbunnen (Leman- og Owerbanken) rett utenfor Norfolk-kysten i England er datert til  $11\ 740 \pm 150$  BP (Bjerck 1995:132; Verhart 1995:294), og er en ytterligere indikasjon på Doggerland som bosetningsområde i senglasial tid. Dermed er det grunnlag for å hevde at *pionermenneskets* tilstedeværelse på Doggerland kan representere en tradisjon med røtter bakover i senpaleolittisk tid (se også Newell & Constandse-Westerman 1996).

Begrepet 'Doggerland' brukes i denne avhandlingen for nettopp å understreke det tørrlagte landområdet som et av mennesker *navngitt* landskap. Doggerlands "utbredelse" kan for så vidt også omfatte områder som i dag ligger *over* havoverflaten. Det er således mitt poeng å vise at denne delen av det nordvesteuropiske kontinentet var del av et ellers "sosialisert" landskap – navngitt og innprentet i senpaleolittiske mennerskers bevissthet og kroppslige erfaring.

## Stemning og kontrast cirka 10 000 BP

Fra og med cirka 10 400 BP gjennomgikk Doggerland og kystene på Vestlandet en utvikling i retning av stadig mer sammenhengende skogsvegetasjon. Den menneskelige opplevelsen av dette kan muligens anskueliggjøres ved en *analogi* til et moderne fenomen; nemlig de følelsene i forhold til endring som kan oppstå når vi erfarer at tidligere nedbeitede områder i fjellet over en periode på omlag 10 til 20 år stadig blir mer tilvokst. Pionermenneskene kan eksempelvis ha opplevd undring eller indignasjon overfor slike forandringer i landskapet. Likevel er det rimelig å tro at mennesker i slutten av senglasial tid oppfattet endring som det normale. Endring som sådan kan derfor ha inngått i deres verdensbilde.

Som tidligere omtalt, kan vi se for oss Doggerland som et landskap med nokså små topografiske forskjeller, med bakkekammer, mindre innsjøer laget av dødishull og elver som brøytet seg gjennom det myke landskapet. Elvene ledet ut i elveoser og flyvesandsdekte strender.



Blystad (1989:62) uttrykker at

[s]and- og klippekystene i de sydligere Nordsjøland byr på et annet marint miljø enn skjærgården og klippekysten i Norge. Kysten er her åpen og gir mindre muligheter for ly. Miljøforholdene er mindre variert...Nordsjøområdet må ha vært karakterisert med svært grunne strender.

Dette landskapet har sannsynligvis ikke utgjort den store kontrasten i forhold til geografien på Jæren, selv om fjellområdene i Gjesdal og Bjerkreim lå som en uvant kuliss i bakgrunnen. Men tenker vi oss landskapet fra Ryfylke og Nord-Rogaland, og at dette landet har kommet inn i menneskets bevissthet, må Doggerland ha stått i en veldig kontrast til det kystlandskapet som lå på den andre siden av Norskerenna. For det som møtte mennesket på den andre siden var et øyrike, en forreven kyst med glattskurte berg og varierte havnemuligheter. Det var en "uendelighet" av øyer, sund og skjær. I horisonten avtegnet det seg en serie fjellplataer, som strakte seg høyere opp mot himmelen enn det det senpaleolittiske menneske noen gang hadde sett. På klare dager kunne de se den store breen, og i fjordmunningene kan de ha støtt på utløpsbreer fra denne innlandsisen. I områder der iskanten nylig hadde trukket seg tilbake møtte menneskene et goldt landskap med mineraljord gjennomskåret av smeltevannsrenner (se ellers beskrivelse i foto, Bang-Andersen 1992:24). Dagens Tysvær er preget av glattskurte svaberg, med myrsøkk i mellom. Dersom vi tenker oss dette landskapet uten myr- og buskvegetasjon, kan stemningen i dette åpne landskapet ligge nært opp til det senglasielle, dvs. det landskapet som menneskene på Moldvika lok 1 opplevde. I noen områder har det fortsatt vært en åpen tundra med lyng- og buskvegetasjon. Andre steder har det vært skogstundra. I Sør-Rogaland har det allerede stått en sammenhengende, lysåpen skog (Paus 1988; 1989).

En stemning kan ikke eksistere uten et opplevende subjekt. Hvilke stemninger pioner-opplevelsene innebar i konfrontasjon med det nye, var ikke bare avhengig av geografens beskaffenhet, men også hvordan individene selv var stemt (se ellers kapittel 5). Uansett vil jeg gå ut fra at den veldig kontrasten mellom Doggerland – og landet bortenfor – har vært opplevd som en kontrast, som en forskjell mellom noe gammelkjent og bestående, og noe nytt og ukjent.

## Doggerland og Hinsidesland

I den tidligste pionertiden (omkring 10 000 BP) – kan vi tenke oss pionerlandskapet i Rogaland som i hovedsak ukjent, selv om visse deler av kyststrekningen kan ha vært besøkt av Ahrensburg-gruppens mennesker. Nordvest-Europa med Doggerland var menneskenes livsverden. Så snart sørvest og vestkysten av Norge kom inn i menneskenes bevissthet er det nærliggende å tro at "landet bortenfor" fikk et navn. Men i motsetning til Doggerland, var dette landet fremmed og ukjent og tilhørte periferien av deres livsverden – det eide med andre ord ingen appresentasjoner (Fig.1.1.). Det lå bortenfor all forståelse og det lå til å begynne med *hinsides* det senpaleolittiske menneskets direkte erfaring. Pionerlandskapet på den andre siden av Norskerenna vil derfor bli kalt *Hinsidesland*. Hvordan dette landet gradvis innordnet seg i menneskenes livsverden, og hvordan det ble et sosialisert og kultivert landskap, vil bli diskutert videre i kapitlene 4 og 5. I kapittel 3 vil jeg først gi en oversikt over det arkeologiske materialet i de to landskapene.

# Doggerland og Hinsidesland 10 200 - 9500 BP: Materialoversikt og diskusjon om subsistens

Som arkæolog beskæftiger jeg mig, ligesom naturvidenskabsmanden, med konkrete materielle ting. Men som præ-historiker må jeg altid og udelukkende betragte mit forskningsmateriales objekter som konkrete udtryk for og legemliggørelse af menneskelige tanker og ideer, kort sagt – af *viden* (Childe 1957:7).

## Innledende sammendrag: Materialoversikt og subsistens

Menneskers arbeid og praksis går i stor grad ut på å omforme de materielle omgivelsene. Man kan si at det menneskelige arbeidet omformer natur til kultur, der kultur skal tjene menneskets formål i vid forstand. Sosiologen Dag Østerberg (1990:9) omtaler denne *sosio-materien* som både vilkår for – og formidler av – den sosiale samhandlingen. Gjennom sosial handling gjenskaper mennesket sin livsverden. Dette er i tråd med den kunnskapssosiologiske vinklingen jeg ønsker å forstå materialet innenfor. Jeg vil behandle dette nærmere i kapittel 7.

I dette kapitlet vil jeg gjøre rede for min forståelse av den nord-europeiske materialbasen for tidsrommet 10 200 / 10 000 – 9500 BP. Jeg vil i denne innledningen presentere hovedtrekkene: Tolkningene har sin bakgrunn i mitt eget arbeid med materiale fra Rogaland (Fuglestvedt upublisert a og b) samt både material- og litteraturstudier utenfor denne regionen. Vest-Norge generelt, Sjælland og Nord-Tyskland utgjør tyngdepunkter i denne studien. Et av mine hovedpoenger vil bli å vise at det eldste Fosna (og Komsa), dvs. funn som er eldre enn 9500 best kan forstås innenfor rammen av begrepet *Ahrensburgkultur*. Nyere C14-dateringer fra den klassiske lokaliteten *Stellmoor* viser at denne kulturgruppen hører hjemme i tidligmesolitikum og blir således å betrakte som samtidig med de eldste kystlokalitetene på den skandinaviske halvøya. Tar man Ahrensburglokalitetenes klart mobile særpreg i betraktning, ligger alle forutsetninger til stede for å betrakte den nordlige delen av det europeiske kontinentet, de oversvømmede delene av Nordsjøen samt Skandinavia som et felles kulturområde. Ut fra Hylland Eriksens (1996:25) tentative definisjon på forholdet mellom kultur og samfunn – der kultur henviser til en gruppes lærte, kognitive og symbolske kunnskap, og samfunn henviser til menneskers regelmessige sosiale organisering av

tilværelsen – kan dette nord-europeiske området forstås som samme sosiokulturelle landskap. Jeg vil vise at de materielle uttrykkene, både tekniske og åndelige, viser et enhetlig preg i hele dette område. For en nærmere presisering vil jeg kort sammenligne med Clarks (1975:13f) definisjon av territorier:

Clark tenkte seg fire territorienivåer for senpaleolitikum i Nord-Europa (se ellers fig. 7.2). Utgangspunktet er en forståelse av gruppene som bosetningsmobile (jfr. Binford 1980). Som sådan forflytter hele subistensenheten (for eksempel noen kjernefamilier) seg etter ressursene. Der gruppen til enhver tid oppholder seg, utnyttes en sone av en viss størrelse omkring lokaliteten, dette er deres catchment-område. Dette er den minste territorieenheten. Det andre nivået er det *årlige territorium* og henviser til catchmentets forflytning gjennom en årssyklus. Men gruppene får ikke dekket alle sine behov gjennom denne årlige vandingsruten, blant annet eksisterer det behov av sosial karakter (for eksempel ekteskaps- og gavebytte). Nivået over, og utover, det årlige territoriet er dermed det *sosiale territoriet*. Som en ”paraply” over flere sosiale territorier ligger *teknoterritoriet*. I senpaleolitikum er ’Ahrensburg’ i følge Clark et slikt teknoterritorium (ibid: Fig. 6). Innholdet i Clarks teknoterritorium kan minne svært mye om Hylland Eriksens forsøksvise definisjon av kultur og samfunn (se over). Jeg vil i denne sammenheng holde fast ved denne forståelsen av det sosiokulturelle, men likevel justere min egen posisjon i forhold til Clarks teknoterritorium: Slik jeg forstår materialet, vil jeg definere *Ahrensburg* (enten man velger ’gruppe’ eller ’kultur’ som postfix) *som en sosiokulturell enhet*. Skal jeg bruke Clarks terminologi betyr dette at *det sosiale territorium og teknoterritoriet blir sammenfallende*. Med dette menes at hele det området som kan defineres under Ahrensburg har vært bebodd av mennesker som delte sammenfallende symbolsk og praktisk kunnskap, i den grad man i premoderne samfunn kan skille disse to fenomenene. Som sådan var de bærere av en felles europeisk paleolittisk arv. Til forskjell fra Clark forstår jeg et slikt område (’teknoterritoriet’) som i høyere grad *sosialt integrert*. Denne konklusjonen er kommet til på basis av hovedsakelig to forhold, 1) det teknisk enhetlige preget innenfor hele Ahrensburgkulturens område, og 2) fordi jeg oppfatter et slikt enhetlig preg som knyttet til sosiale relasjoner. Jeg er videre av den oppfatning at det ikke lar seg gjøre å skille ut tekno-sosiale enheter *innenfor* Ahrensburg, slik som foreslått av arkeologene Wolfgang Taute (1968), og i nyere tid Lou Schmitt (1999). Det som geografisk kan sies å utgjøre Ahrensburgområdet (se fig. 3.16) var i pionertiden 10 200 / 10 000 – 9500 BP heller et område med mindre sosiale enheter som forsto seg selv som medlemmer av et større fellesskap. Ahrensburggruppen kan forstås som en normativ gruppe, der det hersket forestillinger om et *Vi* i motsetning til de *Andre*. Innenfor området har både mobilitet, så vel som *sosial mobilitet* (jfr. kapittel 7) vært praktisert, om enn ikke på en årlig, og heller ikke nødvendigvis regelmessig basis. Denne mobilitet har sørget for opprettholdelsen av felles begreper – i vid mening – om hvordan tilværelsen skal innrettes (se for øvrig Fuglestad 1999a, 1999b; Kutschera 1999; Kutschera & Warås 2000).

Mine konklusjoner vil bli satt inn i en faghistorisk sammenheng. Jeg vil videre, blant annet med bakgrunn i flintmaterialet, forsøke å anskueliggjøre at reinsdyret sto sentralt i pionertidens tilværelse. Om ikke reinsdyrjakten var den eneste, var den likevel den dominerende livs- og subsistensformen i Ahrensburggruppens liv.

## Materialgjennomgang I - flintartefakter

Presentasjonen nedenfor er basert på egne studier og faglig samarbeid omkring materialet under senere år. For egen del har jeg arbeidet med materialet fra lokalitetene Galta 3 i Rennesøy kom-

mune (Høgestøl 1995; Høgestøl et al. 1995; Prøsch-Danielsen & Høgestøl 1995; Fuglestvedt upublisert a) og Moldvika 1 i Tysvær kommune (Fuglestvedt upublisert b; Gjerland 1990) (se fig.3.15.). I arbeid med materialet har et sammenlignende nord-europeisk perspektiv vært av overordnet interesse. Derfor har lokaliteter med geografisk plassering utenfor Sørvest-Norge vært trukket inn, og jeg har undersøkt materialet fra den overflateoppsamlede lokaliteten Stunner i Ski kommune, Akershus (Nummedal 1929; Fuglestvedt 1999; Gustafson 1999). Materialstudiene har skjedd i dialog og samarbeid med hovedfagsstudentene Morten Kutschera og Tor Arne Warås, samt med mag. art Anders Fischer (Skov- og naturstyrelsen, København) og Dr. art. Arne Johan Nærøy (Arkeologisk museum i Stavanger). Foruten Fischer, som i en årrekke har arbeidet med dansk materiale, har Nærøy, Kutschera og Warås studert boplasser som lokaliserer under Bergen museumsdistrikt. Samarbeidet har bestått av diskusjoner og work-shops. Det har vært viktig å sammenligne materialet i en nordeuropeisk sammenheng. Ved Nationalmuseet i København har jeg sammen med Kutschera og Warås gjennomgått littisk materiale fra lokalitetene Sølbjerg 1 og Bonderup. Sammen med Warås har jeg dessuten besøkt Landesmuseum i Schleswig og studert flintfunnene fra Pinnberg, Teltwisch 1, 2 og Mitte, samt det fullstendige flintmaterialet fra Stellmoor.

Fra høsten 1999 har samarbeidet blitt utvidet i en internordisk gruppe, der alle deltagerne arbeider spesifikt med senpaleolittiske og tidligmesolittiske funn (funn eldre enn 9000 / 8500 BP). Nærøy, Kutschera, Warås og undertegnede arrangerte ved Arkeologisk museum en work-shop der tidlig vestnorsk materiale var gjenstand for direkte studier og diskusjon. Formålet med seminaret var å undersøke om det lot seg gjøre å komme fram til en felles nordisk konsensus i synet på slåtte steinartefakter for perioden 10 500 – 9000 / 8500 BP – i forhold til datering og geografisk utbredelse av tekniske og formmessige karakteristika. Resultatet av seminaret er under skriftlig utarbeidelse (Kutschera & Warås in prep.). Selv om seminaret langt på vei kom fram til en konsensus, vil jeg presisere at jeg alene står ansvarlig for presentasjonen nedenfor.

### Flintteknikk

Fram til i dag har Bjercks, Indrelids og Mikkelsens definisjoner av Fosnatradisjonen (Bjerck 1986), eller tidligmesolittisk makrotradisjon (Indrelid 1978), eller fase 1 (Mikkelsen 1975) vært gjeldende for henholdsvis vest- og østlandet. Jeg vil ta utgangspunkt i Bjerck og Indrelids kronologier da disse er basert på lokaliteter i Vest-Norge. Indrelid opererer både med 'Fosna culture' og 'Early Mesolithic Macrotradition', mens Bjerck bruker 'Fosna Tradition' for det som opprinnelig ble kalt flintplass-, eller fosnakultur. For ordens skyld vil jeg her anvende ett begrep, nemlig 'Fosna'.

Det er ikke satt noen eldre tidsgrense for Fosna, den er definert som lokaliteter eldre enn 9000 BP (Bjerck 1986:107; se også Floor 1986). Indrelid (1978:148-151) beskriver Fosnatradisjonen på følgende måte:

[A]ssemblages belonging to the Fosna culture are characterized by the extensive use of flint. Once again the industry comprises mostly macrolithic forms with an abundance of core tools, coarse blades, burins and scrapers. Flake axes are more frequent than core axes. Projectile points are characteristic, especially small tanged points and single barbed forms. Lanceolate microliths occur on some sites, but a true microlithic technique is effectively confined to the Fosna sites in eastern Norway and is virtually absent from sites along the western coast.

Som vi ser trekker Indrelid fram stort flintforbruk og makroformer, grove flekker, stikler og skrapere, skive- og kjerneøkser. Typiske prosjektiler er små tangespisser, ”eneggede” tangespisser og lansettmikrolitter. Han hevder dessuten at virkelig mikroflekketeknikk bare forekommer på Østlandet. Før jeg kommenterer dette, vil jeg sitere Bjercks (1986b:107) definisjon av Fosna, her definert som lokaliteter eldre enn 9000 BP:

In general, the analysis supports the earlier descriptions of the Fosna assemblage. Flake and core adzes of flint, small tanged points, burins, microliths, macroflakes, unifacial blade cores, and coarse macroblades appear to be of the most characteristic typological elements. The artifacts are usually of greyish, opaque flint. Flake adzes are more common than core adzes, approx. 4:1. Single-edged point forms are dominant, microliths are generally of coarse lancaolate forms. In South-western Norway, there is evidence for an increased use of microliths around 9400-9000 years BP. The burins are generally large, with broad working edges. The abundant unifacial blade cores are easily recognized by straight to slightly curved striking edge, and flaking angle (platform/fluted surface) clearly less than 90 degrees. The arrises on the fluted surface are generally very irregular, more than one platform being common.

Som vi ser har Bjerck lagt til at flekketeknikken innebærer anvendelse av spiss slagvinkel på ensidige flekkkjerner. Han framhever eneggede tangespissene som dominerene. Videre påpeker han at mye av flinten er av grå og opak type, og viderefører dessuten tidligere oppfatninger om Fosna-materialet som grovt, uregelmessig og makropreget.

Både Indrelids og Bjercks definisjoner må justeres og nyanseres i forhold til nyere funn og forskningsresultater. Den mest iøynefallende feilen er definisjonen om at ekte mikrostikketeknikk mangler på Vestlandet. En rask undersøkelse av inventaret fra lokaliteter som Galta 3 og Moldvika 1 viser imidlertid spor av mikrostikkelfasett på prosjektiler, av og til forekommer også selve mikrostikkelen. Anvendelse av mikrostikketeknikk er noe som intensiveres, og som synes å bli gjentand for standardisering i tiden etter 9500 BP. Som eksempler på lokaliteter som er yngre enn 9500, og hvor utstrakt bruk av mikrostikketeknikk er dokumentert, kan nevnes lokaliteter som Dyrnes, Finnøy i Rogaland og Djupedalen, Bømlø i Hordaland. Denne utviklingen er i tråd med det som kan dokumenteres på enhver annen lokalitet i Skandinavia og Nord-Europa for øvrig (Kutschera 1999). Overgangen til denne standardiserte formen for framstilling av mikrolitter, faller sammen med at tangespissen forsvinner i Nord-Europa. Før 9500 BP har en mengde ulike tangespissformer, lansett- og romibiske mikrolitter samt såkalte zonzhoven-spisser eksistert samtidig (se for øvrig Vang Petersen 1993:77f, med gjenstandstegnningene 72-77). Med dette vil jeg konkludere med at Indrelid og Bjercks definisjoner mangler en markering av skillet ved cirka 9500 BP. Nyere undersøkelser, funn og dateringer gir altså grunn til å dele ’Fosna’ – dersom man velger å beholde denne termen – inn i en eldre og en yngre fase, markert av tangespissens forsvinnen omkring 9500 BP.

Utover dette er Indrelid og Bjercks definisjoner i hovedtrekk riktige. Imidlertid er det en del avgjørende trekk som må nyanseres. Nyanseringen er i henhold til resultater fra egne materialstudier, internordisk samarbeid og sammenligning med annet nordeuropeisk materiale.

Som beskrevet hos Indrelid er Fosnalokaliteter karakterisert av utstrakt bruk av flint, og som Bjerck skriver, er flinten på lokalitetene ofte av en opak grå og nokså grov flinttype. Dette råstoffet kalles danienflint, eller ”danienlignende” flint. Danienflinten står i kontrast til den fine høykvalitetsflinten, senonflinten (Vang Petersen 1993:22-26), eller ”senonlignende” flint (Fuglesvedt 1999a: 194). I tillegg har jeg i mine studier av norsk materiale definert en mellomform av senon- og danienlignende flint (ibid.). Mellomformen og danienlignende flint er ofte – slik Indrelid og Bjerck beskriver det – noe som preger norske tidligmesolittiske lokaliteter. Likeledes utgjør



også makroavslag en dominerende artefaktgruppe. Imidlertid synes dette å bli forstått i forhold til et generelt og gjennomgripende bilde av Fosnamaterialet som grovt og makropreget. Eksempelvis beskriver både Indrelid og Bjerck materialet som preget av grove flekker, grove makroflekker og makroavslag, der grovheten i selve råstoffet synes å påvirke synet på teknikken. Man kan således lese en implesitt slutning, der grovt råstoff impliserer ”grovt” teknikk. Jeg vil vise at dette gir et svært upresist bilde av det tidligmesolittiske materialet. Jeg har følgende to kommentarer til forestillingen om Fosnamaterialet som *grovt* og *makropreget*:

#### *Flekkproduksjon*

Forestillingen om Fosnamaterialet som grovt henspeiler ikke bare på den utstrakte bruken av dårlig strandflint, men også på de assosiasjonene begreper som ’makrolittiske former’ og ’makroavslag’ gir, nemlig til en grov, uvøren og lite ”fin” teknikk. Forestillingen om en makropreget teknologi er også overført på flekketeknologien – flekkene blir omtalt som ’grove flekker’ og ’grove makroflekker’. I utgangspunktet kan det synes uklart hvorvidt man henviser til flekker laget av grov flint, eller om også *selve flekketeknologien* forstås som grov. I og med den utstrakte anvendelsen av begrepene ’grovt’ og ’makro’ i forbindelse med flekkene er det etter min oppfatning grunner som taler for det siste. Bjerck beskriver dessuten forsiden av flekkene som irregulære. Det henvises her til at de negative arrene på flekkefrontene og flekkenes ventralside ikke er parallelle, eller bare tilnærmet parallelle. Dette står i kontrast til de mellommesolittiske flekkene som kjennetegnes ved avspaltingsarr som løper parallellt på kjernens og flekkens forside. Bjerck beskriver de mellomneolittiske (’tidlig mikroflekketradisjon’) flekkene som ’ekstremt jevne’ og framstilt i høykvalitetsflint, dette gjelder både mikroflekker, flekker og makroflekker (Bjerck 1986b:107, 110). Det ser dermed ut som om flekketeknikkene knyttet til henholdsvis Fosna og tidlig mikroflekketradisjon er blitt forstått på evolusjonistisk vis – fra noe grovt og makropreget, til noe forfinet og delvis mikropreget. Som bakgrunn for en kritikk av dette synet, vil jeg beskrive de to flekketeknikkene nærmere:

*Flekketeknikker i Fosna vs. tidlig mikroflekketradisjon*: Bjerck bemerker helt korrekt at Fosna-flekkene er fremstilt med spiss slagvinkel ( $< 90^\circ$ ), mens flekkene i mellommesolittiske kontekster er fremstilt med en tilnærmet rett slagvinkel (ibid). Jeg vil tilføye (se også Fuglestad 1999a) at det her er snakk om to ulike teknikker: I Fosnamaterialet er flekkene framstilt med *direkte slag*, fortrinnsvis med bløt hammer (for eksempel gevir), men hard hammer (for eksempel stein) opptrer også. Forholdvis tynne flekker med minimal plattformrest i proksimalenden er typisk for flekker tildannet i denne teknikken. Dette er avgjørende også for den videre bearbeidingen til prosjektiler. Flekkene er slått med spiss slagvinkel fra ensidige kjerner med enten en eller to plattformer. Som en nødvendig konsekvens vil avspaltingsarrene på flekkefronten (eller kjernefronten) bli ikke-parallelle. Direkte, (bløt) slagteknikk er typisk for de gruppene som er kategorisert under Hamburg-, Ahrensburg-, Hensbacka- og Fosnakulturene. Mer presist kan vi si at det er snakk om utøvelse av en nord-europeisk senpaleolittisk teknikk hvis tradisjon opphører omkring 9000 – 8500 BP (Kutschera & Warås in prep.).

Brommekulturens, og senere, den mellom- og senmesolittiske flekketeknikken er derimot karakterisert ved indirekte slagteknikk, med andre ord fremstilles flekkene ved hjelp av slag på et mellomstykke av gevir som hviler på kjernens plattform. Slaget er rettvinklet og kjernene er enpolige og koniske, der avspaltingsarrene på flekkefronten er parallelle. Flekkene får det som kalles kanellerte avspaltingsarr med en tydelig plattformrest i proksimalenden. Teknikken ble

anvendt i Brommekulturen, og i mellom- og senmesolitikum, dvs. for Vestlandets vedkommende i tidlig og sen mikroflekketradisjon.

Etter beskrivelsen av de to flekketeknikkene er det åpenbart at det ikke er noe grunnlag for å definere Fosnamaterialets flekketeknikk som verken grov- eller makropreget. Direkte teknikk krever tvert i mot høy presisjon og kompetanse. De "irregulære" avspaltingsarrangene på flekkenes dorsalside er å oppfatte som et særtrekk ved denne spesielle teknikken, og kan derfor ikke tolkes som utslag av en grov teknikk.

I det vestnorske Fosnamaterialet er direkte teknikk utført både på senon- og daniensflint, så vel som på mellomkategorien. På enkelte totalundersøkte lokaliteter er flekkeproduksjonen utelukkende utført på senonflint. Eksempler er høyfjellslokalitetene på Myrvatnet i Rogaland (Bang-Andersen, muntlig meddelelse) og Djupedal i Hordaland (Kutschera, muntlig meddelelse). Jeg vil nå anskueliggjøre hvorfor den grove flinten ofte dominerer på Fosnalokaliteter:

Vellykket flekkeproduksjon er avhengig av et godt og egnet råmateriale, dvs. et plastisk, kryptokrystallint og jevnt materiale. Et grovkornet råstoff vil være mer problematisk å arbeide med, spesielt dersom det inneholder ujevnheter og inklusjoner, for eksempel i form av hulrom og fossiler. I materialet fra Galta 3 og Moldvika 1 er alle kjerner i høykvalitetsflint redusert maksimalt. I siste fase av produksjonen har flekkene blitt forholdsvis små og smale (slike 'smalflekker' må ikke forveksles med mikroflekker, da sistnevnte innebærer bruk av indirekte slagteknikk). Kjerner av grovere flinttyper lar seg ikke utnytte i samme grad, selv ikke med høykompetente flintsmeder. Resultater av refitting av materialet fra begge lokalitetene bekrefter at kjerner av grov flint bare leverer 2 - 4 brukbare flekker, ledsaget av hyppige fornyelser av kjernenes plattform. Resultatet er at kjerner av grov flint forkastes på et tidlig stadium av reduksjonsprosessen. Forholdsvis store kjerner, dekortikeringsavfall, plattformavslag og annet makroavfall i *daniensflint og mellomkategorien, blir således ofte overrepresentert* i forhold til avfall og redskaper laget i senonflint på Fosnalokaliteter (Tab. 3.1.).

### *Økseproduksjon*

Skive- og kjerneøkser kan sies å være en ledeartefakt i Fosnamaterialet, selv om enkelte lokaliteter ikke inneholder økser (for eksempel lokalitetene på Store Myrvatn og Moldvika 1). Kjerneøkserne kan med få unntak kategoriseres som Lerbergsøkser (se Bjerck 1986b: Fig. 5(2); Kutschera & Warås 2000; S.Larsson 1997). Lerbergsøkserne er ofte framstilt på forkastede kjerner av grov flint. Imidlertid er poenget i denne sammenheng at grovere flinttyper (medium- og daniensflint) synes å ha vært det foretrukne råmateriale til produksjon av økser. Materialet fra Skiftesvik i Hordaland (Warås, muntlig meddelelse), Breiviksklubben og Galta 3 i Rogaland (Kutschera & Warås 2000; Fuglestedt upublisert a.), samt Stunner i Akershus (Fuglestedt 1999) utgjør eksempler på dette.

Økseproduksjon skaper makroavslag ('skiver'), sidekant- og overflateavslag (se for eksempel Fuglestedt 1999: Fig. 3c) samt eggoppkjerpingsavslag. Med dette vil jeg tilføye at økseproduksjon i Fosnakontekster har medført dannelsen av store mengder avfall av grovere flinttyper, og der avslagene ofte er i makrostørrelse.

På denne bakgrunn vil jeg avlive myten om Fosnamaterialet som grovt- og makropreget. Flekketeknologien er snarere det motsatte, dvs. en teknologi som krever høy presisjon. Begrepene 'grov' og 'makro' skyldes en generell overrepresentasjon av store avslag framstilt på dårlig råstoff. *Overrepresentasjonen har igjen sin bakgrunn i 1) den grove flintens begrensninger under flekkeproduksjon, og 2) makropreget avfall etter økseproduksjon* (se ellers Tab. 3.1 og 3.2).

Videre vil jeg konstatere at det norske materialet viser en flekkeframstilling av typen

**PRODUKSJON AV FLEKKER VED TIDLIGMESOLITTISKE LOKALITETER I SØRVEST- OG VEST-NORGE, GENERELL OPERATIV PROSESS (CHAÎNE OPÉRATOIRE)**

Fase	Teknisk handling	Produkt	Avfall
0 Tilveiebringelse av råmateriale: <i>Medbrakt senonflint</i> og <i>lokalt ervervet norsk strandflint</i> av varierende, men overveiende dårlig kvalitet	Enkel testhugging, Utvelgelse	Flintknoller med "vindu"	Forkastede flintknoller av lavkvalitetsflint, avslag med cortex
1 Preparering av kjerne	Innledende preparering av kjerne, plattformpreparering, Utarbeidelse av lederygg	Preparert kjerne, klar til "første generasjon" flekker (inntil ny plattformpreparering er nødvendig)	Plattformavslag, avslag etter tildanning av lederygg
2 Grunnproduksjon	Produksjon av flekker og avslag, utvelgelse av emner til videre framstilling av redskaper	Flekker og avslag	Plattformavslag, ryggflekker, mislykkede flekker, "overløpende kjerner", forkastede kjerner, for eksempel med negative hengselsbrudd
3 Modifikasjon	Tilhugging av redskaper, utvelgelse	Tangepiler, mikrolitter, skrapere, stikler	Mikrostikler, stikkelavslag, mikroavslag, avfall etter "kerben und brechen"(se fig. 3.5)
4 Bruk	Reparasjon, Oppskjerpning og modifisering, gjenbruk, kontinuerlig utvelgelse	Tangepiler, mikrolitter, skrapere, stikler	Mikrostikler, stikkelavslag, mikroavslag, tangefragmenter, oddfragmenter, oppskjerpede skraperegger
5 Lokaliteten forlates	Oppgivelse og deponering av redskaper	Ofte et nokså høyt antall tangepiler og andre prosjektiler samt fragmenter av slike, et lavere antall andre redskapstyper	Summen av alle typer avfall, der makroavfall av lavkvalitetsflint vil dominere

Tab. 3.1. *Generell framstilling av den operative prosessen, slik forholdene er på mange norske tidligmesolittiske lokaliteter. Skyggelagte områder viser hvilke elementer som vil dominere på en lokalitet der anvendte av lokal flint har funnet sted, for eksempel Galta 3 (tabellen er utarbeidet på grunnlag av B.V. Eriksen 2000b: Fig.1).*

direkte bløt slagteknikk, assosiert med ensidige, av og til toplede kjerner og der slagvinkelen er spiss, dvs. mindre enn 90°. Teknikken er også forbundet med grundig trimming av kjernens plattformkant og flekker med minimal plattformrest proksimalt. Flekkene er dessuten forholdsvis tynne og ofte svakt konvekse sett i sideperspektiv. Det er ingenting som skiller denne flekketeknikken fra den man finner innenfor det tradisjonelle Ahrensburgområdet for øvrig (se for eksempel Fischer 1988:17, 20; Hartz 1987: 21-29; Madsen 1992: Fig. 81; Schild 1984: 203f; B.V. Eriksen 2000a:

**PRODUKSJON AV SKIVEØKSER, GENERELL OPERATIV PROSESS (CHAÎNE OPÉRATOIRE)**

Fase	Teknisk handling	Produkt	Avfall
0 Tilveiebringelse av råmateriale: Som oftest lokal strandflint			
1 Preparering	Dekortikering	Emne for produksjon av makroavslag ("skiver")	Makroavslag med cortex
2 Grunnproduksjon	Framstilling av makroavslag, utvelgelse	Makroavslag ("skiver")	Forkastede makroavslag og mindre avslag (som har vært anvent til modifisering av emnet)
3 Modifikasjon	Vurdering av framgangsmåte i henhold til <i>schema opératoire</i> for skiveøkser: Tilhugging av makroavslaget: sidekanter, overflate, egg	Skiveøks	Vingeformede sidekantavslag, flatehuggingsavslag, eventuelle eggavslag
4 Bruk	Oppskjerpning og modifikasjon	Modifisert øks	Eggopp-skjerpingsavslag, sidekantavslag, flatehuggingsavslag
5 Lokaliteten forlates	Oppgivelse og deponering av økser	Skiveøkser og modifiserte økser	Summen av alle typer avfall, der makroavfall av lavkvalitetsflint vil dominere

Tab. 3.2. Som tab. 3.1. Generell framstilling av produksjon av skiveøkser. Skjemaet kan overføres på produksjon av Lerbergsøkser og andre kjerneøkser. Lerbergsøkser vil av og til være tildannet med utgangspunkt i forkastede kjerner. Avfallet etter produksjon av Lerbergsøkser vil ta andre former, blant annet vil eggopp-skjerpingsavslag kunne forveksles med plattformprepareringsavslag.

Fig. 2, 4 og 5). I det norske materialet opphører anvendelsen av en denne flekketeknikken i tidsrommet 9000 / 8500 BP. Det som skiller det norske materialet fra det nord-europeiske er ikke anvendelse av lokalt råstoff *per se*. Heller er det snakk om at det lokale råstoffet er av en såpass dårlig kvalitet. Av grunner som er oppgitt ovenfor blir dermed store mengder avfall av en grov flinttype ofte overrepresentert og dominerende i materialet fra den enkelte lokalitet. I tillegg har det foregått en utstrakt økseproduksjon på lokalt råstoff, med tilhørende store mengder makroavfall. Hvorvidt økseproduksjon ikke finnes i det klassiske Ahrensburgområdet er ennå uavklart. Jeg vil komme tilbake til dette nedenfor. Uten tvil er dette del av en senpaleolittisk utvikling der "the marked changes in composition of artefact types and the surprisingly varied exploitation of raw materials during the last millennia of the Ice Age are radical" (Madsen 1996:72).

## Redskaper

Jeg vil nå gå igjennom artefakt- og redskapsinventar fra perioden 10 200 / 10 000 – 9500 BP, illustrert ved eksempler fra et utvalg lokaliteter i Nord-Europa.

### *Store tangespisser / spydspisser*

Store tangespisser er kjennetegnet som en ledeartefakt i Fosnakontekster. Selv om faghistorien viser uenighet angående Fosnas alder, har det likevel alltid eksistert en konsensus om tangespissens arkaiske røtter, og da spesielt i sammenheng med de store tangespissene (Kutschera & Warås 2000:69 med referanser). Blant annet framsatte Indrelid tesen (1975:9) om at det fantes flest tangespisser med spesielt ”arkaiske” trekk i Vest-Norge. Han mente med dette å finne belegg for at den eldste bosetningen var å finne på Vestlandet. Funnene det er snakk om refererer også til løsfunne tangespisser, som først og fremst på grunn av størrelsen er blitt assosiert med den 11 – 12 000 år gamle Brommekulturen. I en egen artikkel (Fuglestedt 1989) har jeg fulgt opp Indrelids tankegang. I dag tar jeg imidlertid avstand fra denne tilnæringsmåten, og vil her anskueliggjøre hvorfor oppfatningen om de norske ”Bromme”- eller ”Lyngbyspissene” må være forfeilet:

Den typiske Brommespissen er en tangespiss laget på en nokså stor flekke som er framstilt ved *indirekte* slagteknikk. Derfor beholder Brommegruppens prosjektiler en tydelig plattformrest og får et kraftig preg (se Taute 1969: Taf. 90-95). De spissene som er funnet i Vest-Norge er blitt oppfattet som spesielt arkaiske først og fremst på grunn av størrelsen, men også ut fra den typiske dobbelsidige sidekantretusjen i flekkens proksimalende, der spissen sitter i flekkens distale ende. Kutscheras og Warås’ gjennomgang av det totale Fosnamaterialet som finnes magasinert ved Bergen Museum, i tillegg til mine egne undersøkelser av funn fra Rogaland, Akershus samt Sør-Skandinavia og Nord-Tyskland, viser at store, ”arkaiske” tangespisser opptrer sammen med spisser som oppfattes som yngre (Ahrensburg – Fosna – Hensbacka) innenfor samme kontekster. Dette har ikke gitt grunn til å tolke lokalitetene som blendede. Dette er for så vidt ikke noe nytt, men heller bakgrunnen for teorien om Fosnakulturens arkaiske opphav. Poenget her er snarere å få fram at store tangespisser med dobbelsidig sidekantretusj i flekkens proksimalende er et trekk som opptrer under det meste av senpaleolitikum og i tidligmesolitikum fram til tangespissene forsvinner omkring 9500 BP. I det norske materialet synes den dessuten å opptre også etter dette tidspunktet

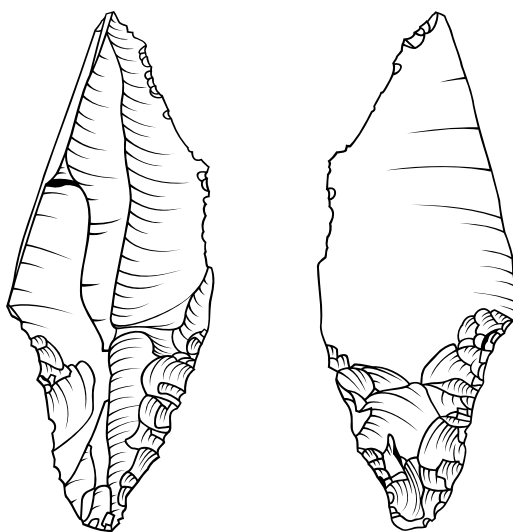


Fig. 3.1. Eksempel på stor tangespiss som ikke er av ”Bromme”- eller ”Lyngbytype”. De plasserer seg innenfor Ahrensburgfasen og første halvdel av preboreal, og skiller seg fra Brommespissene hovedsakelig ut fra flekketeknikken. Dette eksemplaret er fra Breiviksklubben, Karmøy k. (etter Kutschera & Warås 2000: Fig. 5 (7)). Tegning: Morten Kutschera.



(Kutschera & Warås 2000: 71). Det som skiller Brommespissene fra Ahrensburg-, Fosna- og Hensbackaspissene er de *ulike flekketeknikkene* som er omtalt ovenfor.

Noen eksempler på lokaliteter med store tangespisser – eller snarere *spydspisser* – er Stunner i Akershus (se Gustafson 1999: Fig. 5), Breiviksklubben (fig.3.1.) og muligens en enkelt av spissene fra Utvik (Hernæs 1978: Fig. 4, se ellers Bang-Andersen 1988: Fig. 2), begge i Rogaland. Dessuten forekommer det en spydspiss på Ingerdalen på Toftøy i Hordaland, sammen med et prosjektilmateriale der lansettmikrolittene dominerer (Bjerck 1983:39). I følge Kutscheras og Warås' gjennomgang av det fullstendige Fosnamaterialet i Bergen Museums magasin (Kutschera & Warås in prep.), synes det som om spydspissene fortsetter å være i bruk etter 9500 BP (se også Kutschera & Warås 2000: 69-71). Store tangespissformer opptrer også i Ahrensburgkontekster, for eksempel i materialet fra Teltwisch 2 (Tromnau 1975: Taf. 24). Materialet fra Stellmoor inneholder også en spydspiss (Rust 1945: Taf. 47 (9)). Ved funngjennomgangen av Stellmoor-materialet framkom det også en lansettmikrolitt av "spydspiss-dimensjon", der odden var framstilt ved mikrostikkelteknikk. Dette viser nok en gang at store former i ulike varianter av prosjektiler opptrer under hele senpaleolitikum og tidligmesolitikum.

### *Tangespisser og andre spisser*

Forskningen omkring senpaleolitikum og tidligmesolitikum presenterer en mengde ulike spisstyper, dels navngitt etter karakteristiske teknologiske eller formmessige trekk, og dels navngitt etter stedet de er funnet (fig. 3.2). I det følgende vil jeg beskrive pionertidens prosjektiler, både ut fra teknikk og formmessig utførelse. Med figurene (fig. 3.3 a-i) ønsker jeg å demonstrere at den samme variasjonen, men også likheter, finnes innenfor samme lokalitet, men også på tvers av store avstander.

Flekken er utgangspunkt for fremstilling av de ulike spissene (fig. 3.4). Ahrensburgspissen – dvs. prototypen (se ellers Fischer 1978:34; Vang Petersen 1993: 77, 78) – har odden i flekkens proksimale (slagbule-) ende. Slagbulen er fjernet ved hjelp av mikrostikkelteknikk, av og til er mikrostikkelfasetten eller spor av denne synlig. I distalenden er tangen tilvirket ved dobbel sidekantretusj på flekkens dorsalside ("ryggsiden"). På denne måten dannes 'skuldre', 'skafttunge' eller 'tange', jfr. termen *tangepil*, på engelsk *shouldered point*, *tanged point*, eller tysk *Stielspitz*. Den

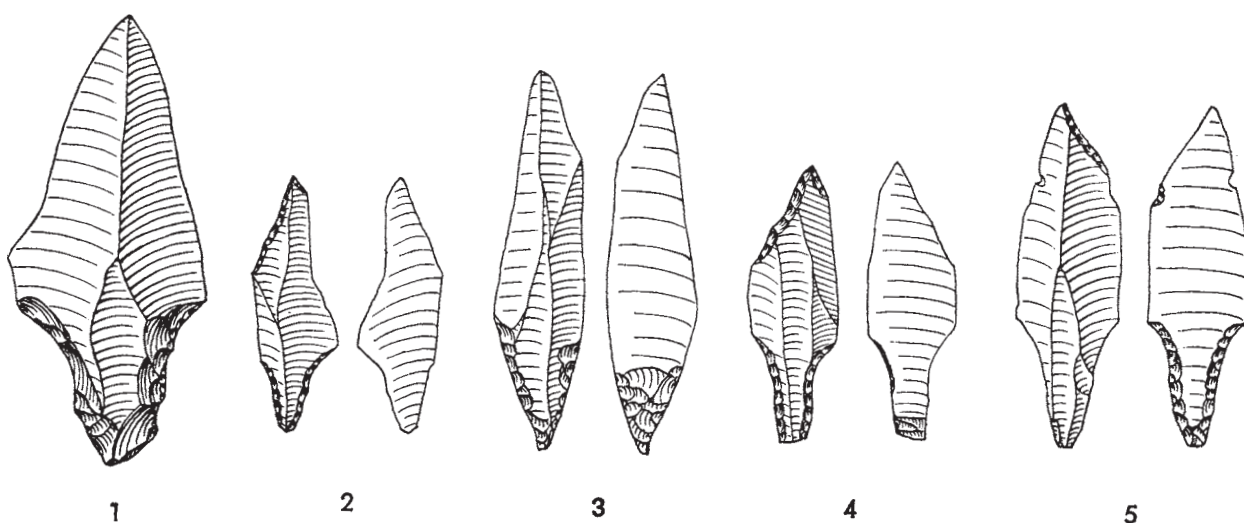


Fig. 3.2. Wolfgang Tautes klassifisering av ulike tangespiss-typer: 1) Lyngby, 2) Ahrensburg, 3) Swidry, 4) Chwalibogowice og 5) Hintersee (etter Taute 1968: Abb 1, se også Vang Petersen 1993: 77).

”typiske” Ahrensburgspissen, slik den her er beskrevet utgjør cirka 60 prosent av spissmaterialet fra Galta 3, Rennesøy k. i Rogaland (Høgestøl 1995:50). Typen representerer således bare en av flere framstillingsmetoder for tildanning av tangepil. Spisser med odden *distalt* på flekken er vel så vanlig på Ahrensburgboplassene. På lokaliteten Sølbjerg 1 på Sjælland har bare 2 av 14 tangespisser odden proksimalt på flekken, mens de resterende 12 har odden distalt. Denne framstillingsmetoden er også representert på store deler av spissmaterialet fra Breiviksklubben (Kutschera & Warås: 2000: 69). Spisser med distal odd vil nødvendigvis få tangen der flekken er tykkest, dvs. i proksimalenden. I slike tilfeller vil tangen ofte være tildannet ved hjelp av såkalt dobbel mikrostikkelteknikk (fig. 3.5).

Til nå har jeg omtalt tangespisser med retusj utelukkende på flekkens dorsalside.

Fig. 3.3. Prosjektiler fra et utvalg lokaliteter med datering til Ahrensburgtid.

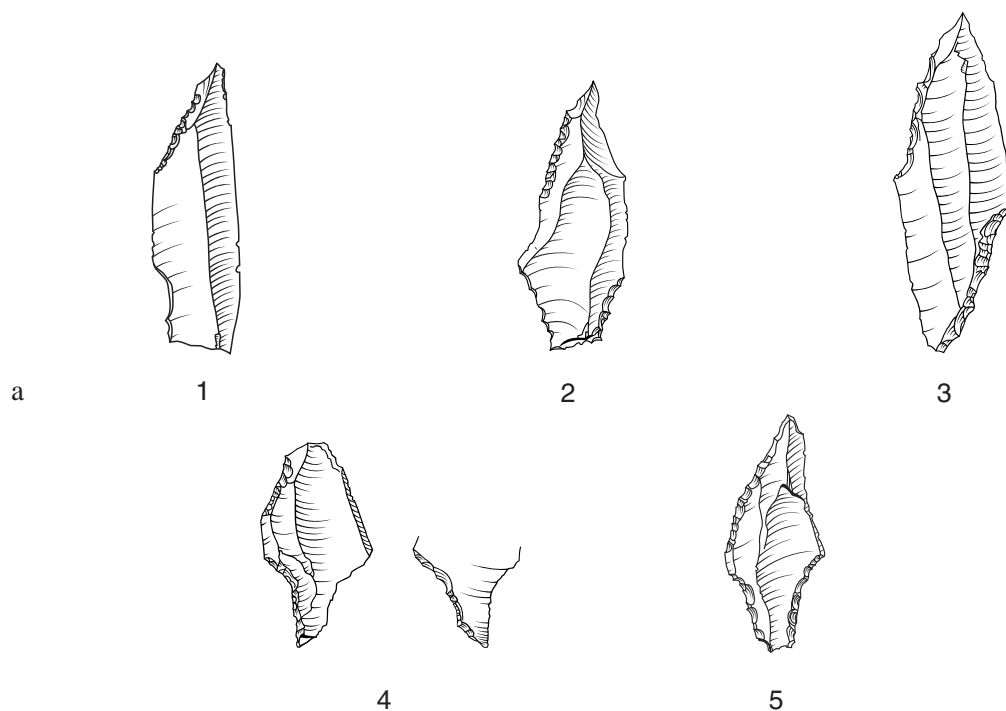


Fig. 3.3.a. Breiviksklubben, Karmøy k. Rogaland (etter Kutschera & Warås 2000: Fig. 5 (1-5)). Tegning: Morten Kutschera.

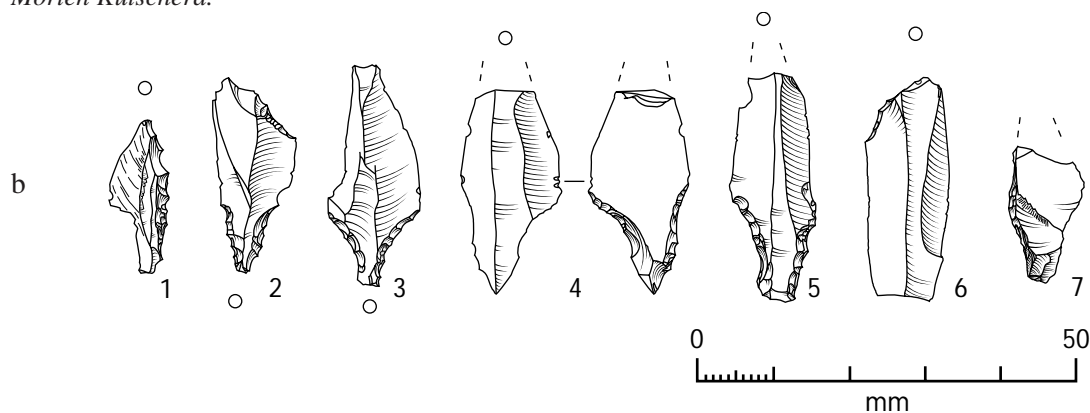


Fig. 3.3.b. Moldvika, Tysvær k. Rogaland (etter Fuglestvedt upublisert a). Tegning: Morten Kutschera / Arkikon.

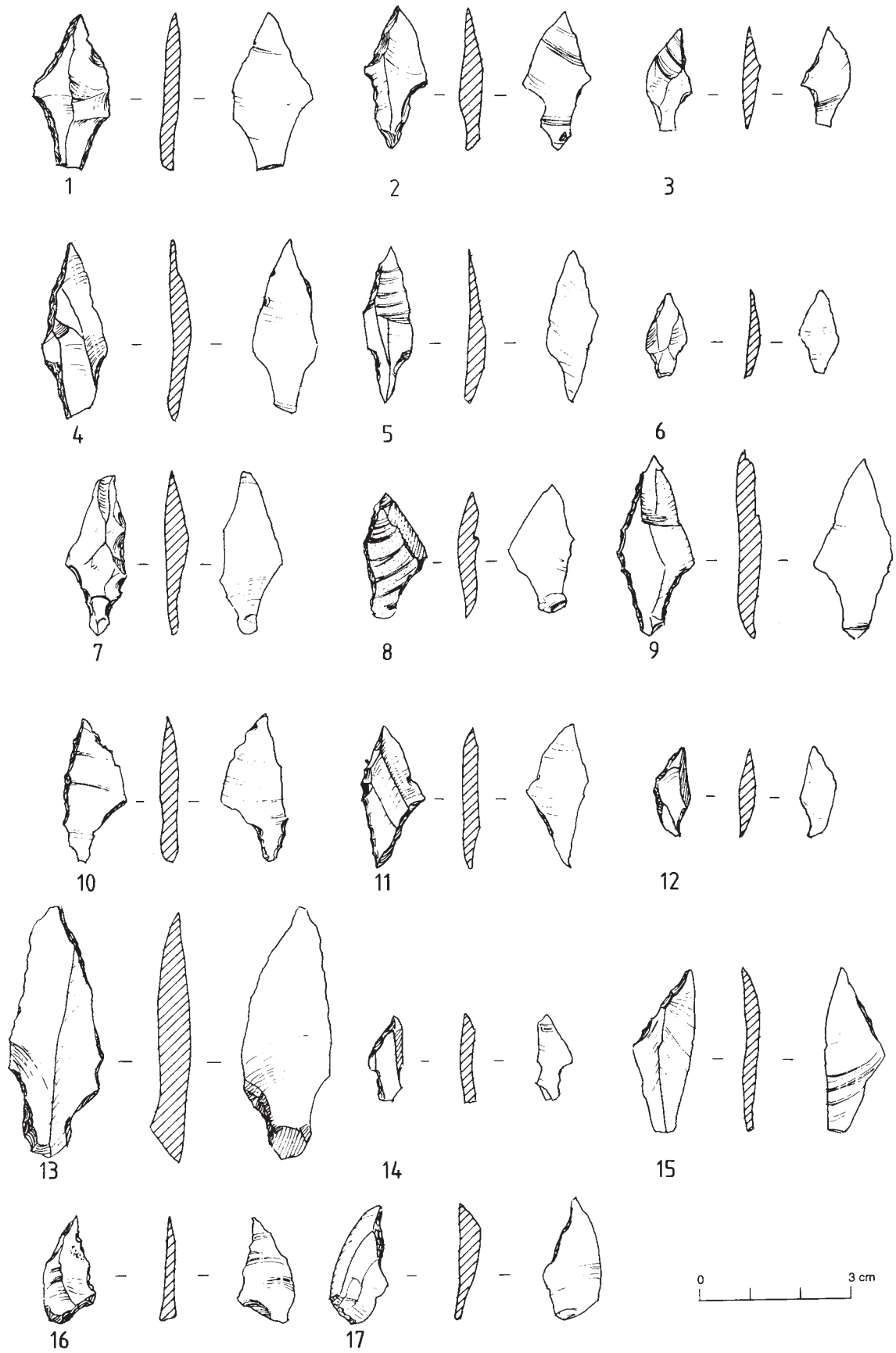


Fig. 3.3.c Galta 3, Rennesøy k. Rogaland (etter Høgestøl 1995: Fig. 34). Tegning: Astrid Hølland Berg.

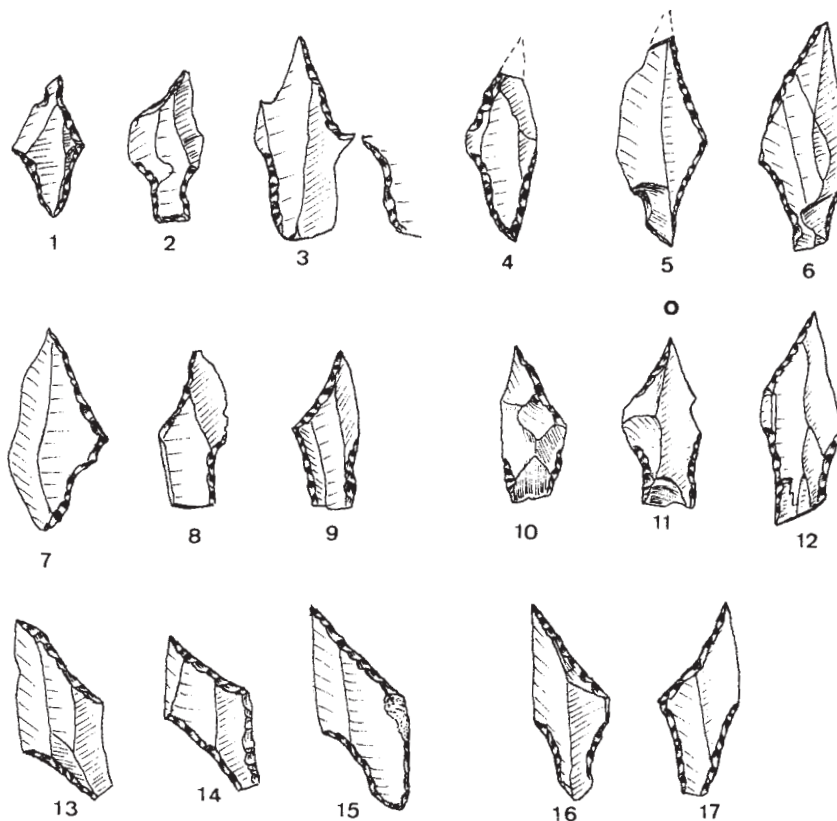


Fig. 3.3.d.  
Remouchamps, Liège,  
Belgia (etter Dewez  
1974: Fig.20).

Spisser med retusj på tangens bakside (ventralside) er en vanlig forekommende type. Slike spisser går under navnet *Hintersee-spisser*, etter et funnsted ved Mecklenburg. Hintersee-spissene er knyttet til Ahrensburgkontekster, men har blitt ansett for å ha et tyngdepunkt i dette området. I det vestlige Tyskland og i Danmark skal de eksempelvis bare være funnet i et mindre antall (Vang Petersen 1993, 77, 78). Nå viser det seg at typen også forekommer i det sørvest- og vest-norske materialet. På de tidligmesolittiske lokalitetene *Skiftesvik* i Bømlo k., Hordaland og *Moldvika* i Tysvær k., Rogaland forekommer tangespisser med Hintersee-retusj. En annen pilespisstype som i kontinental sammenheng blir regnet som en "østlig type" er *Swidry-spissen* (Vang Petersen 1993: 77, 78). Denne er kjennetegnet ved flatehugget retusj på flekkens ventralside. Denne framstillingsmetoden forekommer også i det vest-norske materialet, blant annet i spydspissen fra Breiviksklubben (fig. 3.2.).

Vanlig er også en tangespissvariant der tangen har en sidekantretusj ventralt og den andre dorsalt, gjerne på motstående sider ("propellretusj"). *Eneggede spisser* kalles de tangespissene som har sammenhengende sidekantretusj (fra tange til odd) på den ene side av flekken, et trekk som tradisjonelt har vært ansett som typisk for Fosna (Indrelid 1978:148–151). Videre er det registrert en tangespissform av skjevegget type, på svensk kalt *snedspetsar*. Typen er funnet flere steder i Båhuslen (Alin 1955: Fig. 32, 34, 36), blant annet på Tosskärr (Fredsjö 1957: Fig. 22) samt på lokaliteten Slåttevikanen i Øygarden kommune, Hordaland (Nærøy 1994: Fig.76).

Spisser *uten* tange regnes som et yngre element i Ahrensburgkontekster. Hovedsakelig finnes følgende former: Lansettmikrolitter, rombiske lansettmikrolitter, såkalte zonhoven-spisser og "simple" lansettmikrolitter, i tillegg til Høgnipensspisser. *Lansettmikrolitten* har, i likhet med den typiske Ahrensburgspissen, odden proksimalt på flekken, og slagbullen er fjernet ved mikro-

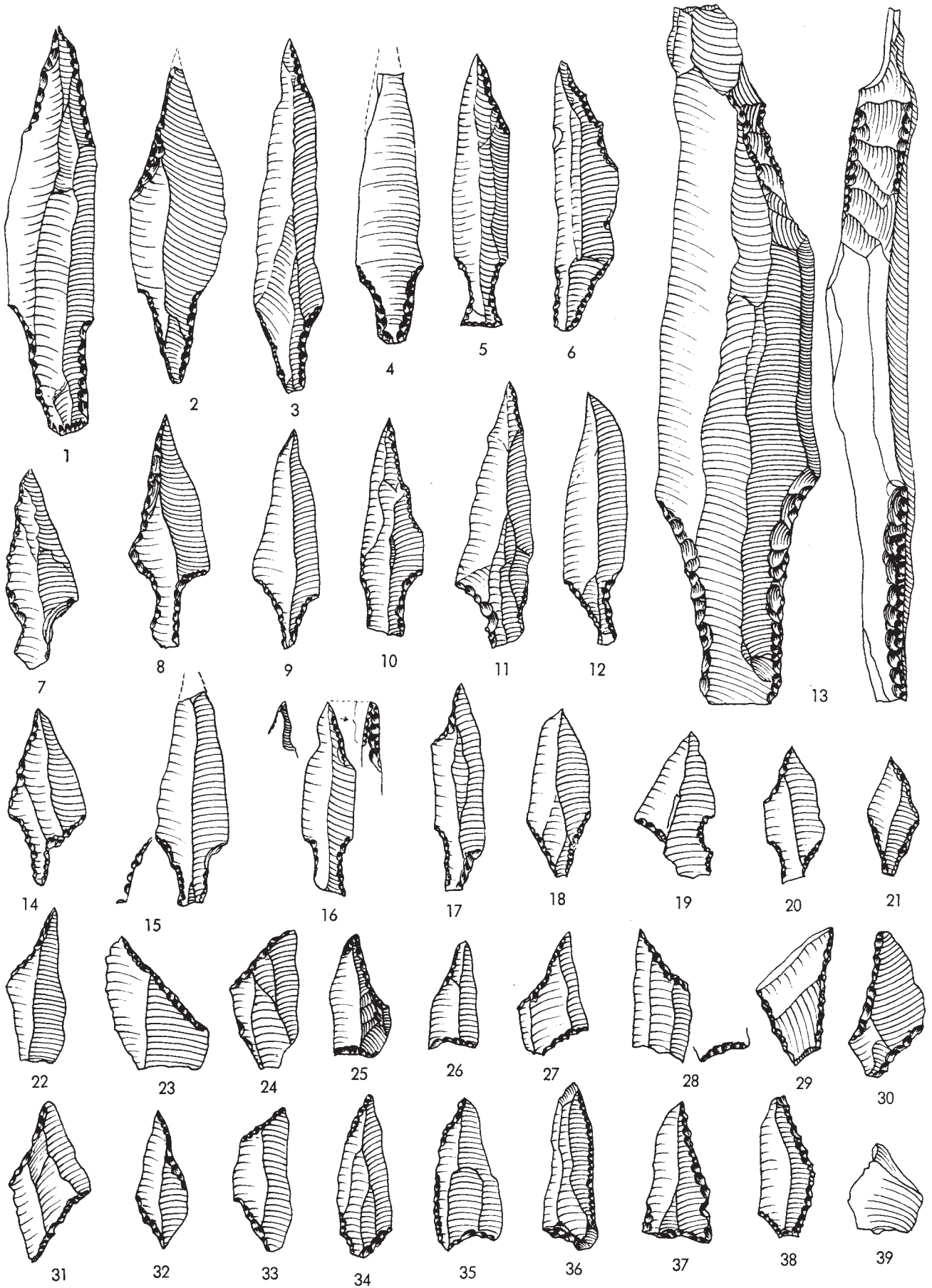


Fig. 3.3.e. Stellmoor, Kr. Stormarn, Niedersachsen (etterTaute 1968: Taf. 83).



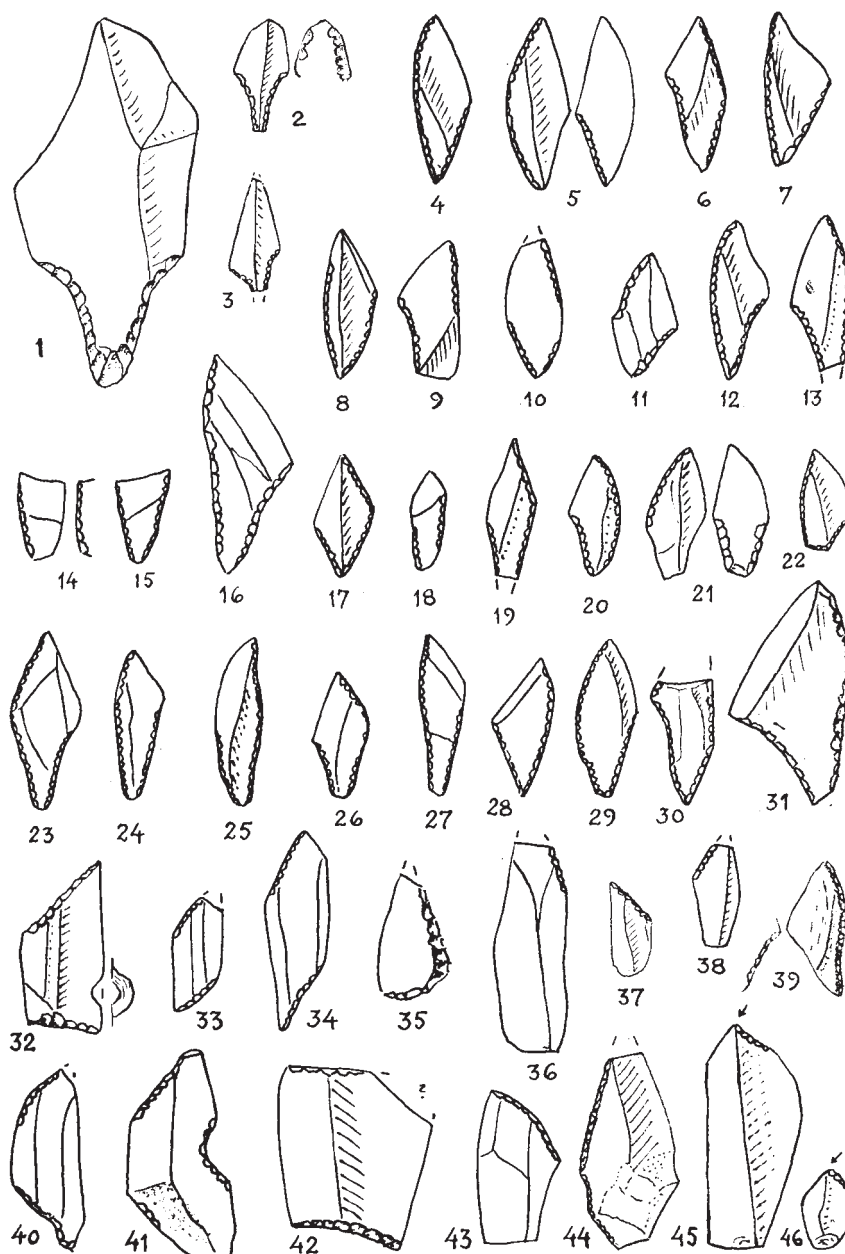


Fig. 3.3.f. Tosskärr A, Tjörn, Båhuslen (etter Fredsjö 1953: Fig. 22).

stikkelteknikk og skrå retusj, den kan således betraktes som en tangespiss uten tange. *Rombiske lansettmikrolitter* er på tilsvarende vis framstilt med mikrostikkelteknikk og har skrå retusj både proksimalt og distalt på flekken på hver sin sidekant, slik at den former en rombe. Som regel vil odden sitte i proksimalenden. Formen er tilnærmet symmetrisk – i enkelte tilfeller kan begge ender av prosjektilet vise oddkvaliteter. Derfor kan det være problematisk å avgjøre hvorvidt odden sitter distalt eller proksimalt. *Zonhoven-spissen* er en mikrolitt som ikke er fremstilt i mikrostikkelteknikk, den har skrå retusj i odden og er som oftest retusjert i basis. *Simple lansetter* er heller ikke framstilt ved mikrostikkelteknikk, odden har skrå retusj og sitter distalt på flekken. *Høgnipen-spisser*, eller småspisser, er en type mikrolitt som varierer med hensyn til om odden er proksimalt eller distalt på flekken. Disse svært små prosjektilene har som regel sammenhengende dobbel sidekantretusj. Typen er vanlig i Vest-Sverige (se for eksempel Nordqvist 1995: Fig. 4) og finnes også på Breiviksklubben i Karmøy k., Rogaland (Kutschera & Warås 2000:69).

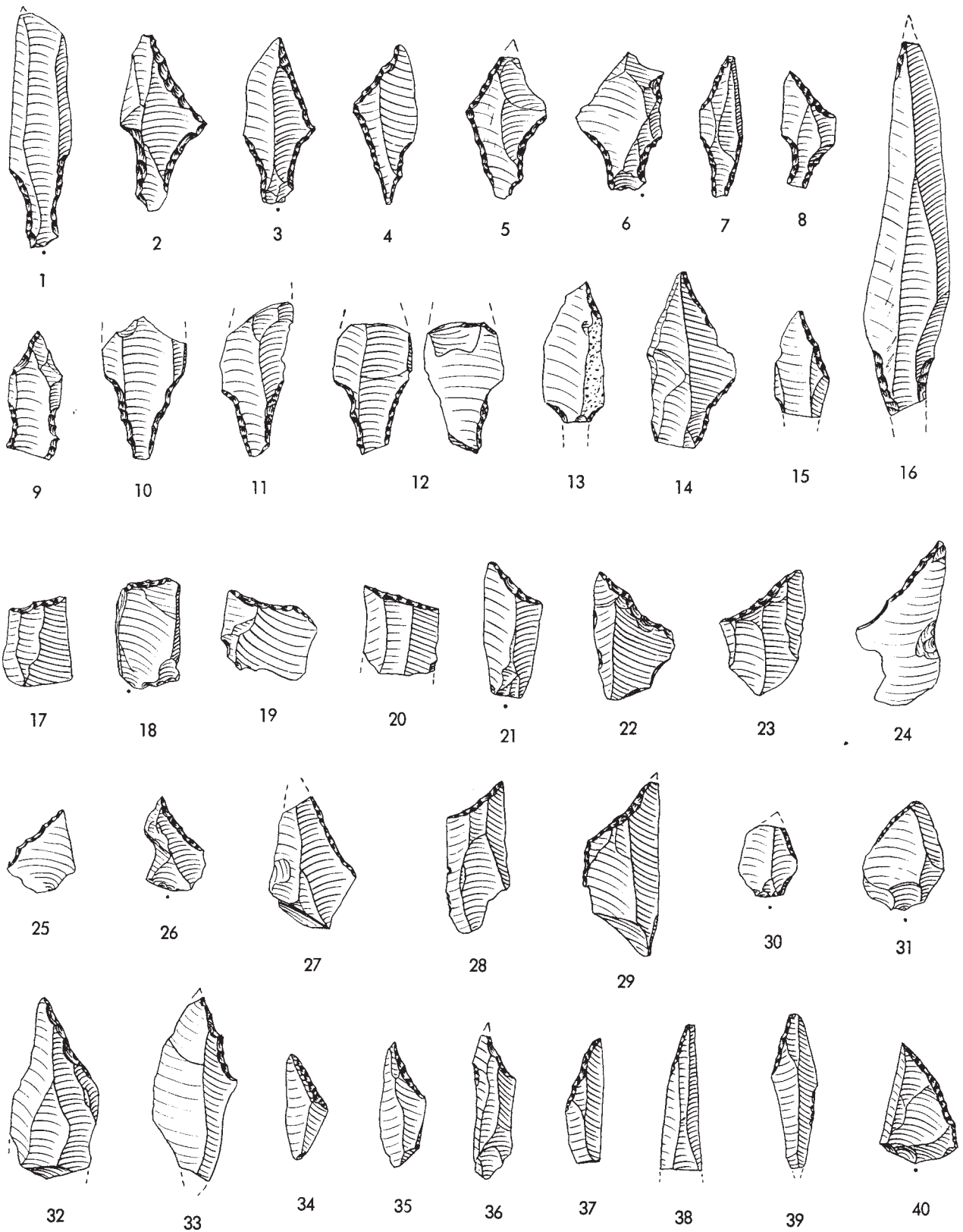


Fig. 3.3.g. Callenhardt (Hohlen Stein), Kr. Lippstadt, Nordrhein-Westfalen (etter Taute 1968: Taf. 55, se også Andree 1935).

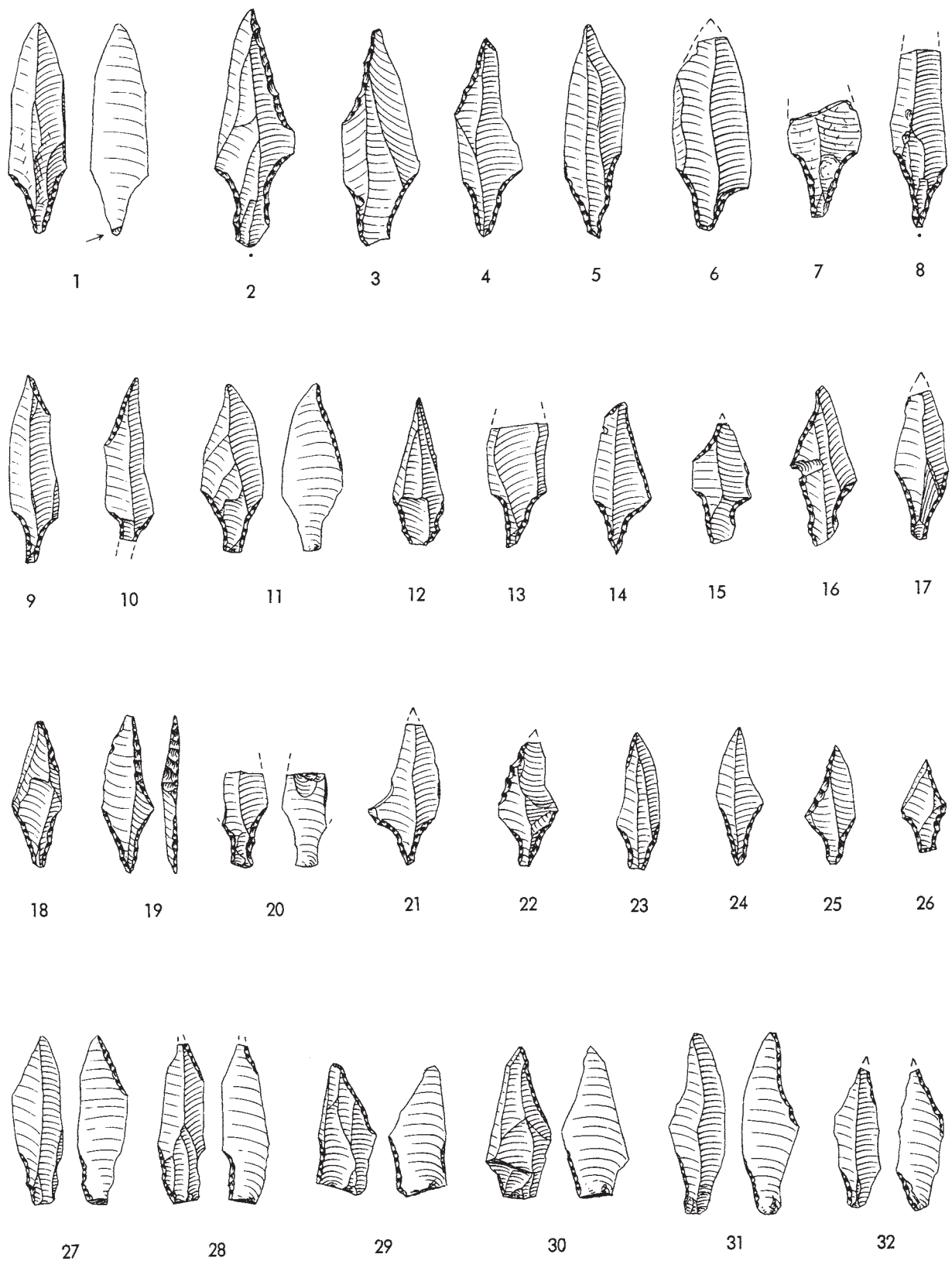
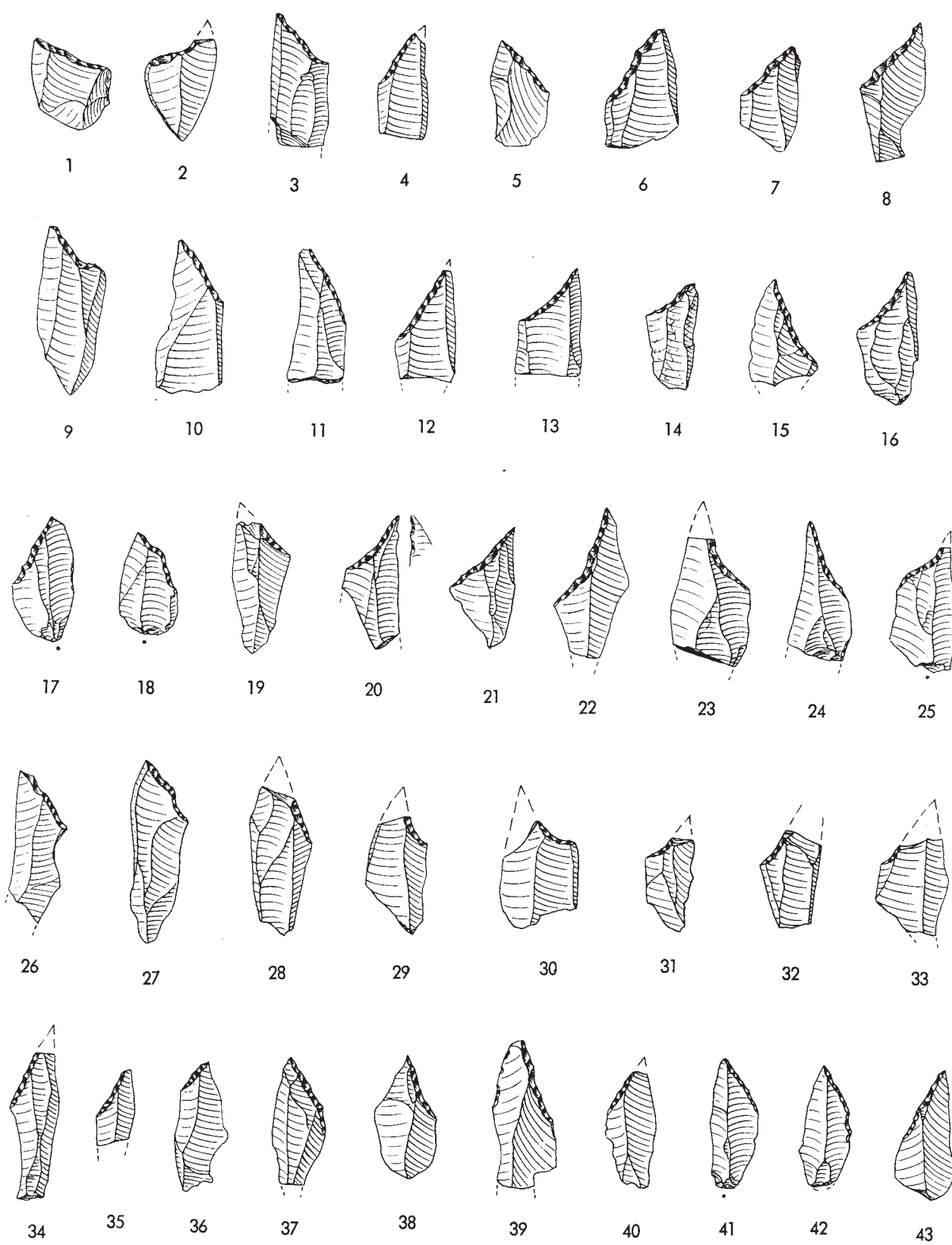
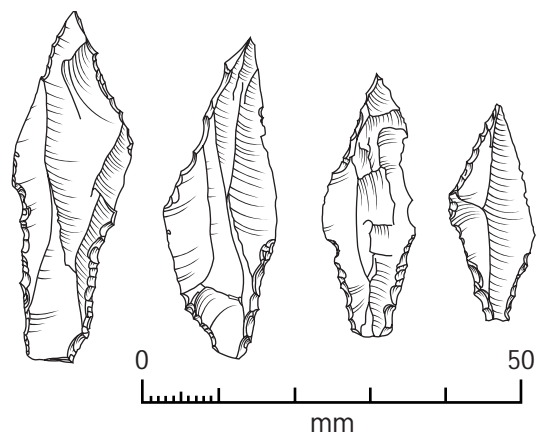


Fig. 3.3.h. Deimern, Kr. Stormarn, Niedersachsen (etter Taute 1968: Taf. 1 & 2). (Fortsetter neste side.)



Fortsatt fra forrige side: Fig. 3.3.h. Deimern, Kr. Stormarn, Niedersachsen (etter Taute 1968: Taf. 1 & 2).

Fig. 3.3.i. Skiftesvik, Bømlo k. Hordaland. De omtalte tangepilene med Hintersee-retusj er ikke avbildet (etter Warås 2001). Tegning: Morten Kutschera / Arkikon.



I 1968 utformet arkeologen Wolfgang Taute et forslag til rekonstruksjon av geografiske grupper ut fra klassifikasjon av spisser, tangespisser fortrinnsvis. Han definerte to kulturkretser (Kreises), Ahrensburg- og Swidry. Innenfor de to konstruerte han igjen mindre grupper, navngitt etter ulike lokaliteter – *Eggstedt-Stellmoor*, *Tegel-Ketzendorf*, *Geldrop-Callenhardt*, *Witow C-Stankowicze* og *Stallberg-Münchehofe* – der de tre første klassifiseres under Ahrensburgkretsen og de to siste under den samtidige Swidry-kretsen. Gruppene er igjen inndelt i en mengde kategorier og typekomplekser basert på forskjeller og likheter i det samlede redskapsinventaret fra lokalitetene (Taute 1968:160-168). Taute er likevel forsiktig med å definere denne minste enheten, dvs. typekompleksene som kulturelle enheter. Kretser og grupper synes likevel å henvise til sosialgeografiske og kronologiske grupper med plassering til midten av Yngre Dryas kronosone. Taute opererer i tillegg med fire grupper fra det han oppfatter som sen Ahrensburg, dvs. på overgangen mellom senglasial tid og Preboreal kronosone. De senere gruppene er definert som *Diddersee-Lavensum*, *Deimern 45-Remouchamps*, *Budel-Neer* samt vestsvenske *Tosskärr* (fig. 3.6, 3.7 og 3.8.)

Med bakgrunn i materialgjennomgangen vil jeg rette noen kritiske kommentarer til de omtalte enhetene. I tekstlig og billedlig framstilling har jeg ovenfor gitt eksempler på at typer som tidligere ble tillagt geografisk tilhørighet i avgrensede områder på kontinentet også er representert i Skandinavia. Likhetene finnes spredt over store avstander. *Figurene som er gjengitt viser at det ikke finnes vesentlige skiller mellom pilespissmaterialet på Galta 3 og i Ahrensburgkonteksten på Stellmoor, eller mellom Sørvest- og Vest-Norge, Skandinavia for øvrig og det nord-europeiske kontinentet.* Som vil framgå av den videre materialpresentasjonen forekommer det norske spissmaterialet sammen med øvrige redskapstyper som heller ikke skiller seg fra det som er vanlig i Ahrensburgkontekster. Forekomsten av økser i det skandinaviske materialet krever imidlertid en spesiell omtale. Dette vil jeg komme tilbake til.

Schmitt har forsøkt å inkludere svenske Hensbacka-spisser inn i Tautes grupper. Med rette påpeker han at det ikke er noen forskjeller på dette materialet og det som finnes innenfor det klassiske Ahrensburgområdet. Dette underbygges ytterligere ved hjelp av nye dateringer av de eldste Hensbackalokalitetene. Jeg er så langt fullstendig enig med Schmitt. Men jeg synes det er problematisk å følge ham videre idet han mener at en samlet vurdering av vestsvenske prosjektiler tenderer mot å plassere seg i gruppen Stallberg-Münchehofe (Schmitt 1999:330, 336). Han medgir riktignok at forsøk på inndeling i grupper er svært problematisk, og han ser da også likheter, i synkende rekkefølge, også med gruppene Geldrop-Callenhardt og Eggstedt-Stellmoor. Det skal sies at Schmitt er svært forsiktig i sine antydninger. Men jeg vil likevel påpeke at han bygger på



Fig. 3.4. Momenter av Ahrensburgtidens flekketeknikk

Fig. 3.4.a.

1) tangespiss med proksimal odd, 2) ensidig topolet kjerne og 3) flekke med avspaltingsarr som knyttes til ensidig topolet kjerne (etter Andersson & Knarrström 1999: fig.53).

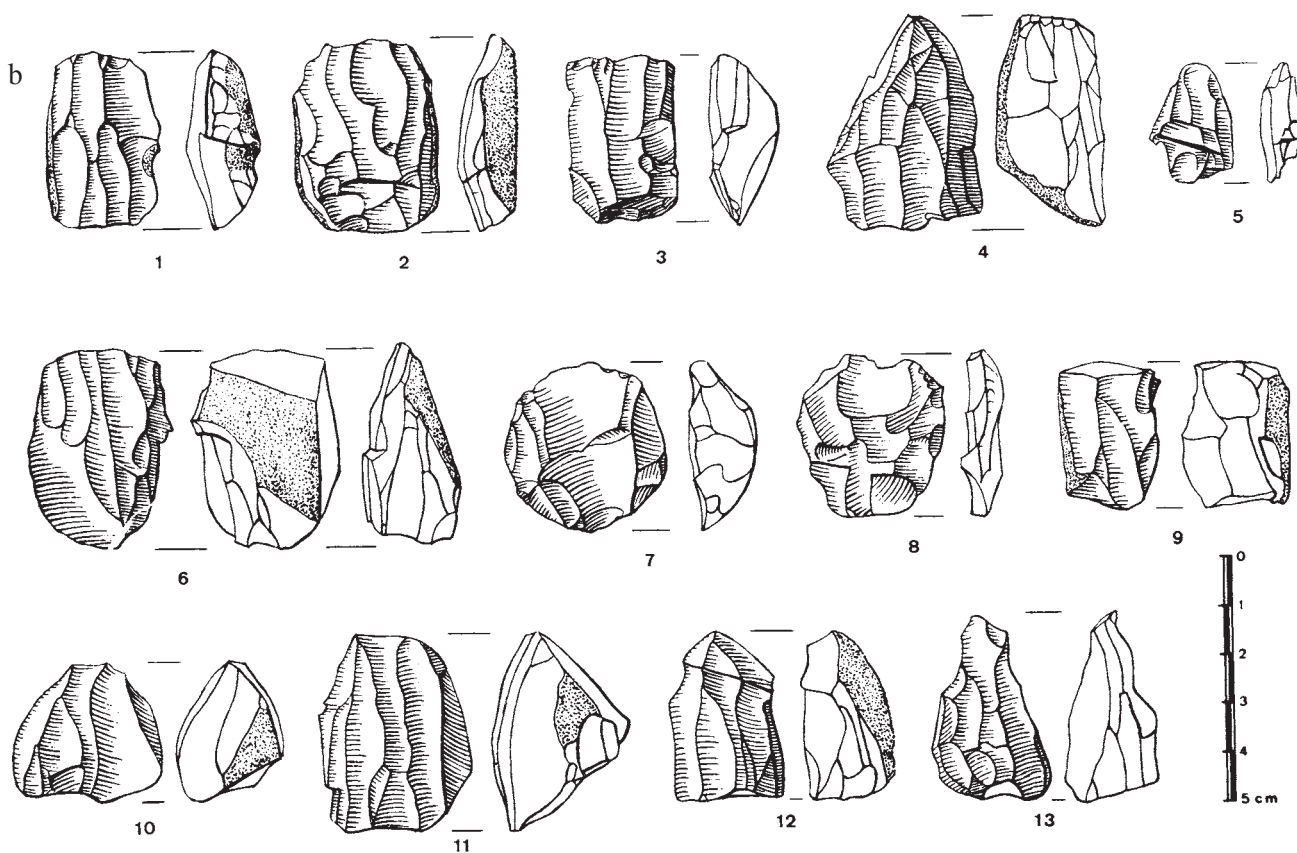
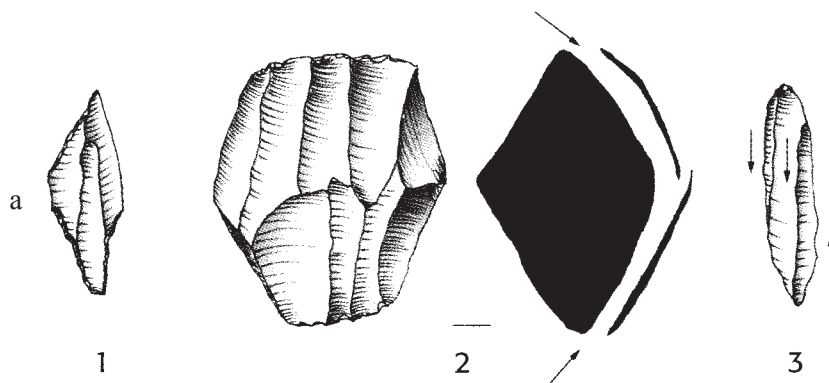


Fig. 3.4.b. Eksempler på topoledede kjerne fra hulelokaliteten Remouchamps, Liège, Belgia (etter Dewez 1974: Fig.17)

Fig. 3.4.c. Sammensetning (refitting) av kjerne, flekke og tangespiss med proksimal odd fra Galta 3 (etter Fuglestad upublisert a). Tegning: Per Hernæs.

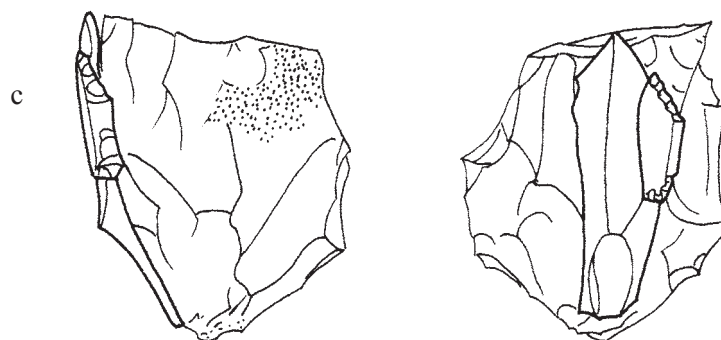
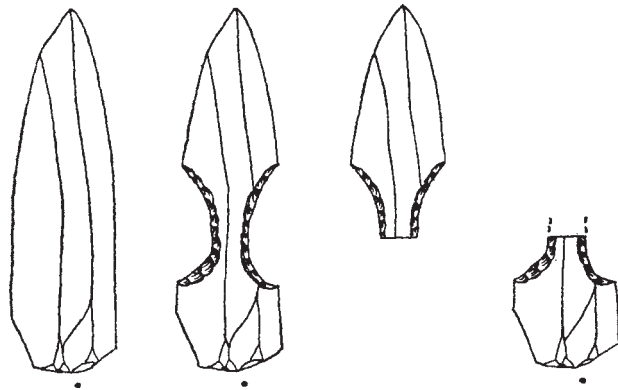


Fig. 3.5. Framstilling av tange proksimalt på flekken – ved hjelp av "kerben und brechen" (dobbel mikrostikkelteknikk) (etter Taute 1968: Abb.44).



svært få kontinental-europeiske funn (ibid: Fig. 1-6). Av vest-svenske funn som han sammenligner med bruker han til sammen 18 spisser (10 tangespisser og 8 andre spisser). Både i dette materialet og sammenligningsgrunnlaget finnes former som tilnærmet alle går igjen i Vest-Norge (sml. Scmitt: Fig. 1-6, Høgestøl 1995: Fig. 34; Kutschera & Warås 2000: Fig. 5). Jeg vil dessuten hente et eksempel fra lokaliteten Moldvika 1 i Tysvær kommune (Gjerland 1990: 17-21). Lokaliteten er på grunnlag av strandlinjekurve datert til perioden 9900 – 9700 BP (Midtbøe 2000: Fig. 14). Da lokaliteten består av to aktivitetsområder som meget sannsynlig er knyttet til samme situasjon, utgjør funnet en sluttet kronologisk enhet fra ett ubestemt i eldste fase av tidligmesolitikum (Fuglestedt upublisert b). I Moldvika-materialet finnes fem tangespisser framstilt med like mange ulike framstillingsteknikker og former som resultat (se fig. 3.3.a). Lokaliteten representerer dermed et innblikk i en situasjon der mennesker anvender ulike teknikker og framstiller ulike former *samtidig*. Jeg vil konkretisere denne situasjonen nærmere:

Antropologen Tim Ingold og arkeologen Jaques Pelegrin har hver for seg diskutert teknologibegrepet (Ingold 1990; Pelegrin 1990). Ingold mener det er feil å bruke begrepet teknologi i tale om førmoderne samfunn, og innfører i stedet begrepet *teknikk*. Teknologi handler om moderne tiders maskiner av ymse slag, og der mennesket er unndratt selve produksjonsprosessen, dvs. en situasjon der teknikk ikke lenger inngår i den gjengse sosiale samhandlingen mennesker i mellom. 'Teknikk' er et bedre begrep fordi det henspiller på tekniske ferdigheter som en kroppslig (mental-motorisk), mer eller mindre taus kunnskap, men der kunnskapen er kulturelt nedarvet og sosialt ervervet. Individet har oppfatninger om hvordan redskapene skal se ut, dvs. de er bærere av en spesiell formsans, og har ferdigheter til å gjennomføre ulike framstillingsmessige strategier på grunnlag av råstoffets eller emnets muligheter og begrensninger. Pelegrin anvender på sin side begrepene *knowledge* (formsans) og *know-how* (ferdighet), men plasserer det ikke i forhold til Ingolds teknikkbegrep. I likhet med Ragnhild Sjurseike forstår jeg forholdet mellom disse begrepene slik: "Teknikk innebærer både en *mental representasjon* av produktet og *evne til utførelse*" (Sjurseike 1994:43).

I sin omtale av begrepet *chaîne opératoire* (se ellers Tab. 3.1. og 3.2.) har arkeologen Berit Valentin Eriksen (2000b) sett på ulik praksis angående oversettelse av begrepet. Termer som 'den formative proces' (formation process) (Madsen 1986:8; 1992:95) og 'teknologisk profil' (Ballin 2000:112) vil hun ikke anvende fordi hun mener begrepene uttrykker for lite fokus på teknikkens mentale aspekt (Eriksen 2000b:76). Dersom teknikkens mentale side blir satt til side, kunne vi like gjerne ha gjeninnført begrepet 'teknologi' fordi dette henviser til en maskinell og sjelløs framstillingsprosess. Eriksen velger å holde fast ved det franske begrepet *chaîne opératoire* – eller 'den operative proces' – fordi det ivaretar teknikkens knytning til en helhet bestående av historisk

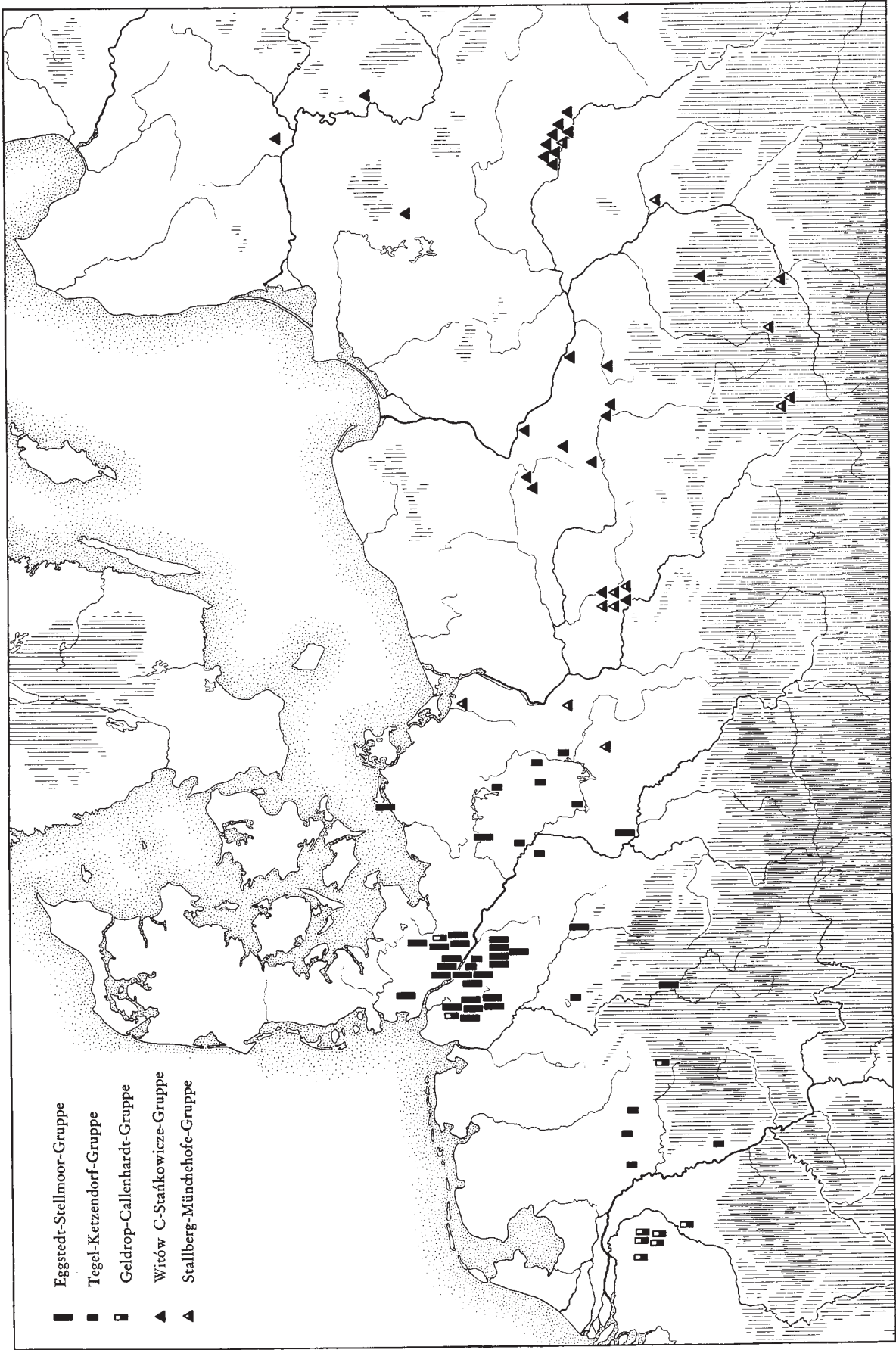


Fig. 3.6. Geografisk plassering av Tautes Ahrensburg- og Swidrygrupper (etter Taute 1968: Karte 10).

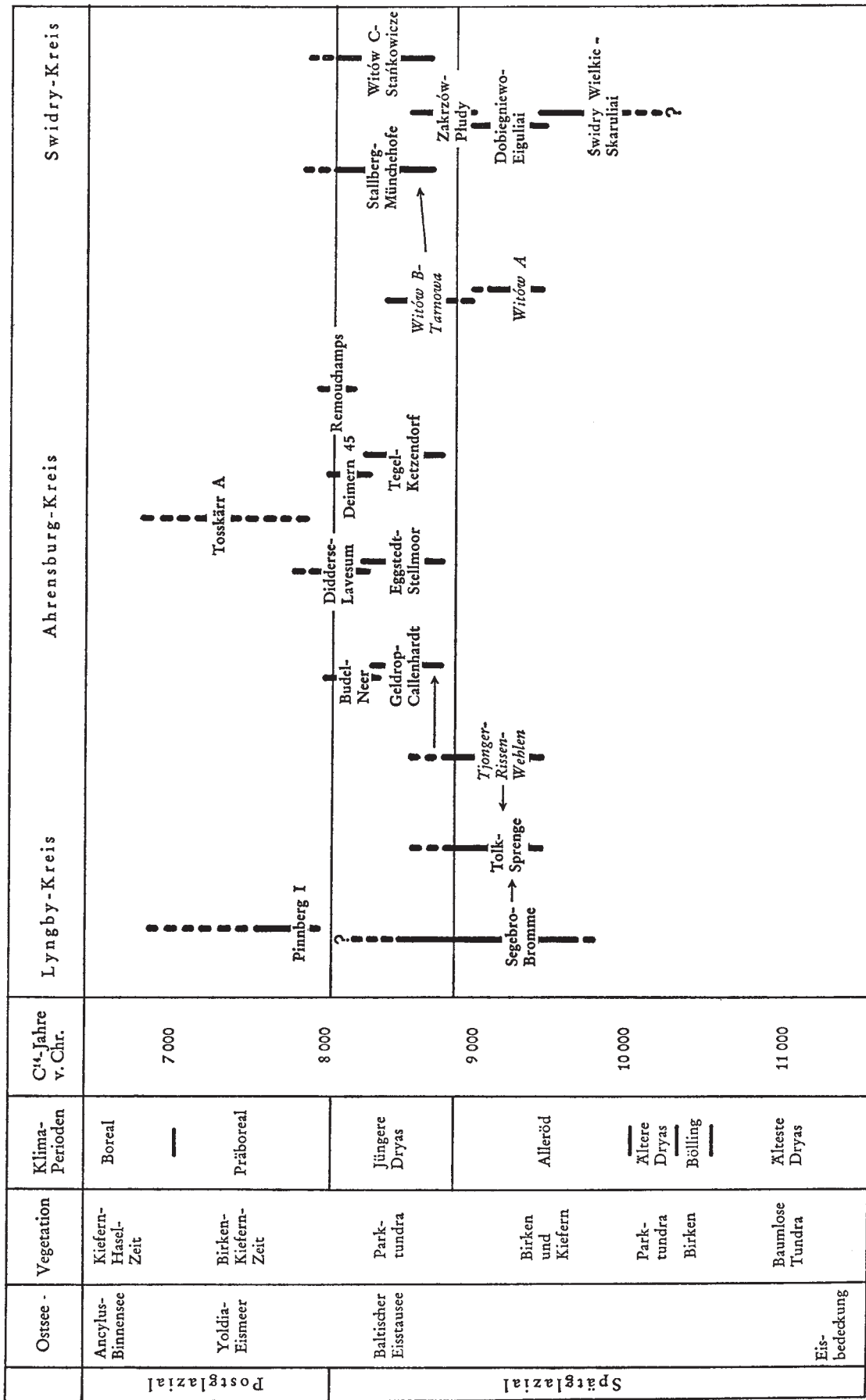


Fig. 3.7. Skjematisk framstilling av Tautes grupper knyttet til Ahrensburg- og Swidrykretsene (etter Taute 1968: Abb. 53). Merk at dateringene i skjemaet er foreldet. Eksempelvis er Stellmoor og Tosskärr A plassert med en tidsavstand som strekker seg over minst et årtusen. Senere års resultater plasserer imidlertid Stellmoor; Tosskärr A, Deimern 45 og Remouchamps i overgangen Yngre Dryas / Preboreal og tidlig Preboreal, dvs. innenfor pionertiden, slik den er definert her (10 200 / 10 000 – 9500 BP).

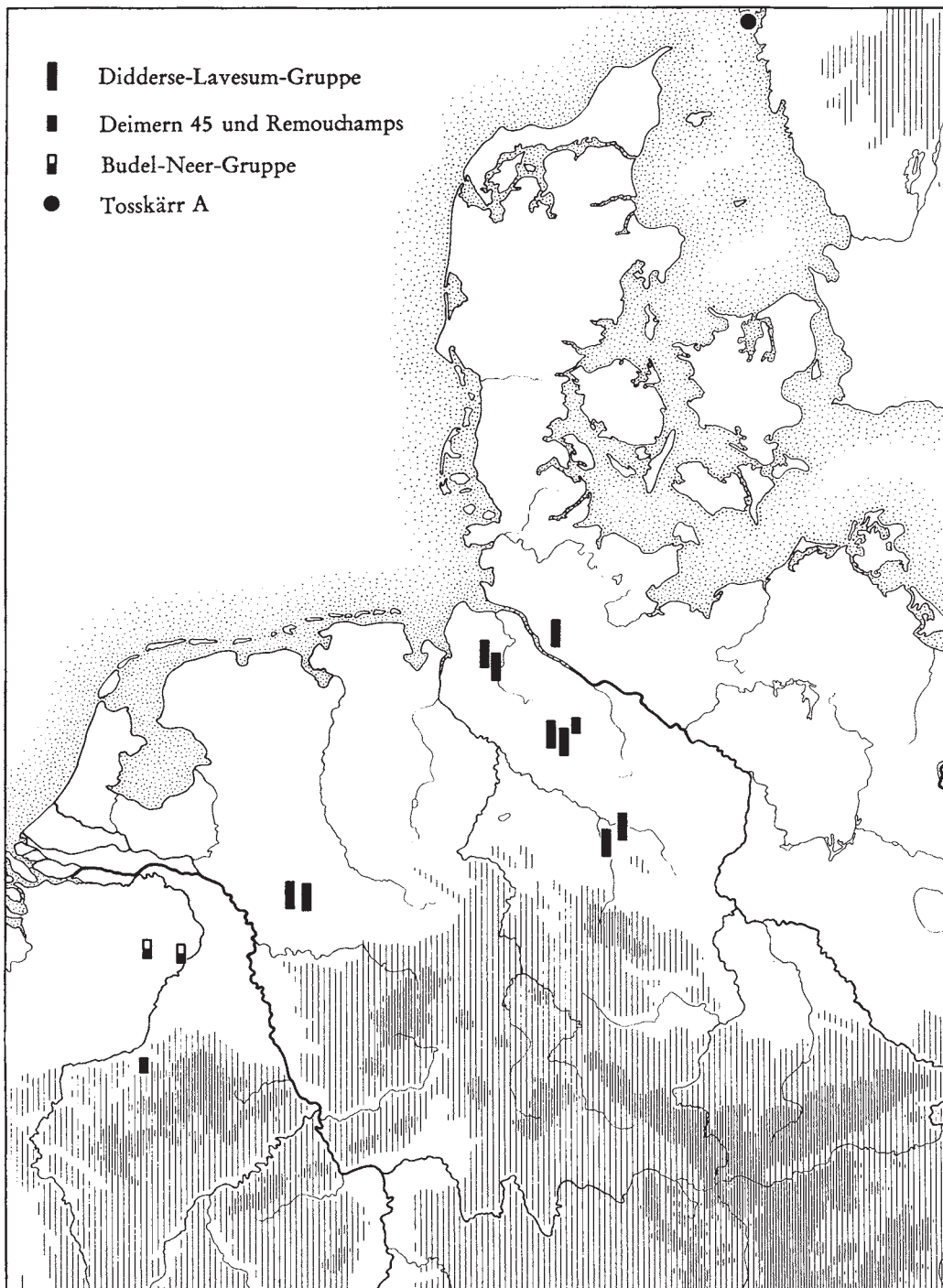


Fig. 3.8 Kart som viser utbredelsen av Tautessene Ahrensburg-grupper (etter Taute 1968: Karte 11). Som definisjon på "sen Ahrensburg" er kartet foreldet (jfr. fig. 3.7.)

nedarvet kunnskap som virkeliggjøres gjennom det sosiale individets teknikk, dvs. dets formsans ('knowledge') og ferdigheter ('know-how') innenfor 'den operative prosessen'. De tenkte eller mulige strategiene for å oppnå en bestemt form – og som et individ er bærer av – kan defineres som *schema opératoire*, mens *chaîne opératoire* refererer til den konkrete prosessen. Pelegrin (1990:117) sier:



The knapper has in mind successive goals, that is, a series of intermediary stages and geometric "cues". It is in respecting these, and with experience, that the anticipated result may be reached. These intermediary stages form a chain of intentions organised in a "conceptual *schema opératoire*". They are defined through certain geometric parameters, and they may represent the moment when a particular operation or technique changes to another.

På ett tidspunkt i perioden i tidlig Preboreal tid har en gruppe mennesker oppholdt seg på lokaliteten Moldvika. De fem spissene som ble liggende da lokaliteten ble forlatt uttrykker en samtidig anvendelse av fem ulike framstillingsmetoder og former. Gruppen har spilt på et utvidet register av ferdigheter – av *schema opératoires* – med ulike spisser som resultat. *Generelt kan ulikhetene i det senpaleolittiske og tidligmesolittiske prosjektilmaterialet forstås ut fra flinthuggerens konkrete arbeidssituasjoner.* Flinthuggeren har hatt en oppfatning om prosjektilets form og funksjon, i tillegg til scenarier for ulike framgangsmåter for å oppnå ønsket form og funksjon. Hvorvidt odden er plassert proksimalt eller distalt på flekken må forstås på bakgrunn av flinthuggerens vurdering av emnet. Enkelte flekker har en distalende som i utgangspunktet har gode oddegenskaper, og der odden kan tilvirkes med mindre bearbeiding (flekken er såkalt "self-pointed"). I slike tilfeller vil tangen sitte proksimalt og er ofte tilvirket med dobbel mikrostikkelteknikk. I andre tilfeller vil det være mer formålstjenlig å fjerne slagbullen (mikrostikkelteknikk) og tilvirke en odd i proksimalenden. Bakgrunnen for dette valget kan være at distalenden ikke egner seg som odd, eller heller at proksimalendens tykkelse har vært ansett som formålstjenlig. Det samme gjelder metoder for framstilling av tangen, eller hvorvidt prosjektilet skal ha tange i det hele tatt. Likevel må også dette leddet i framstillingen forstås i forhold til en vurdering av at spissen skulle skjeftes. Det er grunn til å anta at den dårlige tilgangen på god flint i Norge, i større grad enn på kontinentet, har tilveiebragt situasjoner der flinthuggeren i større grad møter råstoffets begrensning. Med dette mener jeg situasjoner der det ikke finnes mange gode flekker som emner til spisser. Det skal her legges til at lokalitetene Galta 3 og Moldvika 1 hadde generell mangel på flekker i materialet. Det kan dermed se ut som de aller fleste flekkene har blitt brukt videre i produksjonen. Råstoff-situasjonen i Norge har muligens i større grad enn det som er tilfellet på kontinentet, framtvunget flintteknikernes anvendelse av hele repertoaret av framstillingsformer.

Jeg vil ikke benekte at det senpaleolittiske og tidligmesolittiske materialet ikke i noen grad kan klassifiseres. Det er for eksempel grunn til å tro at den såkalte zonhoven-spissen er et ungt Ahrensburgelement som i tillegg kan synes å ha et utbredelsesmessig tyngdepunkt i Benelux-området. I siste tilfelle snakker men om "Epi-Ahrensburg" som betegnelse for funn fra første halvdel av Preboreal tid (Gob 1991:229; Høgestøl 1995:50; Warås 2001:69). Videre er det helt på det rene at det er avgjørende skiller mellom Ahrensburgspisser, Hamburg- og Brommespisser. *Innenfor* Ahrensburgtiden kan det riktignok synes som om den karakteristiske Swidry-retusjen har et klart tyngdepunkt i de østlige områdene av Nord-Europa (se Taute 1968: Taf. 129-137; Zagorska 1995: Fig.7; 1996: Fig.4). Det kan derfor være grunnlag for å skille ut Swidry-gruppen som en reell sosial gruppe. Clark oppfatter Swidry som et teknoterritorium. Som nevnt i innledningen oppfatter jeg teknoterritoriet og det sosiale territoriet som mer eller mindre sammenfallende. Med dette står vi igjen med en todeling av Ahrensburgområdet, samt Swidry som mulige sosiale territorier (sml. Clark 1975; Verhart 1990; Warås 2001:98f). Utover dette vil det være problematisk å gi prosjektiler som opptrer i tidsrommet fra og med Yngre Dryas og første halvdel av Preboreal tid kronologisk og geografisk signifikans. Tangespisskronologier basert på seriasjon av stilmessige og teknologiske former – hvorvidt spissen er laget i proksimal – eller distalenden av flekken, hvorvidt spissen er laget i ekte mikrostikkelteknikk, hvorvidt tangen er laget i dobbel mikrostikkelteknikk,

eller andre teknologiske og formmessige trekk – bør altså anvendes med stor forsiktighet (se Kutschera & Warås 2000:69). Forsøkene på klassifisering av pionertidens prosjektiler er etter min oppfatning for mye preget av synet på artefakter som en sorts ”typologiske arter”, og mindre som knyttet til den menneskelige tanke, ånd og kropp. Variasjonen i det senpaleolittiske og tidligmesolittiske materialet må etter min oppfatning forstås i forhold til en situasjonpreget teknikk, der formålet ikke har vært å rendyrke verken én spesiell tangespissform, eller kanskje enda mindre, én framstillingsmåte. Derfor finner vi variasjon i prosjektilmaterialet innenfor lokaliteter og innenfor mindre geografiske enheter. Samtidig finnes samme variasjonsbredde og samme typer spredt over store avstander. *Slik funnsituasjonen er, vil jeg ta avstand fra enhver form for gruppering i geografiske enheter utover enhetene Ahrensburg og Swidry, inkludert en mulig todeling av førstnevnte (“Epi-Ahrensburg”).*

Innenfor Ahrensburg-, Fosna- og Hensbackakontekster kan vi altså registrere en mengde ulike klassifikasjoner av spisser. Alle definisjonene til tross – *funksjonen er nokså åpenbart den samme for alle typene, nemlig storviltjakt med pil og bue*. De senpaleolittiske- og tidligmesolittiske spisstypene kan således betraktes som variasjoner over tangespissen (Kindgren 1996:198). Likevel synes det å være et faktum at tangespissen går ut av bruk omkring 9500 BP (se for eksempel Nordqvist 2000: Fig.135). Under de siste århundrene før 9500 BP øker bruken av mikrolitter (Vig-type, simple, rombiske, zonhoven), et trekk som også avspeiles på Galta 3 (Høgestøl 1995:50). Omkring 9500 BP øker bruken av mikrolitter som fremstilles i rendyrket mikrostikkelteknikk. Med dette kan vi observere en endring i formsans i forhold til produksjon av prosjektiler. Således kan ikke den samtidige bruken av mikrolitter og tangespisser (fram til 9500 BP) utelukkende forstås på basis av funksjonelle vurderinger. Oppsummerende vil jeg anvende Eriksens beskrivelse av den franske arkeologen og flintknakkeren Pelegrin (1990) som ”præsenterer chaîne opératoire analysen som et begrepsapparat der kan bringe os af den rent typologiske klassifikation og beskrivelse af flintartefakterne. I stedet ses de som elementer i et dynamisk system og som udtryk for menneskelig adfærd i teknisk, økonomisk og social henseende.” (B.V. Eriksen 2000b:79). Jeg vil legge til at det ”dynamiske systemet” det her er snakk om, også forholder seg til en nedarvet forestilling om ”de riktige formene”, selv om spissmaterialet fra perioden også gir inntrykk av stor fleksibilitet.

#### *Skive- og kjerneøkser*

Skiveøksen dannes med utgangspunkt i et stort avslag, eller skive. Øksen tildannes ved hugging av sidekantene, og flatehugging oftest bare på den ene overflaten. Flatehuggingsavslagene, men særlig sidekantavslagene gir et svært karakteristisk avfallsprodukt, såkalt vingeformede avslag. Det samme gjelder for eggoppskjerpingsavslagene (fig. 3.9.).

Tilvirkning av skiveøks kan varieres. Den tar symmetrisk form dersom tilhugging av begge sidekantene foregår fra over- eller undersiden av skiven. Tilvirkes en sidekant fra under- og den andre fra oversiden, blir øksen asymmetrisk. Videre kan man variere hvorvidt flatehugging skal skje før eller etter kanthugging. På Galta 3 var det 19 skiveøkser. Av disse var 7 symmetriske og 5 asymmetriske. 7 kunne ikke klassifiseres. 5 av disse var såpass oppskjerpet at huggemønsteret var utvasket. 2 av disse 5 hadde ikke noe av skiveflaten bevart, noe som strengt tatt er definisjonen for en skiveøks (Fuglestvedt upublisert a). Under bosetningen på Galta synes det således å ha eksistert en variasjon av ’schema opératoires’ for framstilling av skiveøkser, der formen har vært overordnet valg av huggestrategi (fig. 3.10.)

Kjerneøksen er først og fremst kjennetegnet ved flatehugging både på oversiden og under-

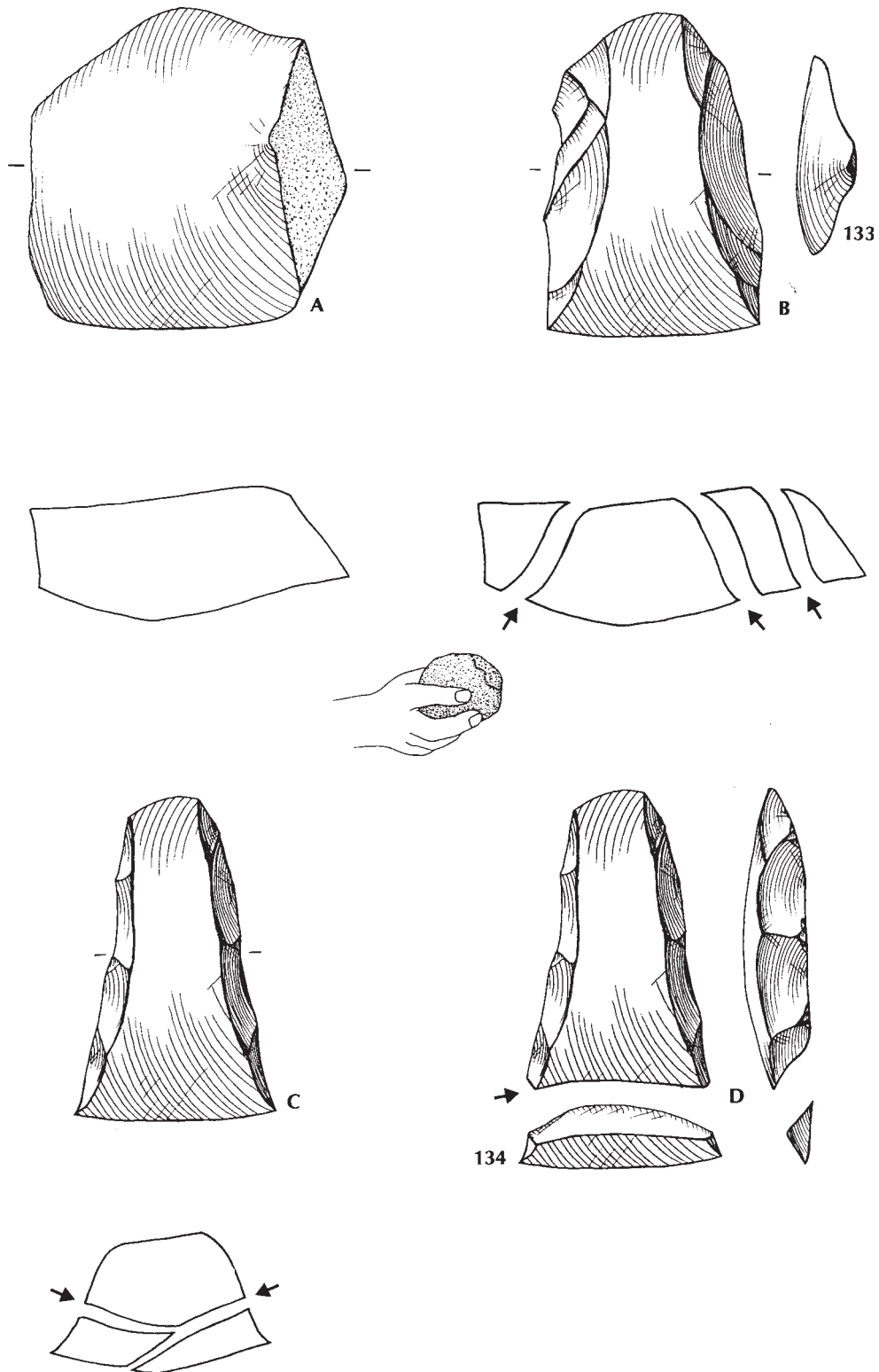


Fig. 3.9. Framstilling av symmetrisk skiveøk der sidekantene er hugget fra skivens underside, med etterfølgene flatehugging på skivens overside. Figuren viser også oppskjerpning av eggen (etter Petersen 1993: Fig. 43). Tegning: Lykke Johansen.

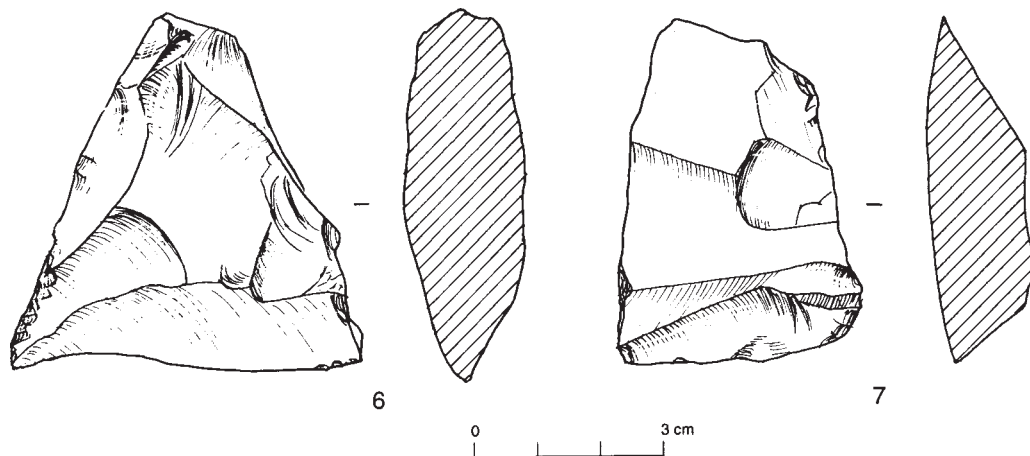


Fig. 3.10. Skiveøkser fra Galta 3, Rennesøy k. (etter Høgestøl 1995: Fig. 35 (6, 7)).  
Tegning: Astrid Hølland Berg.

siden. Dersom utgangspunktet er en flintknoll vil flatehuggingen kunne skje ut fra to sidesømmer (Vang Petersen 1993:98). I det sørvest- og vestnorske materialet er det derimot mange hybrider mellom skive- og kjerneøks. Definisjonen på en skiveøks er blant annet at noe av skiveflaten skal være bevart, likevel er noe av skiveflaten bevart på økser som likevel bærer mest preg av å være kjerneøks. Det er derfor åpenbart at en skive ofte har dannet utgangspunkt for tildanning av kjerneøkser. En skiveøks kan, slik tilfellet er i materialet fra Galta 3, være omdannet til kjerneøks som resultat av gjentatt oppskjerpning og modifisering.

En sentral gruppe innen kjerneøksekategorien er den såkalte *Lerbergsøksen*, som inntil nylig har vært kjent som et vestsvensk fenomen. Arkeologen Stephan Larsson sier at det "inte kan utelutas at det gömmer sig flere lerbergsyxor bland kärnyxorna i de antikvariska fyndmagasinen. Möjligen kan detta vara fallet även utanför lerbergsyxans aktuella geografiska utbredningsområde." (S.Larsson 1997:8). Larsson har fått rett i begge deler. Lerbergsøksen finnes flere steder på Vestlandet. Typen er funnet på Skiftesvik i kontekst med tangepiler (Warås 2001). Likeledes er den funnet i forholdsvis stort antall på Breiviksklubben. Da lokaliteten mest sannsynlig har vært besøkt flere ganger under eldre og yngre preboreal tid, er det imidlertid usikkert om den tilhører fasen med tangepiler, eller om elementet skal tilskrives tiden etter 9500 BP. Men lerbergsøksen er ikke noe nytt fenomen i vestlandsk sammenheng. I sin beskrivelse av Fosnakulturen omtaler Gutorm Gjessing "en spesiell type av kjerneøkser" og "hestehovformede kjernehøvler" (Gjessing 1945:43). Det er meget sannsynlig at han her henviser til lerbergsøksen, men at han ikke kjenner de vestsvenske funnene. For å belyse dette vil jeg sitere Kutschera og Warås (2000:71):

De fleste kjerneøkserne fra Breiviksklubben er av den såkalte Lerbergstypen, kjent fra samtidige vestsvenske funn (Alin 1955; Johansson 1990; Kindgren 1995; Larsson 1997; Norqvist 1995). Til tross for at tilsvarende økser gjentatte ganger er blitt avbildet i norsk faglitteratur (Bjerck 1983: Fig. 17; 1985: Fig. 33; Indrelid 1978: Fig. 3; Møllenus 1977: Pl. 18, Pl. 21; Nummedal 1937: Fig. 5), har verken norske eller svenske steinalderforskere satt dem i sammenheng med de svenske eksemplarene. Eggoppkjerpingsavslagene fra denne øksetypen er til forveksling lik plattformavslag fra flekkeblokker med spiss avspaltningsvinkel. Det kan derfor være vanskelig å skille dem fra hverandre (Larsson 1997:17).

Lerbergsøksen er kjennetegnet ved en overside som minner om fronten på en topolet ensidig kjerne, den er altså preget av avspaltningsarr etter flekker i to motsatte retninger. Undersiden er

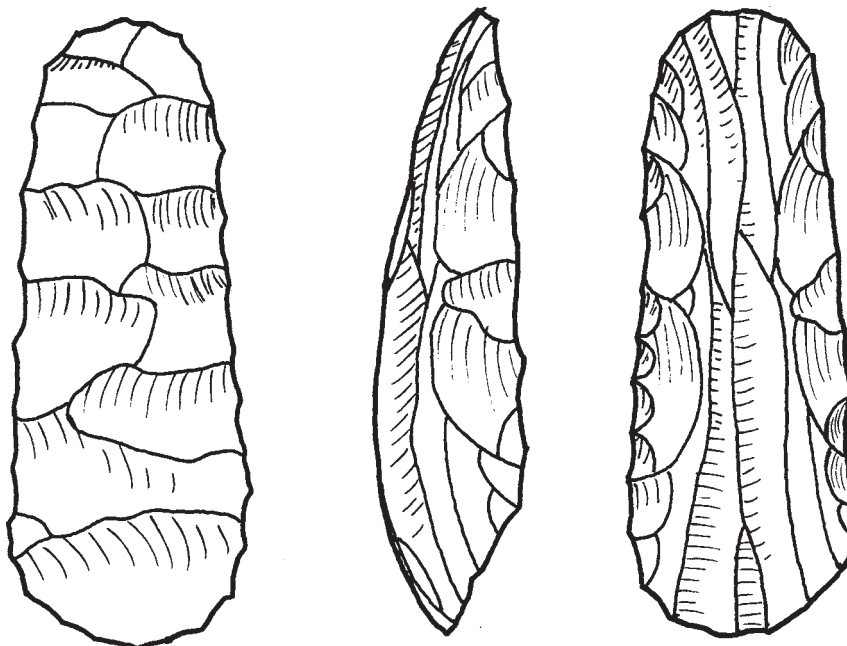


Fig. 3.11.a  
Skjematisk framstilling  
av Lerbergsøks (etter  
S. Larsson 1997: Fig. 2).

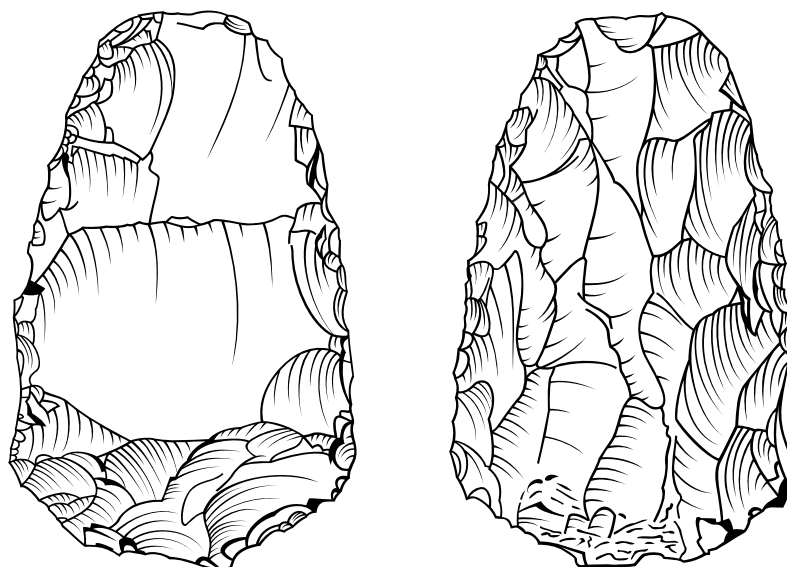


Fig. 3.11.b  
Lerbergsøks fra Brevviks-  
klubben, Bømlo kommune  
(etter Kutschera & Warås  
2000: Fig. 5 (6)). Tegning:  
Morten Kutschera.

tilvirket ved flatehugging. I sideperspektiv har eggen en meget karakteristisk svakt konkav hvelving (fig. 3.11. a og b)

Eksistensen av øksemateriale i norske og svenske ahrensburgkontekster (se også S.Larsson 1997; Kindgren 1995; Nordqvist 1995; 2000: 185-190) vil bli diskutert nedenfor (se 'Forholdet mellom Fosna og Ahrensburg').

#### *Skrapere og stikler*

Endeskraper laget med utgangspunkt i flekker, er den vanlige "formelle" skrapertypen for tidsperioden på overgangen mellom paleolitikum og mesolitikum (fig. 3.12.). I tillegg forekommer en type "uformelle" skrapere laget på ulike typer flintavfall (makroflekker, oppgitte kjerner) av en størrelse som sitter godt i hånden, og der skjefting sannsynligvis ikke har vært nødvendig (jfr. expedient technology) (fig. 3.13.). Skrapereggen har ofte en karakteristisk hvelving på undersiden



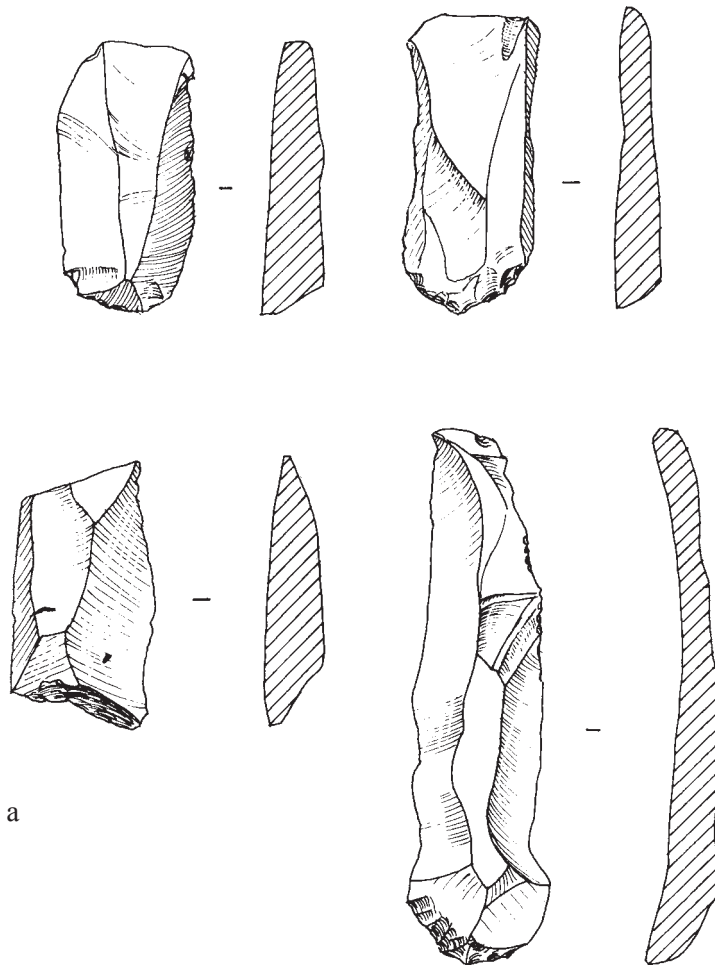


Fig. 3.12. Endeskrapere fra et utvalg lokaliteter fra Ahrensburgtid.

Fig. 3.12.a. Galta 3, Rennesøy k.. Rogaland (etter Høgestøl 1995: Fig. 35 (1-4). Tegning: Astrid Hølland Berg.

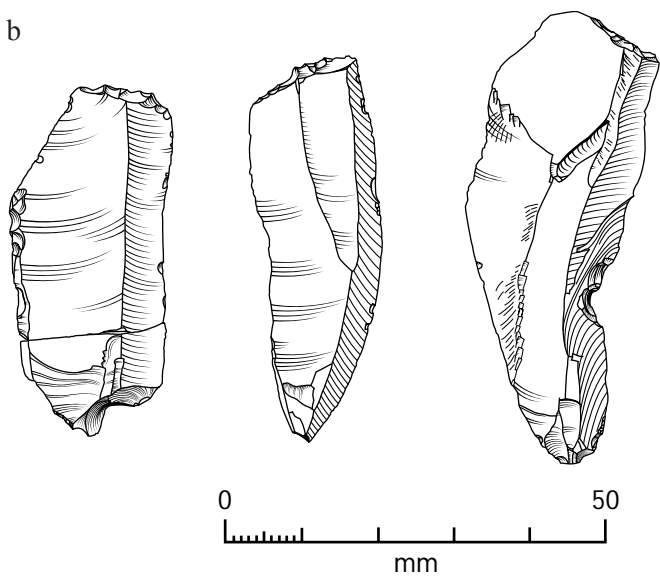


Fig. 3.12.b. Moldvika 1, Tysvær k.. Rogaland (etter Fuglestedt upublisert b). Tegning: Morten Kutschera / Arkikon.

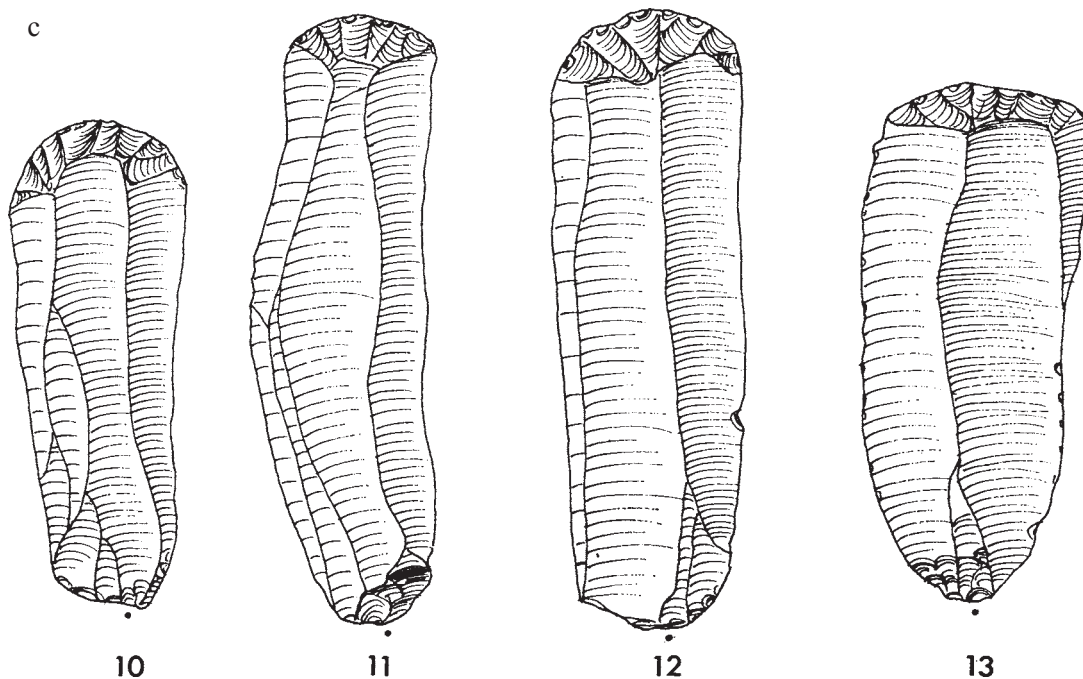


Fig. 3.12.c. Teltwisch-Mitte, Kr. Stormarn, Niedersachsen (etter Tromnau 1975: Taf. 18 (10-13)).

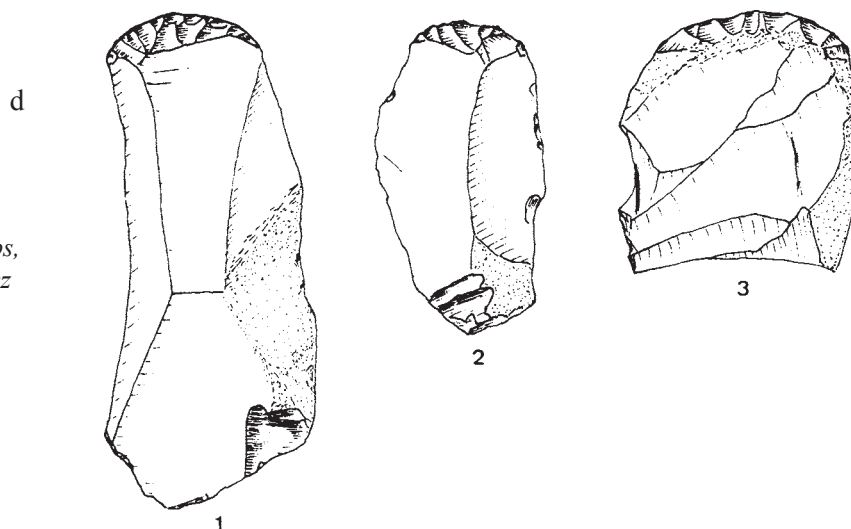
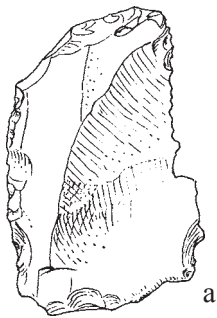


Fig. 3.12.d. Remouchamps, Liège, Belgia (etter Dewez 1974: Fig. 22 (1-3)).

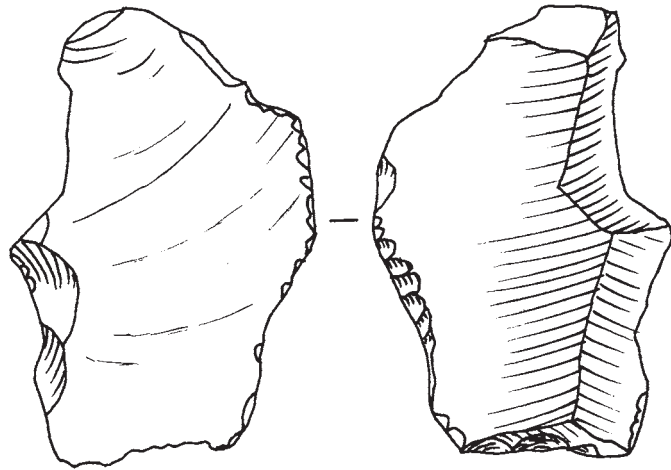
som kan sammenlignes med skjeskraperne fra bronsealderen. Eggens form kan variere, den kan være rett, konveks (for eksempel "skiveskraper") eller konkav. Retusj forekommer ikke alltid, men typisk er tydelige makroskopiske bruksskader. Slike skrapere er svært vanlig, for eksempel finnes den i stort antall på Sørvest- og Vestlandet. De er videre funnet i Stunnermaterialet, i vest-svensk materiale og er dessuten tallrike i materialet fra Stellmoor.

Stikler er meget vanlig på de fleste lokalitetene fra den aktuelle perioden. I Rogalandsmaterialet finnes det to avlagsstikler fra Moldvika 1. Fra Galta 3 finnes ingen stikler, men derimot 17 mer eller mindre sikre stikkelavslag, dvs. restprodukter etter tildanning eller reparasjon av stikkeleggen (Høgestøl 1995: Tab. 5) I materialet fra Breiviksklubben finnes 27 stikler og 25 stikkelavslag (Kutschera & Warås 2000: Tabell 1).

Fig. 3.13. Andre skraperegger fra et utvalg lokaliteter fra Ahrensburgtid



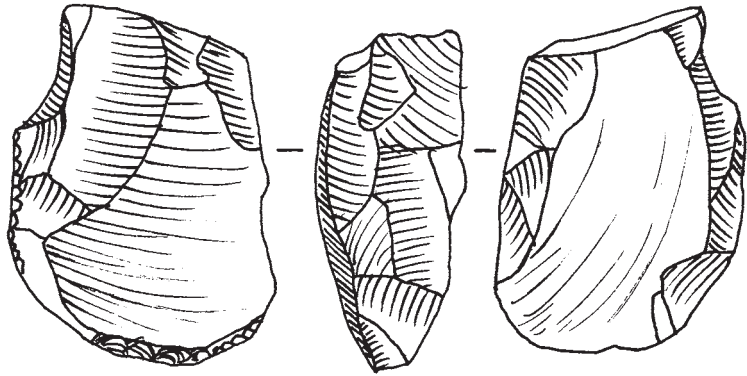
a



b

Fig. 3.13.a. Hensbacka, Foss sn., Båhuslen (etter Alin 1955:85 (3).

Fig. 3.13.b. Stunner, Ski k. Akershus (etter Fuglestedt 1999a: Fig. 4).



c

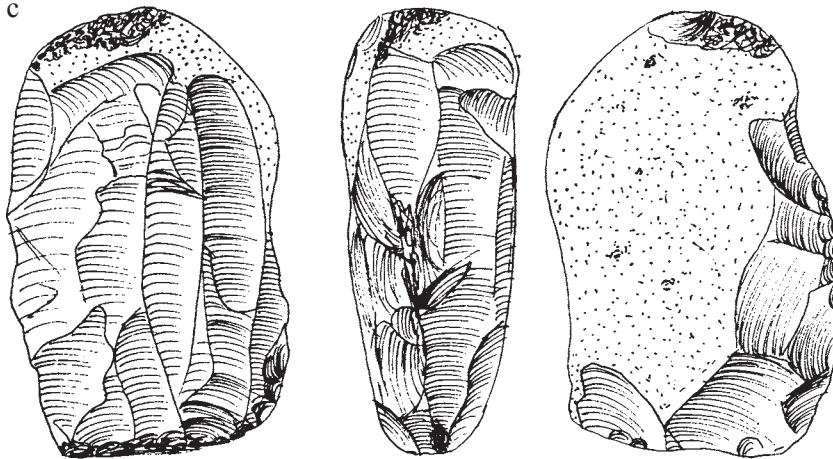
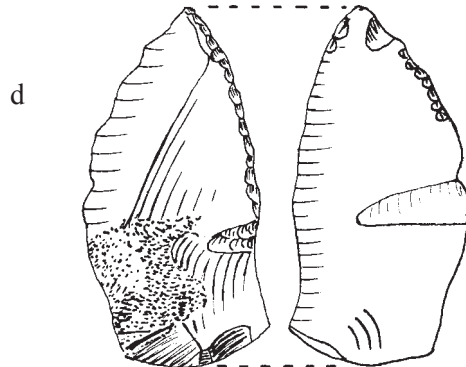


Fig. 3.13.c. Teltwisch-Mitte, Kr. Stormarn, Niedersachsen (etter Tromnau 1975: Taf. 22 (25).



d

Fig. 3.13.d. Remouchamps, Liège, Belgia (etter Dewez 1974: Fig. 19 (17).

## Oppsummering

Jeg har med dette gitt en generell presentasjon av teknikk og redskapsinventar for kontekster knyttet til Ahrensburgkulturen. Med utgangspunkt i lokaliteter i Sørvest-Norge har et sammenlignende perspektiv, på lokalt, regionalt, skandinavisk og nord-europeisk nivå vært av interesse. Konklusjonen er at det sørvest- og vest-norske materiale ikke skiller seg fra det vest-svenske, og sammen skiller ikke dette seg fra funnbildet i Ahrensburgkontekster på det nord-europeiske kontinentet. Annetsteds har jeg argumentert for at den eldste delen av Fosnakulturen, dvs. funn eldre enn 9500 BP bør innlemmes i Ahrensburgkulturen (se ellers Cullberg 1996:188; Fischer 1996:165; Fuglestvedt 1999a: 195-197; Høgestøl et al. 1995: 44; Kindgren 1995: 178; 1996: 202; L.Larsson 1996:153; Schmitt 1995: 168). Dette innebærer at sistnevnte begrep må utvides. Jeg vil i det følgende oppsummere min begrunnelse for dette.

## Forholdet mellom Fosna og Ahrensburg: Faghistorie og oppdatering

I Møre fylke og i de tilstøtende kyststrøk av Sør- og Nord-Trøndelag er der to utprægede bopladsnivaaer, et høiereliggende med en ren flintkultur og et lavere med en blandet kultur av flint og grønsten. I begge nivåer har bopladsene en saadan beliggenhet at de maa ha ligget nær stranden, ja, kanskje like nede i fjæren, den gang de var bebodd. Beggesteds er sporene efter stenaldersfolket overordentlig talrike; ser man nøiere efter, finder man dem alle steder hvor terrænget indbød et omflakkende veidefolk til at slaa sig ned for kortere eller længere tid... Vestkysten maa saaledes allerede i disse fjerne tider ha hat en forholdsvis talrik befolkning (Nummedal 1923:7).

Sitatet er lektor Anders Nummedals egen beskrivelse av funnene han gjorde i 1909. Samme år gav arkeologen Karl Rygh boplassene på det høyeste nivået navnet flintplasser (ibid.), derav betegnelsen *flintplasstradisjon*, som ble Nummedals foretrukne term. I sin bok *Primitive tider* fra 1922 anvendte Shetelig også flintplassbegrepet, som dessuten er en god beskrivelse av de store flintmengdene som karakteriserer de eldste boplassene. Gutorm Gjessing anvendte i *Norges steinalder* fra 1945 konsekvent begrepet "Fosnakultur", som etter hvert ble det gjengse begrepet for funn og lokaliteter "eldre enn 9000 BP". Et unntak er Mikkelsens (1975:23) og senere Lindbloms (1984:47) anvendelse av betegnelsen *Fase I* for eldste tidsperiode i Østfolds mesolitikum. Jeg vil nedenfor begrunne hvorfor jeg mener at Fosnakulturen er en term som bør oppgis. Jeg vil her gå inn for at perioden med funn "eldre enn 9000 BP" deles opp i en eldre og en yngre fase. Det som skiller de to fasene er først og fremst at bruken av tangespisser ser ut til å forsvinne omkring 9500 BP. Samtidig skjer en sterk økning og standardisering av mikrostikkelteknikken. Norsk materiale som er datert til eldre enn cirka 9500 BP skiller seg ikke fra Ahrensburggruppens. Nedenfor vil jeg argumentere for bruken av Ahrensburgkategorien i omtalen av funn som er eldre enn midten av Preboreal kronosone (9500 BP). Jeg vil ikke her gå inn på noen diskusjon om Komsakulturens opphav. Imidlertid mener jeg at de eldste Komsafunnene hører inn under samme kategori. Når jeg foreslår en knytning til Ahrensburgkultur er dette grunnlagt på uavhengige vurderinger av selve materialet fra ulike deler av Skandinavia og Nord-Tyskland (se over). Ikke desto mindre har flere svenske forskere foreslått å definere de eldste Hensbackafunnene til Ahrensburgkulturen (se referanser under 'oppsummering').

Nummedal registrerte de første Fosnaboplassene på Møre, men gjorde også funn i Ski kommune i Akershus (Nummedal 1929). Med henvisning til enkelte funn i Østfold, skrev Gutorm Gjessing i 1945 at Fosnakulturen ville vise seg å være representert også i denne landsdelen. Siden

den tid er Fosnafunn registrert og undersøkt i Østfold (Johansen 1964; Skar & Coulson 1986; 1987; 1989), i Akershus (Gustafson 1999; Fuglestvedt 1999) og på kyststrekningen fra sør på Jæren (Hå kommune) (Fuglestvedt & Kutschera 1997), i Rogaland for øvrig, både ved kysten (Bang-Andersen 1988; 1992; 1995a; 1995b; 1996; Fuglestvedt upublisert a & b; Gjerland 1990; Hernæs 1978; Høgestøl 1995; Høgestøl et al. 1995; Kutschera 1999; Kutschera & Warås 2000; Prøsch-Danielsen & Høgestøl 1995) og i fjellet (Bang-Andersen 1990; 2000, in press; Tørhaug & Åstveit 2000), Vestlandet for øvrig (Bjerck 1983; 1985; 1986b; Nærøy 1994; 1995; 2000), Trøndelag (Møllenus 1977; Johansen 1990; Pettersen 1999) og i Nordland, nærmere bestemt på Vega (Bjerck 1989; 1990) og ved Saltstraumen (Hauglid 1993). Etter min oppfatning bør funnene fra Slettnes (Damm et al. 1993) og Sarnes (Thommesen 1996), samt de tidlige Komsafunnene (for eksempel Woodman 1993) regnes i samme kategori. Omtale av Fosnafunn i kronologiske og/eller overordnede oversikter er i nyere tid gitt av Bjerck (1983; 1986), Møllenus (1977), Indrelied (1975;1978), Mikkelsen (1975;1978b) og Lindblom (1984).

Hvordan har faghistorien tolket forbindelsen mellom Fosna- og Ahrensburgkulturen?

I sin bok *Norges steinalder* lot Gjessing (1945) Fosnakulturens opprinnelse få en bred plass. Av de øvrige refererte arbeidene ovenfor, med unntak av meg selv og arbeider av Kutschera og Warås, har sammenhengen mellom Ahrensburg og Fosna/Komsa vært diskutert bare i mindre grad. Men arbeidet med Fosnakulturen kan sies å hvile på et ”bakteppe” av antagelser, som kan illustreres med sitatene nedenfor:

Det er noen ganske små pilespisser, gjerne eneggete med tilhøgd tange og tjukk, retusjert rygg langsmed den ene sida. De små pilene med tange kan imidlertid òg være tveeggete, og har da atskillig interesse. De kan være helt av Ahrensburgtype, men oftere er de *slappere i formen*; enkelte av de bedre eksemplarer har også den karakteristiske Swid erien-tilhogging av tangen. I det hele tatt finnes det alle mellomstadier mellom de tveeggete piler av Swid erien-Ahrensburgtype og de eneggete med tange. På andre av disse sm apiler blir tangen mindre skarpt markert, og vi finner på det vis overgangstrinnene til de små lansettformede mikrolitter, idet ryggen hele tida er tydelig retusjert. Andre av disse mer *utflytende former* får en brei rombeform. Innimellom disse mikrolittiske pilespisser fins det òg en og annen mye större, som står de danske Lyngbyspisser så når at de må sies å tilh ore samme type (Gjessing 1945:39, mine uthevinger).

Nå spiller jo nettopp disse små piler, som er den absolutte ledeform i Ahrensburgkulturen, en uvanlig stor rolle i Fosnafunnene, og innslaget fra Ahrensburg ser derfor ut til ikke å ha vårt rent lite...Sammenhengen mellom Swid erien og Ahrensburgkulturen på den ene sida og Ahrensburgkulturen og Fosnafunnene på den andre skulle derfor våre sikker nok (ibid:43).

I alle h ove er de mellomled mellom Fosnakulturen og Ahrensburg som Anathon Björn saknet, nå funnet i fullt tilstrekkelig grad til at vi må se sambandet mellom disse kulturer som sikkert. Fra Nord-Tyskland har Ahrensburgkulturen vandret opp gjennom Danmark. Med den tids fordeling av land og hav har folk kunnet vandre t rrskodd over til Skåne, men for å komme fra Vest-Sverige inn i Østfold har de nok måttet i båt. Her lå det tette øyrekker, så lange seilaser har ikke vårt n odvendige (ibid:48).

I virkeligheten er i Vest-Europa i yngre Dryas en rekke kulturer med et ensartet preg i flintinventaret. Disse kjennetegnes av tangspisser, eneggede spisser og lansettformede mikrolitter. Mer spesielle elementer er Zonhovenspisser og kniver med buet retusjert rygg. Det er ikke mulig i detaljer å si hvor meget de sistnevnte redskapene er uttrykk for dyptgående kulturelle forskjeller. De kulturer det her i förste rekke er snakk om, er Ahrensburg-kulturen og Remouchampskulturen. Men tangespisser og eneggete spisser finnes også i Magdal enien og på en rekke Tardenoisien-boplasser. Det synes som en nesten ugj orlig oppgave å skille de lokale og kronologiske kulturene ut fra hverandre på grunnlag av flintinventaret...



Det er heller ikke lett å knytte Fosna og Komsa til en spesiell av disse kulturene. Imidlertid er det i dette kronologiske og kulturelle miljøet at opprinnelsen til de norske mesolitiske kulturene må søkes (Odner 1966:134).

Det er også et annet forhold som gjør en tilknytning til en av de kjente lokalkulturer lite sannsynlig. Fosna og Komsa er kystkulturer, og de andre er innlandskulturer. De øvrige kystkulturer i dette tidrom vil muligens aldri bli funnet. På kart over landforholdene i yngre Dryas og preboreal tid ser man at de daværende kyster nå er begravet av havet. Mellom England og Danmark var det fastland, Nordsjøfastlandet, og ikke noe sted unntatt i Norge lå kysten høyere enn havet i dag. Det er klart at på denne kyststrekningen kan det ha utviklet seg en kultur i likhet med Fosna- og Komsakulturene (ibid:135).

Utvalget sitater ovenfor kan sies å representere konsensus i synet på Fosnakulturens opprinnelse, og dens sammenheng med Ahrensburgkulturen. Fra midten av 90-tallet er det kommet nye funn og dateringer som gir grunn til et revidert syn. Dette vil jeg komme tilbake til nedenfor. Først vil jeg trekke flere faghistoriske tråder.

På bakgrunn av Gjessing (1945) og Odner (1966) kan vi konstatere at ingen tviler på at Fosnakulturen har et "slektskap" med Ahrensburgkulturen. Imidlertid har man ikke sett det som faktisk er tilfelle, nemlig at tangespissene i det eldste Fosnamaterialet ikke på noen vesentlig måte skiller seg fra tangespissene i Ahrensburgmaterialet. Gjessing mener å se de norske tangespissene som for så vidt typesikre, men likevel "slappere i formen", han mener således at spissene utgjør "utflytende mellomformer". Odner ser en klar forbindelse mellom Ahrensburg og Fosna, men mener likevel at det er umulig å knytte en direkte forbindelse mellom norsk og kontinentalt materiale. Odner er imidlertid den første til å knytte Fosna og Komsa til en sosialgeografisk bakgrunn på Doggerland. Indrelid (1975), Mikkelsen (1978a) og Bjerck (1994; 1995) har blant flere fulgt opp denne modellen, som kan sies å ha blitt den rådende oppfatning om hvor de første menneskene på Vestlandet kom fra. Det er likeledes vanlig å tolke Fosnakulturen som først og fremst knyttet til en marin subsistensform. Odners teori om at Fosna / Komsa har opprinnelse i en *kystmessig "nytilpasset gren"* av Ahrensburgkulturen har også hatt stort gjennomslag. Interessant nok finnes en parallell og delvis motsetningsfylt teori i sameksistens med denne, nemlig at de første menneskene i Norge fulgte reinsdyrflokkene for å kunne opprettholde sin kulturform (se ellers avsnittet "Diskusjonen om subsistens"). Jeg har ovenfor anskueliggjort at store tangespisser (spydspisser) er en form som opptrer under hele sen-glacial og det meste av preboreal tid, men at de på grunn av størrelsen blir tillagt Lyngby- eller Brommestatus (se også Kutschera & Warås 2000:69ff). Tilstedeværelsen av spydspisser i Fosnamaterialet har ført til at Fosnakulturen er blitt oppfattet som ivaretager av arkaiske former – med røtter langt tilbake i paleolitikum. Begrepet "arkaisk" harmonerer dessuten med forestillingen om Fosna som grov og makropreget. Indrelid sier for eksempel (Indrelid 1975:8f):

Small tanged points with two edges, and Lyngby points, both belonging to the most archaic typological elements in the Fosna complex, are most frequent in Fosna sites in West Norway. Individual finds of Lyngby points have been made as far south in West Norway as Rogaland. Such finds are common in the Allerød and Younger Dryas sites in North Germany, Holland, Denmark and Scania, the latest known occurrence being the Preboreal Pinnberg site in North Germany. The small tanged points are definitely most frequent in the Ahrensburg culture in the Younger Dryas.

Faghistorien i siste halvdel av 1900-tallet har absolutt sett forbindelsen mellom norsk og kontinentalt materiale. Samtidig ser vi hvordan det norske materialet blir tolket som noe annerledes, en

særegen variant som ikke umiddelbart lar seg knytte til det som tross alt regnes som opphavet. Samtidig er Fosna en viderefører av arkaiske kulturelementer – slik som de store tangespissene. Hvorfor har man ikke tidligere sett de store likhetene mellom det eldste Fosna og Ahrensburg? Først er det viktig å gjøre klart at inndelingen i en eldre og en yngre del av ”funn eldre enn 9000 BP” ikke har vært definert. Det vil si at Fosnakulturen er blitt oppfattet som bærer av eldre og nyere kulturelementer på samme tid. Riktignok *har* tangespisser og mikrolitter (lansett og rombiske) eksistert samtidig, i årene fram mot 9500 BP. Men etter dette forsvinner tangespissene og man får en nokså ensidig og tilsynelatende intensiv produksjon av mikrolitter. Dernest er det viktig å ta med at den tradisjonelle dateringen av Ahrensburgkulturen er i Yngre Dryas (Arkæologi Leksikon:10). Den har hatt status som den yngste istidskulturen. Ahrensburgkulturen har vært regnet som de siste reinjegere på kontinentet, en livsform som dermed har tatt slutt samtidig med istidens (og paleolitikums) slutt cirka 10 000 BP. Samtidig har det i Norge ikke vært gjort funn med sikker datering eldre enn 10 000 BP, og dermed har forholdene ligget til rette for å forstå *Ahrensburg som fasen før Fosna*, altså som kronologisk adskilte enheter. Alt dette til tross for at det lenge har vært erkjent at en gruppe kontinentale lokaliteter med Ahrensburgpreg har dateringer som er yngre enn dette skillet (se fig. 3.7 og 3.8), og av og til går under navnet Epi-Ahrensburg. Rust (for eksempel 1943: 169, 197) viser også at han forstår deler av materialet fra Stellmoor som mesolittisk.

Riktignok foretok Bøe og Nummedal i monografien *Le Finnmarkien* (1936) en sammenligning mellom nordnorske Komsafunn og utenlandske paleolittiske artefakter. Men forfatterne hadde ikke den nødvendige forståelsen av steinalderens teknikk og former. Dessuten ble studiene utført på grunnlag av illustrasjoner av ulik kvalitet, og slik ble det definert paralleller som ikke eksisterer. Om dette mislykkede forsøket har hatt innvirkning på norske steinalderforskeres holdning til materiale utenfor riksgrensen vites ikke. For den mest fremtrede innstilling til Fosnafunnene er og blir preget av isolasjonisme. Kan vi finne noen forklaring på dette?

Med grunnlag i arbeidet av Wenche Helliksen og Arnfrid Opedal (Helliksen 1996:57-68; Opedal 1996a) har jeg tidligere tolket den isolasjonistiske holdningen på bakgrunn av en blanding av Brøggers innflytelse på tenkningen i norsk arkeologi, samt at den nye arkeologien var med på å konsolidere den samme tilnæringsmåten (Fuglestad 1999a: 198-200). Brøgger var svært innstilt på å se kulturutviklingen i Norge som skapt av nasjonens egne krefter, uten for mye innflytelse utenfra. Han mente nok at det hadde foregått en viss kulturell påvirkning fra andre områder, men han la mest vekt på at de helt spesielle naturforholdene i Norge førte til en nokså umiddelbar ”fornorsking”. Fordi den norske naturen er som den er, blir konsekvensen at etableringen av en spesiell, eller ulik (særnorsk?) kultur nødvendigvis må ha funnet sted allerede i Fosnatid. Det er likevel ikke tilstrekkelig å knytte isolasjonismen utelukkende til Brøgger og hans arkeologi. På 60- og 70-tallet hadde den kulturøkologiske arkeologien sterk innflytelse i norsk arkeologi, og med denne la man vekt på historisk endring som i stor grad betinget av miljøet. Denne faghistoriske utviklingen kan sies å ha konsolidert Brøggers syn om en uavhengig kulturutvikling i Norge.

Så kan man jo spørre seg hvordan det overhodet har latt seg gjøre å innordne den eldste delen av Fosna i Ahrensburg. Som beskrevet tidligere har undertegnede sammen med Kutschera og Warås, og dernest en internordisk gruppe (Kutschera & Warås in prep.) foretatt sammenligninger av lokaliteter i Vest-Norge, Øst-Norge, Vest-Sverige, Skåne, Sjælland og Ahrensburger tunneldal nord for Hamburg. Dette forutsetter en åpenhet for å undersøke materialet i Nord-Europa med denne problemstillingen, i tillegg til godt kjennskap til det norske materialet. Men i tillegg fantes det allerede viktige forutsetninger som kunne tilrettelegge for en sammenligning, nemlig betydningen av boplassen Galta 3 på Rennesøy, Rogaland. Mari Høgestøl undersøkte lokaliteten i 1989 og

1990. I 1995 kom rapporten (Høgestøl 1995). Det samme gjorde to artikler; den ene fokuserte primært på en sammenligning av lokalitetstyper på Galta-halvøya (Høgestøl et al. 1995), den andre redegjorde for dateringen av lokaliteten (Prösch-Danielsen & Høgestøl 1995). Tittelen på de to artiklene presenterer Galta 3-lokaliteten som Ahrensburgboplass. I diskusjonen om datering nevnes kontinentale funn, men utover dette diskuteres ikke bruken av termen Ahrensburg. Og dette krevde i grunnen heller ikke noen definisjon – Ahrensburgelementet var såpass sterkt til stede i spissmaterialet. I 1996 skrev Fischer følgende: "Take for instance the situation at Galta. From here no less than 277 flint points of Ahrensburgian types have been gathered..., it makes Galta one of the absolutely most artifact-rich of all Ahrensburgian sites." (Fischer 1996:168f).

Prösch-Danielsen og Høgestøl definerer antatt alder for besøkene på Galta 3 til tidsrommet mellom 10 400 – 9800 BP (Prösch-Danielsen & Høgestøl 1995:129). Denne alderen er bestemt på grunnlag av geologiske dateringsmetoder samt typologisk-kronologiske vurderinger av det arkeologiske materialet. Selv har jeg bestemt alderen på Galta 3 til å ligge i tidsrommet 10 200 – 9800 BP (Fuglestvedt upublisert a). Jeg er åpen for at aktivitetene på lokaliteten kan ha funnet sted allerede 10 400 BP, men når jeg likevel har foreslått å innsnevre alderen, skyldes det først og fremst en justering i forhold til Ahrensburgllagene på Stellmoor.

Aktivitetene på Moldvika 1 er på grunnlag av studier av strandlinjeforskyvning datert til tidsrommet 9900 – 9700 BP (Midtbøe 2000: Fig. 14), og har ellers et artefaktinventar som knytter lokaliteten til tidsrommet 10 000 - 9500 BP (Warås 2001:57). Aktivitetene på Stellmoor er C14-datert til tidsrommet  $10\ 140 \pm 105$  BP og  $9810 \pm 100$  BP (Fischer & Tauber 1986:9). Med dette ser vi at den lokaliteten som har vært regnet som *locus classicus* (Stellmoor), og den lokaliteten som omtales som blant de "rikeste på Ahrensburgelementer" (Galta 3), overlapper hverandre i tid. Skulle man følge opp Tautes forsøk på grupperinger innen Ahrensburggruppen, ville muligens en "Stellmoor-Galta-Moldvika-Gruppe" være nærliggende? Jeg skal ikke følge opp Taute på annen måte enn å antyde en stor grad av sannsynlighet for at de samme menneskene som oppholdt seg på Stellmoor også har besøkt Galta eller Moldvika. Eventuelt kan man tenke seg at menneskene som besøkte de tre lokalitetene var nære slektninger.

Galtafunnet er spesielt på grunn av sin artefaktrikdom, og funnforholdene tyder på at lokaliteten har vært gjenstand for flere opphold. De mange prosjektilene demonstrerer, både ut fra kvalitet og kvantitet, at materialet ikke skilte seg ut i forhold til Ahrensburgfunnene på kontinentet. Likevel er *ikke* Galta 3 spesiell – det finnes et høyt antall lokaliteter i Norge som ikke skiller seg fra inventaret her. Som forsøkt vist i materialgjennomgangen er samme flintteknikk og lignende sammensetning av prosjektiler (tangespisser, lansettmikrolitter og rombiske mikrolitter) representert på sørvest- og vest-norske lokaliteter og i Skandinavia for øvrig, om enn ikke i like stort antall som på Galta 3. Det finnes flere lokaliteter på Galta-halvøya med typologisk datering til eldre enn 9500 BP, for eksempel på Hesthammer (fig 3.14.). Bare i Rogaland er antallet Ahrensburglokaliteter økende, både i kyst og høyfjell (fig.3.15.).

Et diskusjonstema i denne sammenhengen er tilstedeværelsen av økser i det eldste Fosnamaterialet. Skal vi dermed definere øksen som et Ahrensburgelement? Jeg har tidligere angrepet dette spørsmålet på følgende måte (Fuglestvedt 1999a: 195):

The presence of flake axes at Galta 3, is indicative of the fact that this is an Ahrensburgian element, even if they are not found at the classic continental sites. It could be argued that the flake axes are from the final occupation period at Galta 3, i.e close to 9800 BP...However, the find of water rolled axes below sediments deposited during or after the site occupation, does not suggest a late dating of

flake axes. Flake axes are also present at the older Hensbacka sites (10 500/10 000 – 9700 BP) in western Sweden...It is also worthwhile to mention that flake axes are common in contemporaneous contexts in Lithuania.

På dette grunnlag foreslo jeg at skiveøkser var et element som fantes ved Ahrensburgkulturens kystlokaliteter. Lokaliteten Skiftesvik 142 i Stord k., Hordaland inneholdt 36 tangepiler (hvorav 4 med Hintersee-retusj), 6 skiveøkser, 8 lerbergsøkser og 3 andre kjerneøkser (Warås 2001:86). Dette bekrefter nok en gang at økser inngår i kontekster som ellers ikke skiller seg fra Ahrensburgkulturens. På tross av at skiveøkser er funnet i samtidige kontekster i det vestlige Russland (Zhilin 1996:276), foreslo jeg i denne publikasjonen en tolkning av øksene som et skandinavisk element (ibid: 197). I ettertid viste gjennomgangen på Nationalmuseet og Landesmuseum i Schleswig at det eksisterer skiveøkser i materialet fra Bonderup, Stellmoor og Teltwisch Mitte. I Stellmoors tilfelle fantes også en Lerbergsøks, i sistnevnte tilfelle var funnene riktignok overflateoppsamlinger fra *Stellmoor Hügel*. Skiveøkserne blir i slike sammenhenger forklart som mesolittiske elementer (i betydningen yngre enn Ahrensburg), og lokalitetene blir dermed tolket som blandede – dette til tross for at skiveøkserne utgjør det ”eneste” mesolittiske elementet. Funn av en skive- og en kjerneøks fra Teltwisch Mitte har også blitt forstått som yngre mesolittiske innslag (Tromnau 1975: Abb. 26). I denne sammenheng blir det imidlertid ikke like overbevisende å forklare denne kategorien som yngre innslag: Både kjerne- og skiveøkser har proveniens i de mest funnrrike aktivitetsområ-



Fig. 3.14. Tidligmesolittiske lokaliteter på Galta-halvøya (etter Høgestøl 1995: Fig.4, for omtale av den enkelte lokalitet, se Høgestøl 1995 og Høgestøl et al. 1995).

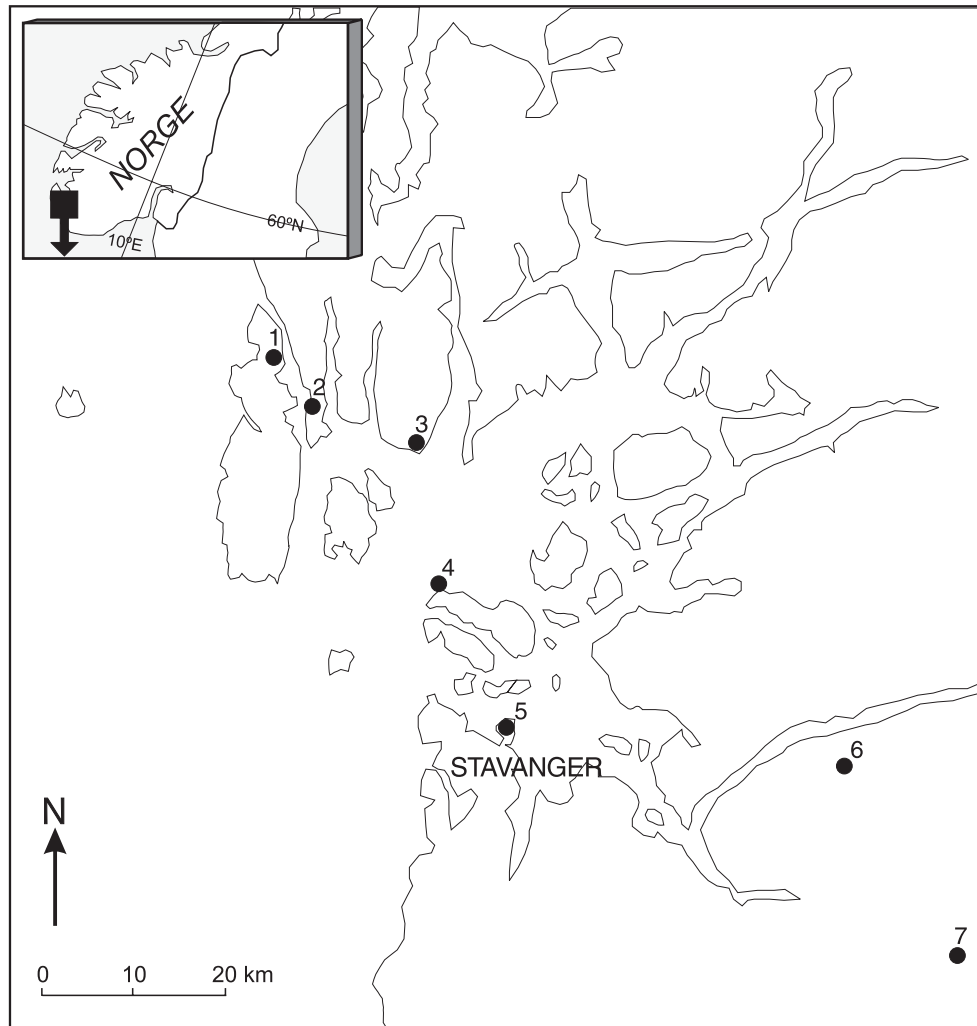


Fig. 3.15. Lokalteter av Ahrensburgkarakter i Rogaland. Utvik (1), Breiviksklubben (2), Moldvika (3), Galta (4), Austbø (5), Store Fløyrlivatn (6), Store Myrvatn (7) (omarbeidet etter Høgestøl et al. 1995: Fig. 1).

dene – i samme konsentrasjon fantes dessuten et kant- og et sidekantavslag fra økseproduksjon. Det fantes ellers ingen andre ”mesolittiske” elementer på lokaliteten.

I sør-skandinaviske arkeologi synes skiveøksen å fungere som et aksiom, dvs. som et slags grunnleggende bevis om mesolittisk alder (i betydningen yngre-enn-Ahrensburg). Finnes den alene sammen med andre typisk ”paleolittiske” elementer synes det å være en umulighet å tenke at gjenstandene kan hende er av samme alder. I stedet får de konskevent status som yngre ”mesolittische Streufunde” (ibid.). I og med at Ahrensburgkulturens teknikk og livsform ”varer” fram til cirka 9500 BP, kan man selvfølgelig ikke benekte at skive- og kjerneøkse strengt tatt er mesolittiske i alder (< 10 000 BP). Poenget er heller at man innenfor Ahrensburgkultur, som tradisjonelt sett er en paleolittisk kultur, ikke vil se tilstedeværelsen av skive- og kjerneøks, da dette redskapet kanskje framfor noe, har vært regnet som mesolittisk. Dette har igjen sitt faghistoriske opphav i forestillingen om at skiveøksen kun tilhørte den senmesolittiske Ertebøllekulturen. Senere har skiveøksen blitt erkjent som fremtredende trekk i den tidligmesolittiske Barmosegruppen (Johansson 1990). Således har elementet så å si flyttet seg nærmere Ahrensburgperioden.





Fig. 3.16. Ahrensburgkulturens antatte utbredelsesområde (etter Andersson & Knarrström 1999: Fig. 52).

Som konklusjon vil jeg hevde at skive-, kjerne og Lerbergsøkser må defineres som et Ahrensburgelement, enten formene opptrer på den enkelte lokalitet eller ikke. Jeg vil videre antyde at tilstedeværelsen av øks *ikke* har noe med kystbeliggenhet å gjøre; noe som allerede antydes av øksefunnene i Ahrensburger tunneldal, og for så vidt også for Maglemosekulturens anvendelse av økser. Jeg vil heller hevde at skive- og kjerneøkser heller kan være en indikasjon på hvorvidt det var skogsvegetasjon på lokalitetene da de ble benyttet. Som beskrevet under den naturhistoriske gjennomgangen indikerer vegetasjonshistoriske undersøkelser at Jæren var bevoftet med bjørkeskog ved tidspunktet 10 000 BP. Nord-Rogaland har på samme tidspunkt hatt en overgangsform mellom bjørkeskogstundra og mer sammenhengende bjørkeskog. Med andre ord burde det være trevirke tilgjengelig for Galta-gruppen. Dette kan forklare mangelen på øksefunn på høyfjellskompleksene Store Myrvatn og Store Fløyrlivatn.

Jeg har med dette definert de eldste Fosnafunn (> 9500 BP) som hørende inn under Ahrensburgkategorien. Man kunne selvfølgelig heller omdefinere alle funn av samme alder i Nord-Europa, og heller anvende termen ”eldre Fosnakultur” (se Warås 2001:4f for et annet syn). Eventuelt kunne man gå vekk fra begge betegnelse og introdusere en ny kategori. Når jeg likevel går inn for bruken av Ahrensburgkultur på norske funn eldre enn 9500 BP, så er det for å plassere disse funnene der de best hører hjemme, nemlig i sin internasjonale sammenheng.

## Materialgjennomgang II - ikke-littiske uttrykk

Ahrensburgkulturens utbredelsesområde er tenkt som vist i fig. 3.16. Jeg benytter her arkeologene Magnus Andersson og Bo Knarrströms tolkning av gruppens geografiske tilhørighet. De oppfatter med andre ord Polen, Tyskland, Belgia, Nederland, Nordsjøen, Danmark og Skåne som et kjerne-

område, mens tilliggende områder, som for eksempel Øst-England, Båhuslen, Vest- og Øst-Norge som randsoner. Denne oppdeling i ”sentrum og periferi”, kan selvsagt diskuteres, dessuten vil jeg påpeke at norskekysten fra Bergensområdet og nordover burde vært inkludert i kartet.

Det er ikke gjort funn av bein- og treskaper i Norge fra Ahrensburgperioden, noe som nødvendigvis skyldes bevaringsforholdene. Jeg vil anta at de artefaktene som vil bli gjennomgått nedenfor var en del av Ahrensburgmenneskets livs- eller hverdagsverden innenfor hele utbredelsesområdet. Det samme gjelder uttrykk av åndelig karakter, for eksempel dekor og helleristninger. Jeg vil derfor kort presentere et utvalg ikke-littiske artefakter fra Ahrensburgkontekster i Nord-Europa. Intensjonen er ikke å gi noen fullstendig funnliste, men snarere å utvide materialgrunnlaget, og slik gi Ahrensburggruppens materielle kultur et mer fullstendig bilde.

### Slagvåpen av gevir

Slagvåpen laget av reinsdyrgevir er vanlig i det nordvesteuropiske området, Danmark inkludert. Typen ble først assosiert med ”Lyngbykulturen” derav typebetegnelsen ”Lyngbyøks”, men har vist seg å være et vanlig element i Ahrensburgkontekster. Gjenstandsgruppen er representert i stort antall på Stellmoor, blant annet 34 eksemplarer som er fullstendig bevart (se Rust 1943: 176, 180f og Taf. 55-72) (fig. 3.17).

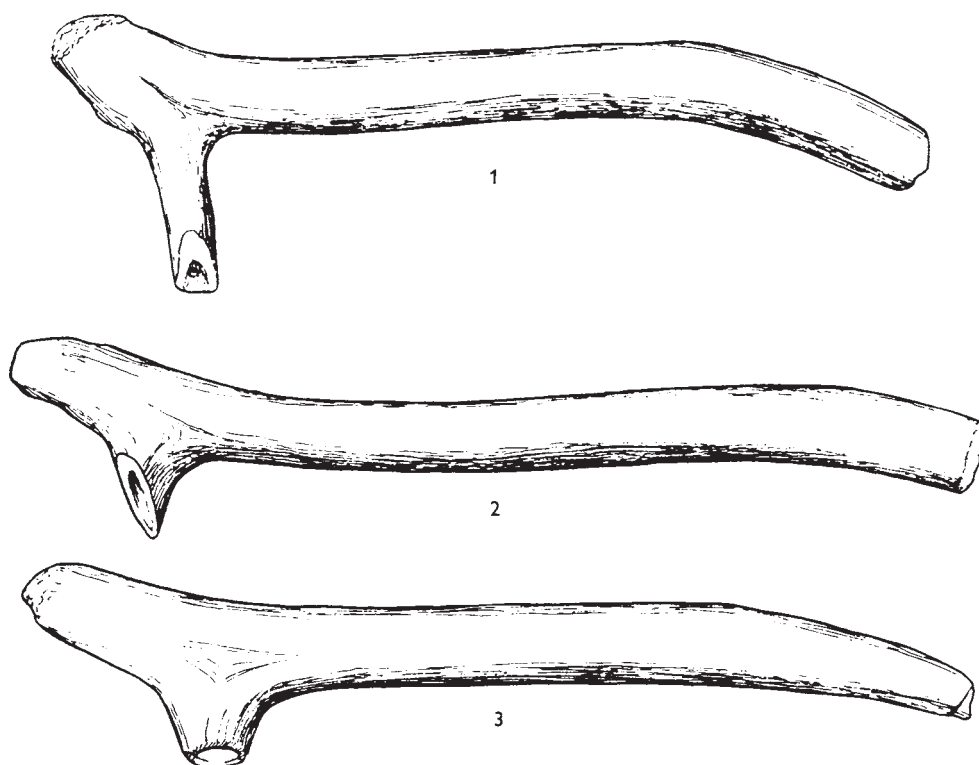


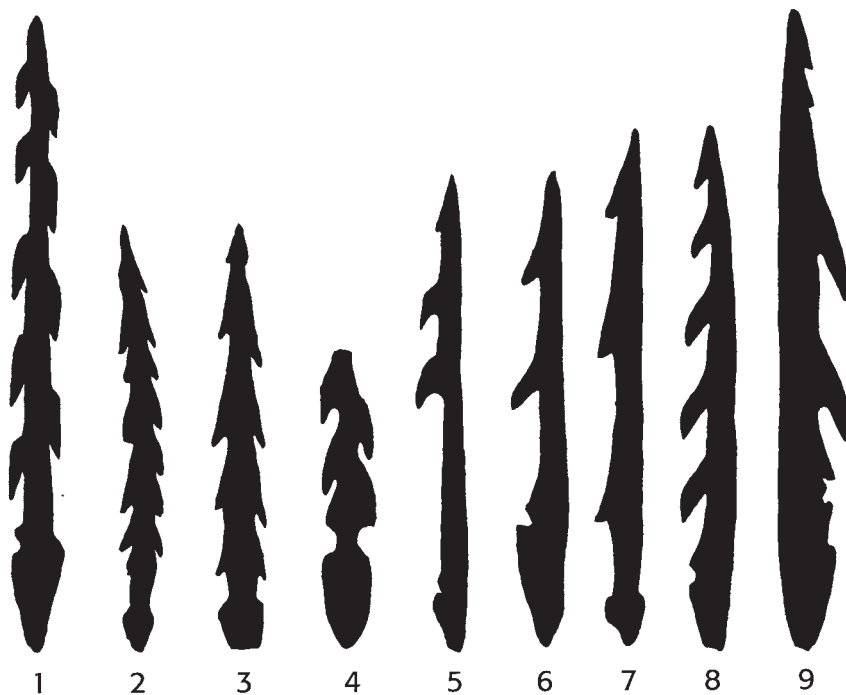
Fig. 3.17. Slagvåpen av reinsdyrgevir: 1) rettegget type fra Langenfelde, Tyskland, 2) tverregget type fra Odense Kanal, Danmark, og 3) med fatning til innsetting av øksehode. Fra Nørre-Lyngby, Danmark (gjengitt i Clark 1975: Fig. 7 og i Johansson 2000: Fig. 46).

### Båtfragmenter?

Arkeologen Genot Tromnau (1978: Fig.3) har pekt på en interessant gruppe funn som muligens representerer Ahrensburgkulturens båter. Det gjelder fragmenter av mulig rammeverk for skinnbåter. Kategorien finnes i materialet fra Stellmoor (ibid:96), og Tromnau setter funnene i forbindelse med drivfangsten på stedet, der funnforholdene indikerer at dyrene har vært drevet ut i den nå fossile innsjøen ved Stellmoor (Rust 1943). I den etnografiske litteraturen er drivfangst ut i vann ofte assosiert med slagvåpen av lignende type som ble beskrevet ovenfor. En nærliggende tolkning av Lyngbyøksene er nettopp at mennesker i båt har brukt dette slagvåpenet som drapsvåpen på svømmende reinsdyr. Ikke mindre interessant er at lyngbyøkser forekommer som løsfunn i våtmarker som tidligere utgjorde Elbens løp, men der Elbendalen snevrer inn. I en paleogeografisk situasjon har dette landskapet nettopp egnet seg for lignende drivfangst (Tromnau 1978: 98, se også fig. 2.4). Løsfunn av lyngbyøks er også gjort ved elven Trave i Schleswig Holstein, der landskapet byr på en lignende paleogeografisk situasjon (Rust 1943: Fig. 33; Tromnau 1978: 101f). Stedet er også kjent for løsfunn av et stort antall tangepiler.

### Beinspisser

Beinspisser, eller beinodder med mothaker ("barbed points") enten på en eller to sider, er et kjent innslag fra hele senpaleolitikum og mesolitikum (fig. 3.18). Gjenstandstypen kan være problematisk å skille kronologisk fordi formen i liten grad varierer over tid (se for eksempel Smith 1992: Fig. 7). Beinspissene fra Stellmoor representerer redskapsformen i sen Ahrensburgtid (se også Rust 1943: Taf. 89).



*Fig. 3.18 Beinspisser fra ulike deler av Sørskandinavia (etter Andersson & Knarrström 1999: Fig. 55). Gjenstandene er avbildet i tilnærmet halv størrelse.*

Spissenes funksjon som spydspisser er nærliggende. Fra Hamburglokaliteten Meiendorf er det gjort funn av en lignende beinodd sittende fast i et skulderblad fra reinsdyr, i tillegg til skuddhull som kan knyttes til jakt med samme redskap. Mye taler for at beinoddene fra Stellmoor har hatt samme funksjon, dvs. et redskap anvendt i snikfangst (eng. "stalking") på storvilt. Da ingen beinodder har tangeform eller hull i den ene enden, bør man kunne avskrive funksjonen som harpun for eksemplarene fra Stellmoor. Beinodder av denne typen kan likevel ha vært benyttet ved kysten, eksempelvis til selfangst, slik det er dokumentert i den etnografiske litteraturen (se for eksempel Nelson 183:324).

### Pilskaft og buer

Fra Stellmoor finnes bevart 4 fullstendige pilskaft, i tillegg til over 100 fragmenter av pilskaft. De fullstendige eksemplarene måler fra 15 til 73 cm. Da det største pilskaftfragmentet måler 75 cm, kan man regne med at pilskaftene som har vært i bruk har målt opptil cirka 85 cm (Rust 1943:189 og Taf. Taf. 91-96). I tre av pilskaftene satt avbrukne flintprosjektiler fortsatt fast i treverket (ibid:191 og Taf. 92). Ett pilskaft satt fast i en rygghvirvel fra rev, noe som viser at pil og bue har vært benyttet også til jakt på småvilt. Det er også gjort funn av buefragmenter på Stellmoor (ibid:192 og Taf. 97, 98). Fragmenter av pilskaft og buer er alle laget av furu.

### Skuddhull i dyreskjeletter

Ahrensburgkulturens jakt med pil og bue er dokumentert på en svært konkret måte i Stellmoorfunnet. Reinsdyrskjelettene har i mange tilfeller spor av ett eller flere rammende skudd, av og til i form av åpne huller, i andre tilfeller flintprosjektiler som sitter fast i beinstrukturen (Rust

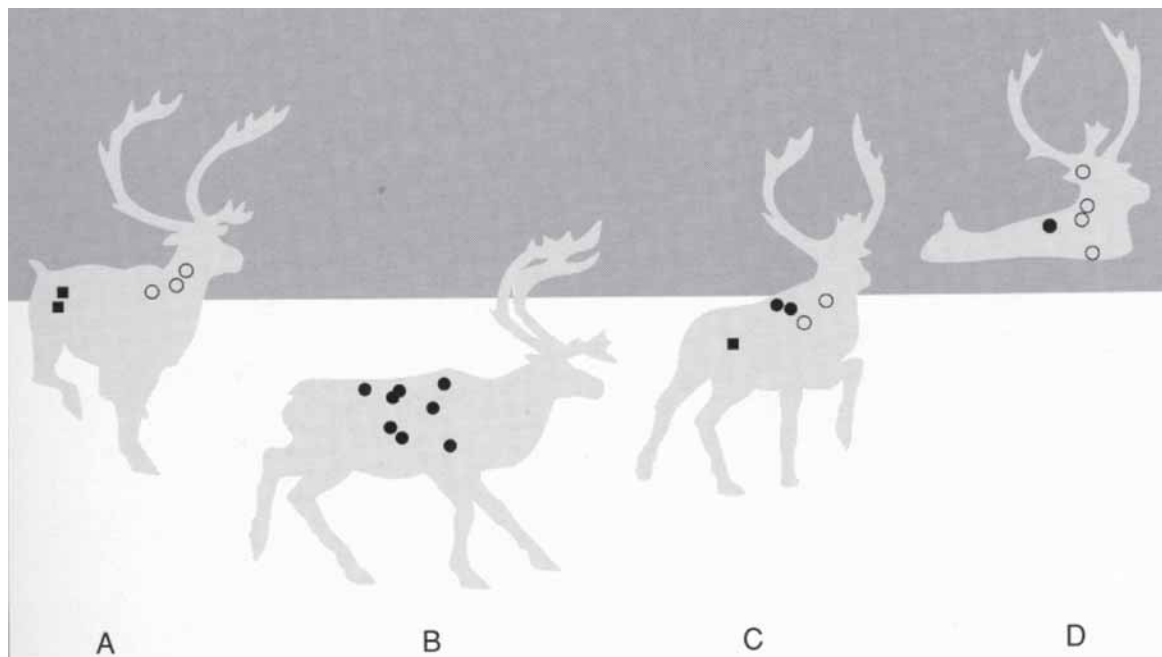


Fig. 3.19. Skisse som viser hvilke kroppsdeler av reinsdyret som er rammet av skudd med pil og bue (etter Bratlund 1990: Abb. 13).

1943:132f, Taf. 85-87; Bratlund 1990: Abb. 15-29) (fig. 3.19 og 3.20.). Funnene bekrefter at i tillegg til eventuell bruk av Lyngbyøkser, er reinsdyr på Stellmoor også nedlagt ved bruk av pil og bue.

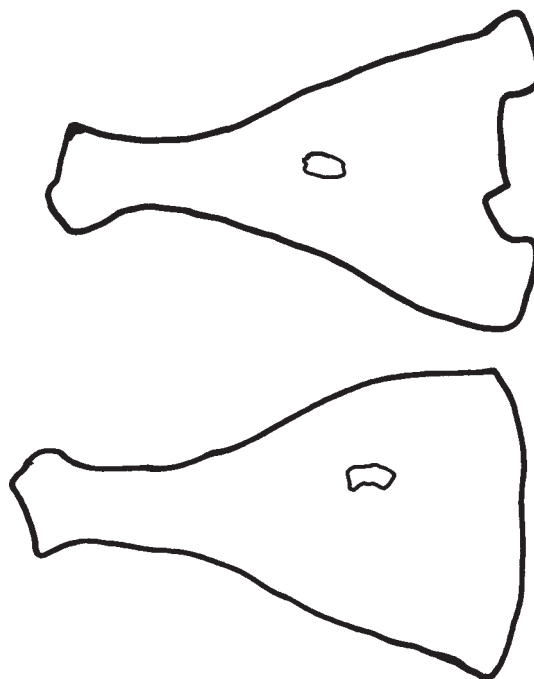


Fig. 3.20. Eksempel på skulderbein fra reinsdyr med skuddhull (uttegnet etter Rust 1943: Taf. 86).

#### Dekor

Ahrensburgkulturens dekor (fig. 3.21) er preget av strengt geometriske former og består av både vannrette og loddrette strektegn, av og til avbildet alene, men også i grupper på opptil fem streker sammen. Sik-sak-mønstre og V-tegn er også vanlige, samt tegn som kombinerer alle de nevnte formene (Rust 1943:220-226, 238f). Fra Stellmoor forekommer dekoren på ribbein fra elg og reinsdyr, samt på slagvåpen av gevir (ibid: Fig. 22, 23, 24 og Taf. 65).

#### Dyreframstillinger

I Nordland fylke finnes flere helleristningsfelt med slipte figurer (Simonsen 1958). Anders Hesjedal har forsøkt å datere helleristningene med utgangspunkt i definert strandlinje to meter under lavestliggende figur på hvert felt (Hesjedal 1990;1992; 1994). Som Hesjedal gir klart uttrykk for, er dette en svært usikker datering av helleristningsfeltene dersom man betrakter dem enkeltvis. Grunnet usikkerhetene knyttet til både strandlinjedatering som sådan, men også til det anvendte simuleringsprogrammet som rekonstruerte havnivåene, kan ikke dette brukes som metode for absolutt datering. Imidlertid er det en undersøkelse av hvorvidt metoden – når den ble anvendt på flere felter over en viss geografisk avstand – kunne bringe fram en systematikk i forholdet mellom strandlinjedatering og motivvalg. Hesjedals resultat er at de slipte helleristningene i Nordland daterer seg til tidsrommet mellom 9900 og 8500 BP (Hesjedal 1992:29f; 1994:3f), dvs. et tidsrom som dekker deler av Ahrensburgfasen på norsk område. Om de slipte helleristningene sier han ”It is not accidental which figures are combined. Depictions of bear, elk and reindeer are grouped repeatedly. Again and again the same motifs are repeated, indeed with some variations, but it seems clear that they are variations on the same theme.” (Hesjedal 1994:9).

De eldste feltene er Valle (9900 BP) og Fykanvatn (9800 BP). På de disse feltene er reins-



dyret den absolutt mest fremtredende arten. I tillegg forekommer sel og hval (spekkhogger), bjørn og innslag av elg eller muligens villhest (fig. 3.22).

### Gudinner

Ved bredden av en forhistorisk innsjø ved Hopfenbach i Ahrensburg tunneldal er det i gyttjelag funnet tre utskårede trepeler tilvirket av asketre (*Fraxinus excelsior*). Ut fra trepelens utforming og plassering i forhold til hverandre har Rust tolket funnet som en gudeskulptur. Pelene er blitt brukket opp i flere biter før deponeringen. I konteksten fantes også en avkuttet krone av et bjerke-

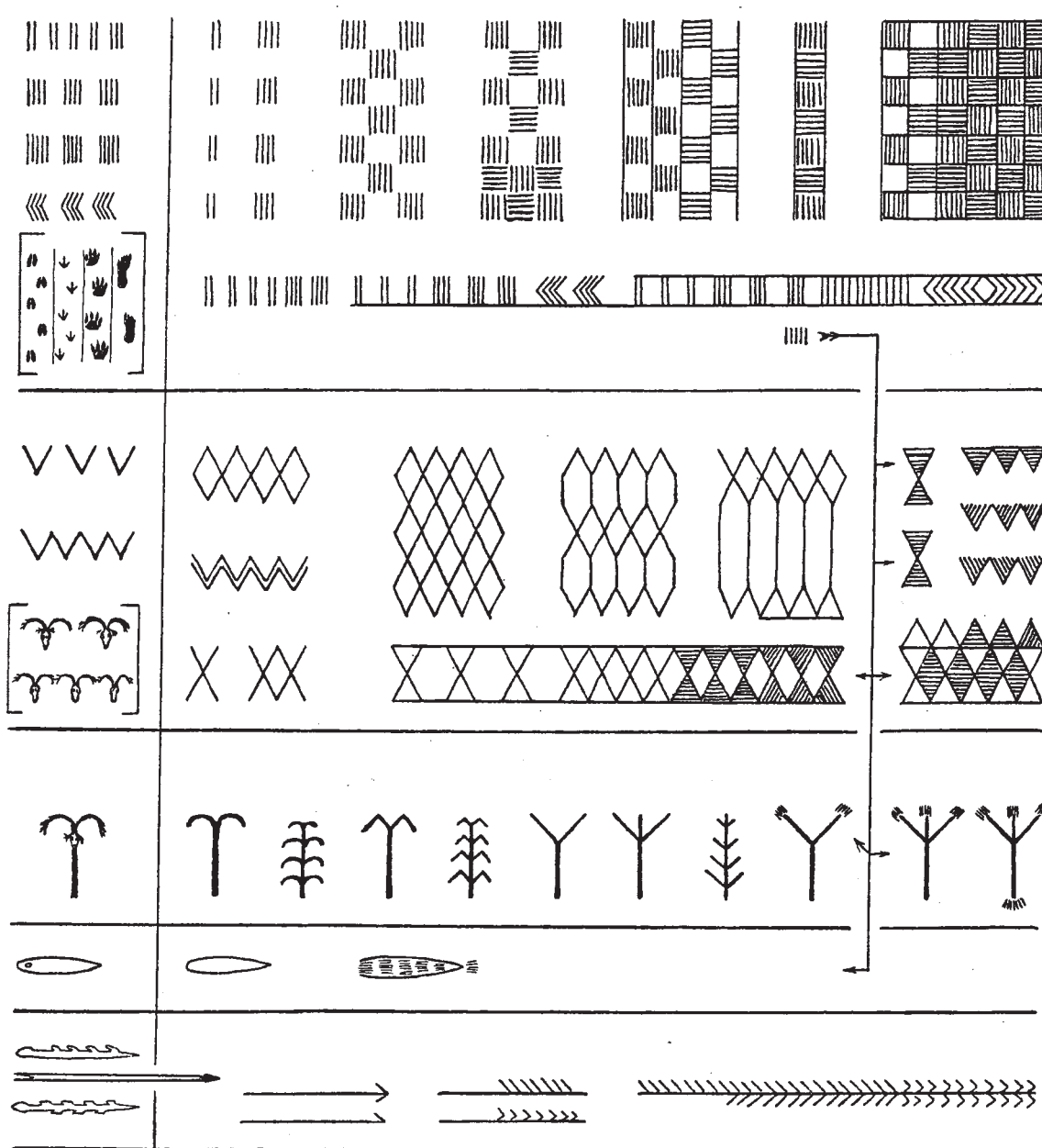


Fig. 3.21. Eksempler på Ahrensburgkulturens dekormotiver (etter Rust 1943: Fig. 32). I spalten lengst til venstre har Rust tolket den geometriske kunstens forbilde i naturen.

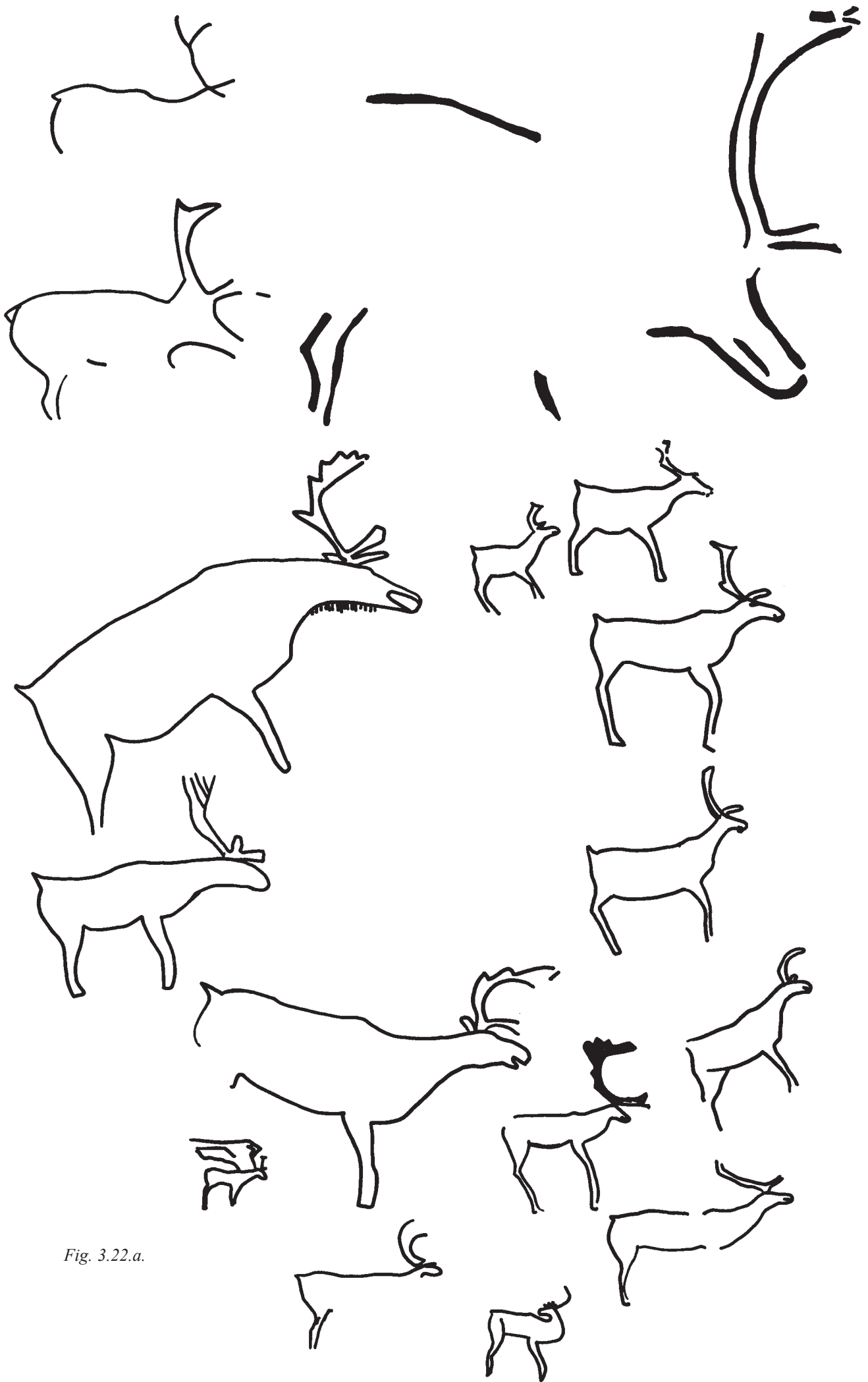


Fig. 3.22.a.

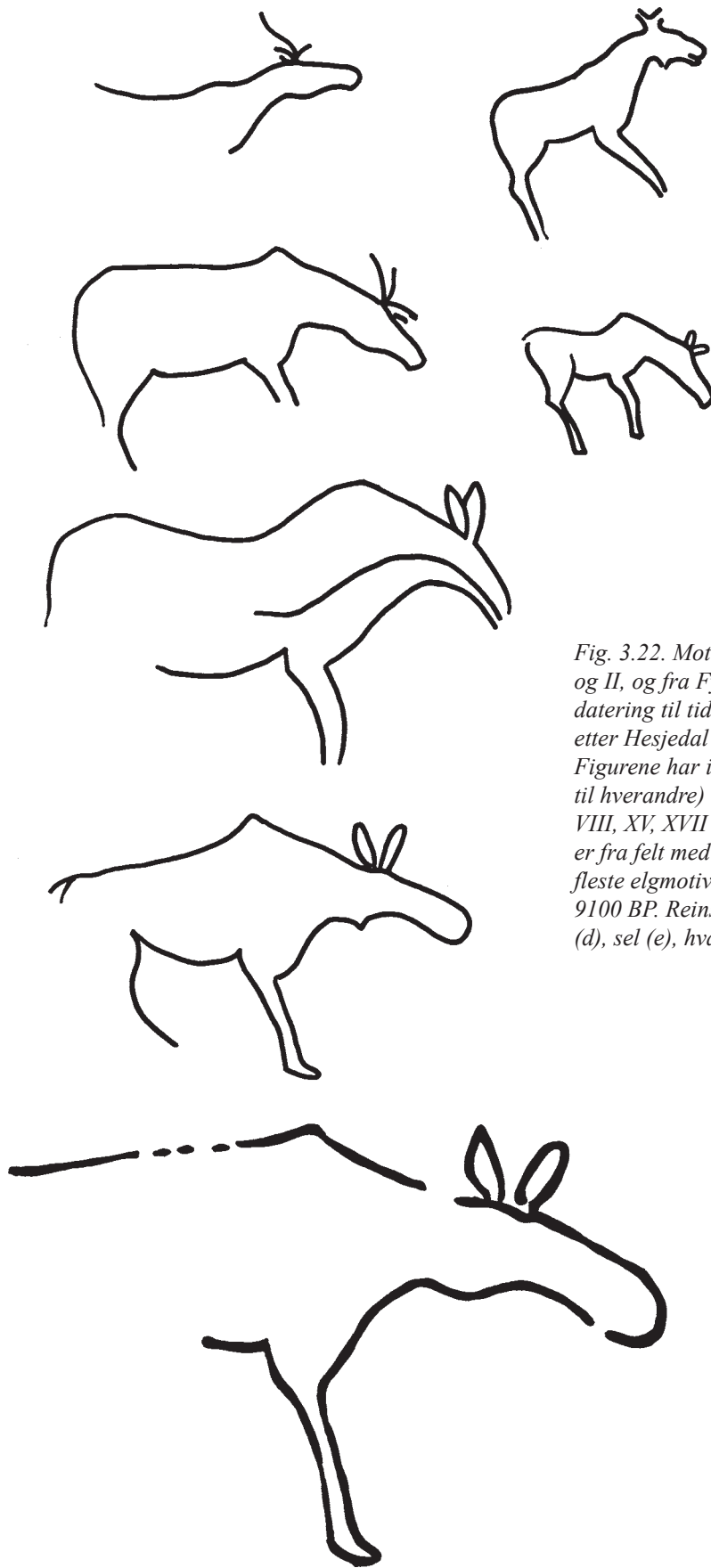
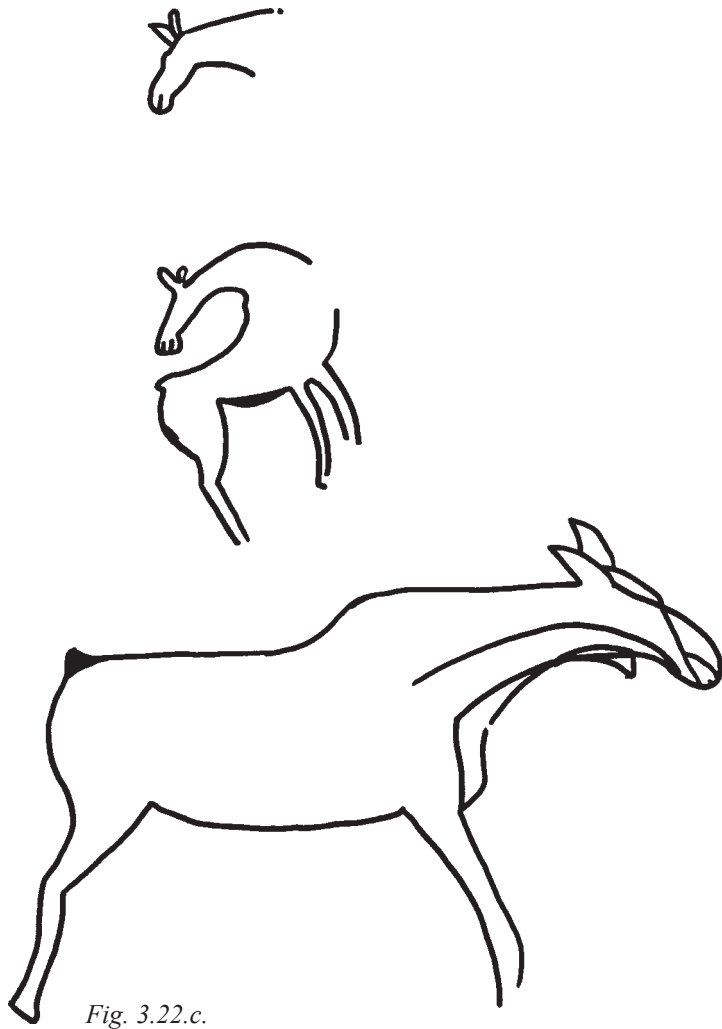
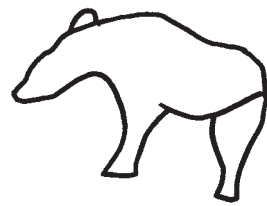
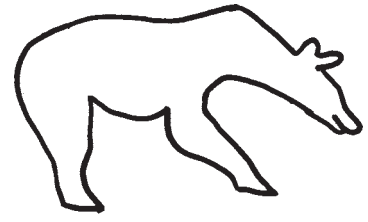


Fig. 3.22. Motiver hentet fra feltene Valle, Felt I og II, og fra Fykanvatn ristning 1-23, med datering til tidsrommet 9900 – 9100 BP (uttegnet etter Hesjedal 1990: Fig. 3 og Fig. 10-13. Figurene har ikke autentisk plassering i forhold til hverandre) (se ellers Gjessing 1932: Pl. I-VIII, XV, XVII og XXVII). De fleste reinsdyrene er fra felt med datering 9900 – 9800 BP, mens de fleste elgmotivene er fra felt med datering til 9100 BP. Reinsdyr (a), elg (b), villhest? (c), bjørn (d), sel (e), hval (f).

Fig. 3.22.b.



*Fig. 3.22.c.*



*Fig. 3.22.d.*



*Fig. 3.22.e.*



*Fig. 3.22.f.*



tre som synes å ha ligget oppå, og på en slik måte at den har stukket opp av vannspeilet (for detaljbeskrivelser, se Rust 1958:124-129, samt Abb. 54 & 55 og Taf. 65-70). Rust antyder en datering av skulpturgruppen tilsvarende Ahrensburglagene på Stellmoor (Rust 1958:125). Et annet sted antyder han en tidligmesolittisk datering (ibid:141). Ut fra revidert kunnskap om Ahrensburgkulturens alder står ikke disse dateringene nødvendigvis i motsetning til hverandre. C14-dateringen av treverket har imidlertid gitt funnet en senmesolittisk alder. Det er riktignok mange mulige feilkilder til stede, og Rust har gitt denne problematikken en grundig gjennomgang (ibid: 141-145). Han framfører en rekke overbevisende argumenter om at overgangssonen mellom gyttje- og torvlagene har datering til preboeral tid. Med bakgrunn i funnforholdene argumenterer han også for at C14-dateringen er forurenset, og konkluderer med at funnet er senpaleolittisk (fig. 3.23). Han henviser for øvrig til at et avkuttet bjerketre på tilsvarende vis synes å være intensjonelt deponert i et vannspeil på den østengelske tidligmesolittiske boplassen Star Carr. Den midterste pelen i gudfiguren er tolket som en menneskekropp, der det utsvingede partiet midtveis på stangen er tolket som

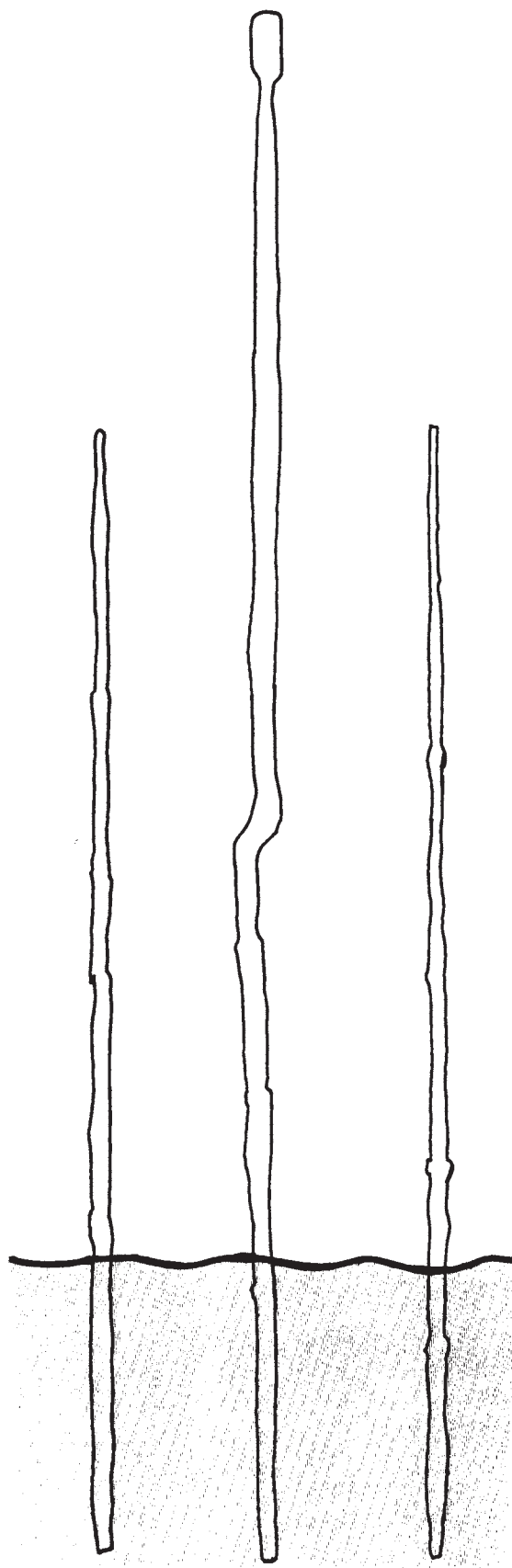


Fig. 3.23. Rusts "Götzenfigur". Den midterste pælen er 3.5 meter høy (etter Rust 1958: Abb. 55).

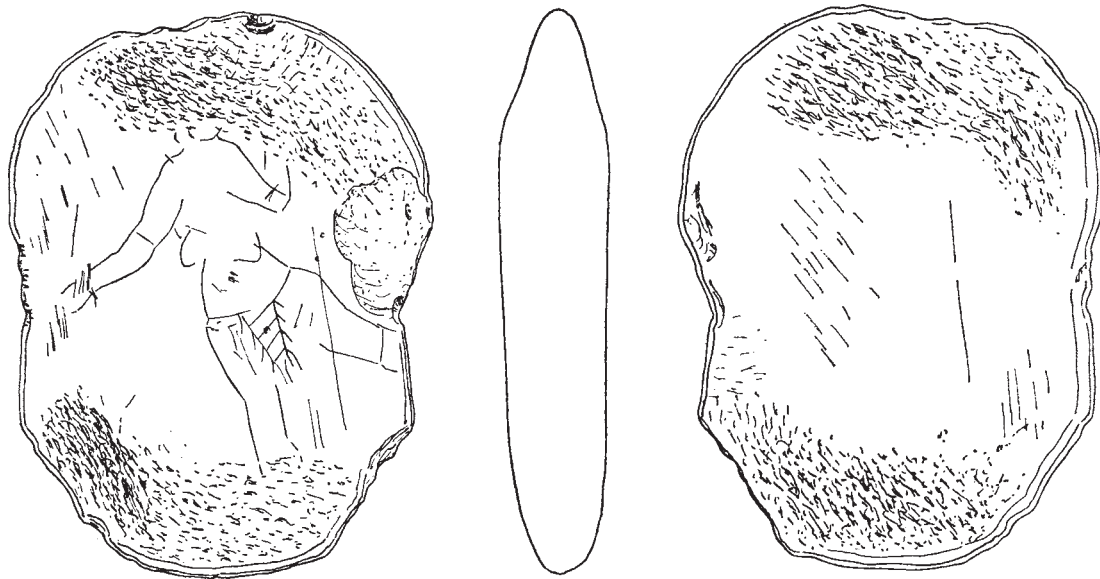


Fig. 3.24. Kvinnefigur fra lokaliteten Geldrop (etter Taute 1968: Abb. 49).  $M = 1:1$

hofter, og det flate og avlange partiet øverst på pelen er tolket som ansikt eller hode. De to pelene er tolket som armer. Rust bemerker også følgende (Rust 1958:128, min oversettelse fra tysk):

Skulpturen framstiller en langstrakt menneskefigur med tilliggende armer. Trevirket er tilskåret på en måte som gjør at hoftepartiet står på tvers i forhold til ansikts- og brystpartiet. Hoftepartiets posisjon befinner seg en kvart omdreining mot høyre, mens overkroppen er vendt med forsiden direkte mot betrakteren. På denne måten har kunstneren oppnådd at samme perspektiv synliggjør alle karakteristisk former på menneskekroppen.

Han stiller så spørålet om det dreier seg om en kvinne eller mann, og kommer til at det – ut fra vekten som er lagt på å få fram figurens hofter og rumpe (!) – mest sannsynlig dreier seg om en kvinne (ibid). Man kan innvende at dette er en kroppsdel som i aller høyeste grad er til stede i den mannlige anatomien. Likevel har Rust et godt argument, idet figuren uten videre assosierer til de senpaleolittiske kvinnefigurinene fra Midt-Europa. Disse er karakteristiske med sine enorme bryster, omfangsrrike mageparti, rumper og lår (for eksempel Leroi-Gourhan 1968).

Slike *Venusfigurer* finnes ikke i nordeuropeisk sammenheng. Imidlertid finnes innrissinger av kvinnefigurer på kvartsitt- eller skiferheller. Det nordligste eksemplet på dette er fra Ahrensburglokaliteten Geldrop i Nederland (fig. 3.24.). Lignende motiver finnes antydningvis på skiferheller fra de samtidige nordtyske lokalitetene Deimern 45, Ketzendorf, Hörpel og Immenbeck (se Taute 1968: hhv. Taf. 18, 30, 32 og 36). Disse er imidlertid for utydelige til at man kan trekke slutninger om at det dreier seg om kvinnemotiver.

#### Gjenstander som kan knyttes til sjamanisme

Fra Stellmoors Ahrensburglag er det funnet en gjenstand som i den arkeologiske faglitteraturen gjenkjennes som en brummer. Gjenstanden er et omhyggelig glattet beinstykke formet som en propell og med et hull i den ene enden. Fester man en snor i stykket og svinger det rundt i sirkelbevegelser, frembringes en ”brummende” lyd i skiftende tonehøyde. Rust knytter gjenstanden til en

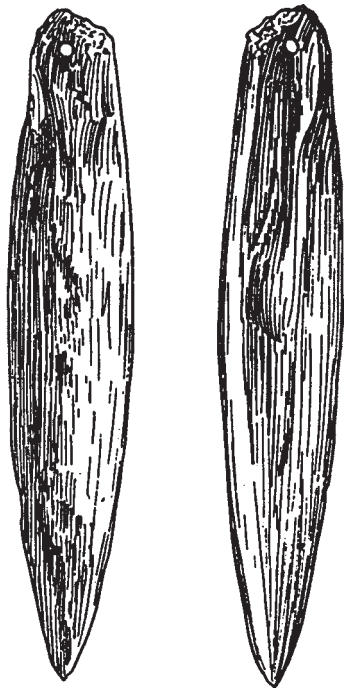


Fig. 3.25. Brummeren fra Stellmoor (etter Johansson 2000: Fig.48). Målestokk ikke oppgitt.

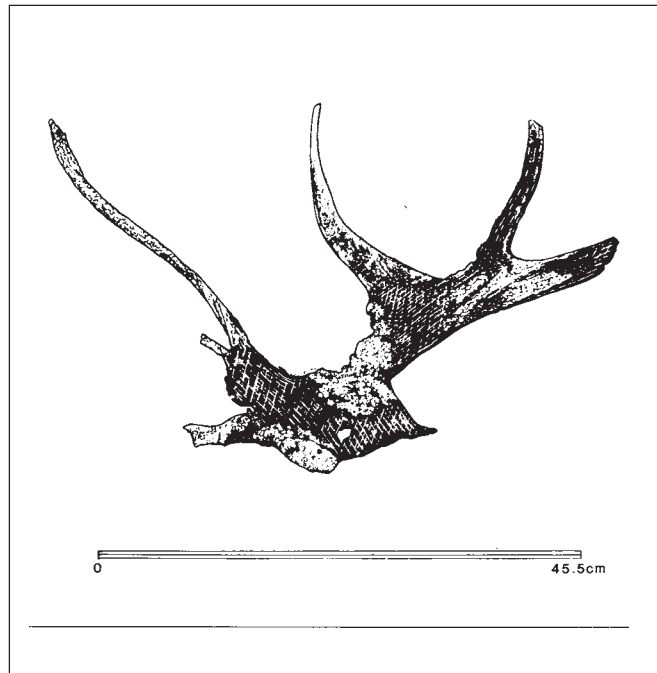


Fig. 3.26. Sjamanmaske fra Star Carr (her etter gjengivelse i Smith 1992: Fig. 7.4.a, se ellers originalpublikasjonen Clark 1971: Pl. XXIII).

sjamanistisk praksis (Johansson 2000: 52), for eksempel som middel til å oppnå trance (fig. 3.25.).

Etnografiske, historiske og arkeologiske kilder fra hele verden viser at sjamantilstanden er forbundet med hamskifte. Både i konkret og overført betydning innebærer dette at sjamanen kler seg i dyreklær. I en senpaleolittisk og tidligmesolittisk kontekst er det funnet masker, dvs. skaller av ulike typer storvilt, med geviret sittende på. Sjamanismen synes dermed å være forbundet med å kle seg i storviltham. Fra perioden 10 200 – 9500 er det ikke funnet slike gjenstander i det nord-europeiske området. Fra Hamburglokaliteten Poggenwisch (ca. 12 500 BP, se Fischer & Tauber 1986:10) i Ahrensburg tunneldal finnes deler av en bearbeidet skalle med gevir – en ”Tanzmaske” – som Rust knytter til sjamanisme (Rust 1958: 108f, Abb. 43-45, Taf. 53). Det er riktignok stor avstand i tid fram til den sene Ahrensburgperioden. Likevel foreligger det funn som tilsier at en form for sjamanisme ble praktisert i det nordvesteuropeiske området også innenfor perioden senglasial – tidlig preboreal. Jeg vil trekke fram funn fra den østengelske boplassen Star Carr. I utgangspunktet må lokaliteten dateres til etter 9500 BP som er den yngre grensen for tidsperioden som behandles her. Det er ikke funnet vanlige tangespisser på boplassen, men store mengder lansett- og trekantmikrolitter, samt avfallsprodukter etter mikrostikkelteknikk (Clark 1971: Fig. 35, 36). Tangeformer fantes på store flekker (ibid:Fig. 37), noe som for øvrig passer godt med Kutscheras og Warås’ observasjon at ”ut fra de...norske funnene kan det imidlertid se ut til at spydspissene har tyngdepunkt etter 9500 BP” (Kutschera & Warås 2000: 71). C14-dateringer av tre harpunspisser av hjortegevir har middelverdier ved cirka 9500 BP (Smith 1992: Fig.1.2), noe som daterer lokaliteten svært nær den yngre tidsavgrensningen for dette arbeidet. På Star Carr er det funnet til sammen 21 eksemplarer av kronhjort-skaller, som på ulike måter er omhyggelig bearbeidet. Som eksempler på bearbeiding, kan nevnes tilvirkede huller, både til å se igjennom, men også som del av en festeanordning. I tillegg er flere av maskene, både i skalle- som i gevir delen, slipt til

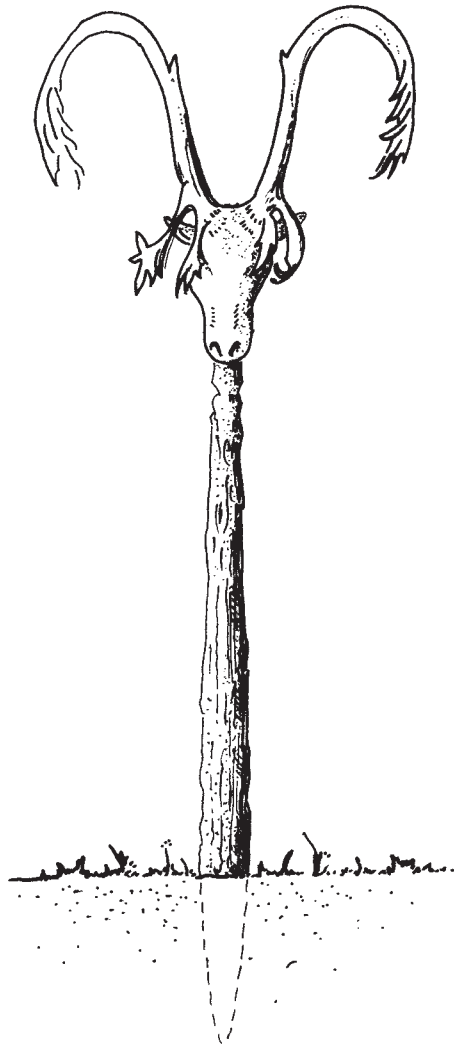


Fig. 3.27. Rekonstruksjonstegning av "kultpælen" fra Stellmoor (stilisert)

og modifisert tilsynelatende for å passe til menneskehoder så vel som for å lette vekten av maskene (Clark 1971: 168-172 og Pl. XXII-XXIV) (fig. 3.26.).

Ahrensburgkulturens dekorelementer går under det etnoarkeologene Lewis-Williams og Dowson (1988) kjennetegner som *entopiske* fenomener. Strek-, sik-sak- og prikkmotiver er tegn som forekommer over hele verden, uavhengig av historisk kontekst. Dette er tegn som viser seg på netthinnen under tilstander av trance. Som sådan er de "overkulturelle", eller atidslige uttrykk for en sjamanistisk praksis.

### Kultpæl

I Ahrensburgkonteksten på Stellmoor ble det funnet en litt over to meter lang furustang med et reinsdyrkranium sittende oppå. Rust har tolket funnet som en innretning knyttet til reinsdyrkult, eller en kultpæl, som han kaller den. Pælen har vært plassert ved bredden av den lille innsjøen på Stellmoor, i en bukt og ved foten av en forhøyning i landskapet, og kan således ikke ha vært synlig på lengre avstand. Dersom pælen har vært stukket en halv meter ned i jorden, vil reinsdyrhodet ha raget i en høyde over bakken av cirka 160 – 180 cm, dvs. omtrent i ansikts-høyde (Rust 1943:217-219, Taf. 99-102) (fig. 3.27).

### Offerfunn

I samme innsjø var det deponert 12 nesten fullstendige reinsdyrskjeletter. Det øvrige beinmaterialet fra Stellmoor, i alt 18 000 funn, utgjorde fragmentert materiale etter slaktning av dyrene. Rust har tolket de vanddeponerte fullstendige skjelettene som offerfunn, idet han blant annet ser dem i sammenheng med kultpælen. Hans tolkning hviler videre på antagelsen om at det spesielt var unge dyr som var valgt ut, og at dyrekroppene var tilnærmet intakt med skinn og gevir. Dessuten syntes handlingen å være spesielt intensjonell idet funnforholdene indikerte at dyrene var senket ned ved hjelp av steiner i buken (Rust 1945:133f, Taf. 104-106).

Teorien om at dyrene er deponert i forbindelse med en religiøs offerhandling har blitt tilbakevist av paleozoologene Bjarne Grønnow (1987) og Bodil Bratlund (1991a). Grønnows hovedargument er knyttet til hans etnoarkeologiske referanseramme fra inuiter som lever av reinsdyrjakt. Det er klar enighet omkring tolkningen av Stellmoor som lokalitet for massefangst, og man antar at dette har involvert en større sosial gruppe enn den gruppe fåtallige individer som man

tenker seg har besøkt de små lokalitetene fra perioden (Bratlund 1990; 1991; Grønnow 1983; Rust 1943; Sturdy 1975; Tromnau 1980). Grønnow viser til at massefangst av lignende art som den man må se for seg har foregått på Stellmoor, innebærer en ikke-selektiv jakt. Dermed vil mange av de nedlagte dyrene være uinteressante som næringskilde, dette gjelder spesielt unge dyr. Når 12 reinsdyr er senket i innsjøen ved Stellmoor, har dette vært ledd i opprydding av lokaliteten. Grønnow henviser til at det å senke ubrukelig slakt i tiliggende vann er et vanlig fenomen i arktiske områder, men at dette har helt praktiske årsaker, blant annet fordi slakt tiltrekker plagsom mygg (Grønnow 1987:141-144, 148f). Bodil Bratlund på sin side betviler at det har foregått intensjonell nedsenking av reinsdyr i det hele tatt. Hun mener funnkonteksten er for diffus til at man entydig kan si at ”nedsenkingssteinene” har ligget i reinsdyrbukene. Hennes analyse av beinmaterialet viser et slaktemønster der det tydelig framgår at dyrene er flådd, og i enkelte tilfeller delvis slaktet før deponeringen, noe som etter hennes oppfatning eliminerer muligheten for at det kan dreie seg om offerfunn. Dessuten tilbakeviser hun at det for det meste er unge dyr som er deponert, men i forhold til kjønn og alder, en heller uensartet gruppe reinsdyrindivider (Bratlund 1991:67). Jeg vil, i likhet med Rust, tolke reinsdyrkadavrene som offerfunn. Begrunnelsen for dette vil bli gitt i kapittel 6.

## Ahrensburggruppens bosetningsmønster

### Lokaliteter

Jeg vil komme til å omtale den nordtyske lokaliteten *Stellmoor* både i den faghistoriske gjennomgangen nedenfor og i kapittel 7. Jeg vil kun omtale de delene av funnet som er knyttet til Ahrensburgkulturen. I denne omgang vil jeg gi en samlet framstilling av hovedtrekkene.

Stellmoor er spesiell av flere grunner. Jeg har allerede berørt de 12 skjelettene i offerfunnet og kultpælen, i tillegg til brummere og dekorerte slagvåpen av gevir. Det som videre gjør lokaliteten spesiell er de store zooarkeologiske funnmassene, 18 000 beinfragmenter der reinsdyr utgjør nærmere 99% av materialet. Funnet var særdeles rikt på gevirer (mer enn 1200 funn). Av andre arter fantes elg (2 individer), bison, villhest, villsvin, rev, hare og lemen (1 individ av hver). Det ble funnet cirka tusen gjenstander av bein og gevir (Rust 1943:181), i tillegg til gjenstander av tre, slik som fragmenter av pil og bue og dessuten 1588 flintgjenstander, derav 44 tangepiler (ibid:165).

Ahrensburg tunneldal strekker seg fra Hamburg og cirka 8 km i nordøstlig retning mot forstaden Ahrensburg, der den deler seg i en nordvestlig og en østlig gren. Tunneldalen er en nokså svak forsenkning i terrenget og har en varierende bredde på 100 – 500 meter. Utgravingsfeltet på Stellmoor ligger i østlig kant, omtrent midtveis i tunneldalen, hvor den også er på sitt smaleste, inntil forhøyningen kalt Stellmoor Hügel. Funnene fra Stellmoor bekrefter at dette har vært en migrasjonsrute for reinsdyrflokker, og stedet må ha vært en svært gunstig flaskehals for drivfangst – her hvor dalen snevrer inn og det dessuten fantes et dødishull i form av en liten innsjø (Bokelmann 1979; 1991). I 1934-36 foretok arkeologen Alfred Rust utgravinger i torv- og gyttjelagene ved og i den fossile innsjøen. Selve bosetningsområdet regner man med har ligget på Stellmoor Hügel, i dag en jordbruksmark med innhold av en mengde overflateoppsamlede flintgjenstander (Bokelmann 1991: Fig.9.3. og 9.5; Rust 1943: 123; Taute 1968:79). Stedet burde i utgangspunktet gi god utsikt over tunneldalen. Jakten har funnet sted innenfor perioden 10 200 – 9800 BP. Det er derfor vanskelig å avgjøre hvorvidt det på jakttidspunktet var blitt så tett bjørke-



skog at det ødela utsikten og påvirket planlegging av jakten. Funn av elg og villsvin representerer uansett skogsfauna, og burde derfor antyde at det fantes et skogsmiljø innenfor en viss rekkevidde.

I følge paleozoologen D.A. Sturdy har mesteparten av reinsdyrene blitt nedlagt under to korte episoder, den ene i perioden mellom januar og mai, den andre i perioden mellom september og desember (Sturdy 1975: Fig.13). Jeg vil i dette arbeidet holde meg til Sturdys tolkning av jakten på Stellmoor (ibid: 91): ”*The main periods of reindeer killing at Stellmoor were autumn and spring. A little killing may have occurred all winter, but there is no evidence of summer killing.*”

Ut fra den paleozoologiske studien mener Sturdy at Stellmoor også var gjenstand for bosetning i perioden mellom høst og vår, men at gruppens sommerlokaliteter er å finne i fjellområdene lenger sør i Europa (ibid: 70). Sturdy har imidlertid ikke tenkt seg muligheten av at sommerjakten kan ha foregått lenger nord, i Skandinavia.

Innenfor denne tolkningsrammen kan man forstå Stellmoor som en basislokalitet for høst-vinter-vår-sesong (se ellers Rust 1943:198f), mellom de to drivfangstepisodene. I forhold til drivfangsten framstår den først og fremst som en samlingslokalitet. Drivfangst av denne størrelsesorden (i alt 650 dyr) må ha krevd en større gruppe mennesker (Spiess 1979: 105). Men også de rituelle ytringene på stedet gir grunn til å tenke seg et større sosialt evenement i to episoder. Stellmoor er den eneste lokaliteten i sitt slag fra Ahrensburgtiden (se også Valentin Eriksen 1996a: Fig.8). Jeg vil med dette se for meg to drivfangstepisoder som har gitt et overdådig utbytte, og dannet bakgrunn også for den religiøse praksis på stedet. Dersom vi tenker oss et større sosialt fellesskap har ”alle” – unge som gamle og kvinner som menn – vært med på å jage dyrene ut i innsjøen (se ellers Gordon 1990; Spiess 144f). Dyrene kan her ha blitt drept fra båt og slått i hodet med slagvåpen av gevir (Lyngbyøkser). Stellmoorfunnet inneholder også tangepiler, pil, bue og beinoddspyd. Funn av skuddhull i skulderbein fra reinsdyr samt pil og pilskaft sittende i brystkassen til ett av offerdyrene (Rust 1943:197) viser at pil og bue har vært benyttet i jakten på Stellmoor.

Det foreligger i alt ni C14-dateringer av Ahrensburgfunnene på Stellmoor. Tre av dateringene er utført på margspaltet bein fra reinsdyr, de resterende seks er utført på gevir. Den eldste dateringen ga en alder på  $10\,140 \pm 105$  BP, den yngste dateringen viser  $9810 \pm 100$  BP (Fischer & Tauber 1986:9).

Hulelokalitetene *Callenhardt* (Hohlen Stein) og *Remouchamps*, er i likhet med Stellmoor lokaliteter av en spesiell karakter. Fra sistnevnte foreligger det C14-dateringer som dekker pionertiden (Gob 1991: Fig.21.1.). Både Remouchamps og Callenhardt inneholder en større artsrikdom av storvilt, blant annet forekommer villhest i nokså stort antall på Remouchamps. Likevel dominerer reinsdyrene på begge lokaliteter (Schild 1984: 248f). Funnene fra Remouchamps indikerer sommerjakt på reinsdyr (Bouchud 1974:126).

De lokalitetene som er omtalt til nå er uvanlige først og fremst med tanke på funnrikdommen. I forhold til de to drivfangstepisodene på Stellmoor er det også åpenbart snakk om en annen sosial sammenslutning enn på de mange små åpne lokalitetene fra pionertiden. Når jeg nå skal omtale sistnevnte kategori lokaliteter, er det først to forhold jeg vil presisere: 1) Utenom de to drivfangstepisodene på Stellmoor kan lokaliteten betraktes som bestående av samme sosiale enheter som på hvilke som helst andre lokaliteter fra perioden, enten det er snakk om et antall kjernefamilier sammen, én kjernefamilie, eller en aktivitetsgruppe (’task group’). 2) Jeg vil nedenfor omtale pionertidens typiske lokalitetsenhet. Vi må gå ut fra at slike enheter (aktivitetsområder og eventuell boligstruktur) også eksisterer på Stellmoor, blant annet i Stellmoor Hügel-området. Som nevnt er det bare deler av den fossile innsjøen og innsjøbredden – dvs. selve jaktstedet – som er systematisk arkeologisk undersøkt.

I sitt arbeid om lokaliteten *Knappskog* på Sotra utenfor Bergen, skriver arkeologen Arne Johan Nærøy (1995:76) følgende sluttkommentar:

The amount, character and distribution of debris and tools on locality 3 Knappskog suggest an interpretation as a short term occupied camp, with a restricted range of activities and work processes represented. The site can be interpreted as a "classical" short term, specialised hunter-gatherer camp where a group of two to three individuals arrive, establish a small camp, perform various activities in separate work areas, including retooling, mending and making a few tools and leaves after a short period of time. In this sense, this site and the Myrvatn and Moldvika sites argue for a highly mobile settlement system in western Norway in the Early Mesolithic period.

I sitt doktorarbeid har han utdypet konklusjonen, og skisserer to varianter av denne lokalitetstypen (Nærøy 2000: 193, se også fig. 7.1.):

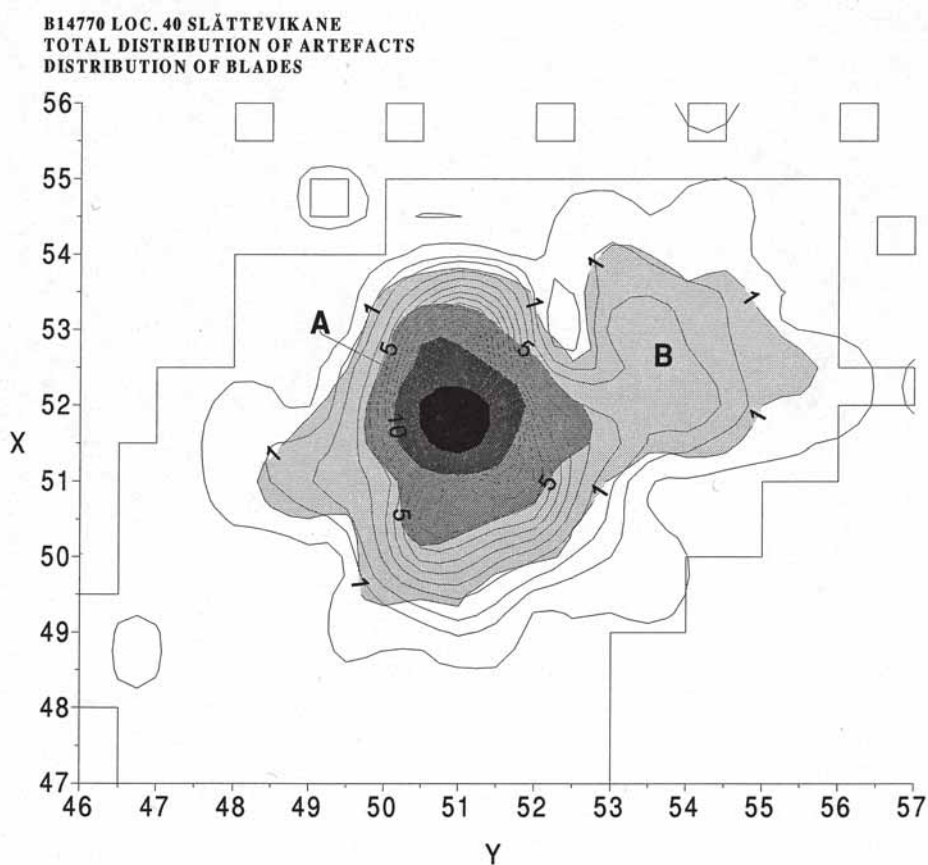


Fig. 3.28.a.

Fig. 3.28. Funndistribusjon på et utvalg lokaliteter fra Ahrensburgtid.

Fig. 3.28.a. Slåttevikanen 40, Øygarden k. Hordaland (etter Nærøy 2000: Fig. 5.13.).

Grafikk: Arne Johan Nærøy.

Fig. 3.28.b. Breiviksklubben, Karmøy k. Rogaland (etter Kutschera & Warås 2000: Fig. 7).

Grafikk: Morten Kutschera.

Fig. 3.28.c. Galta 3, Rennesøy k. Rogaland. Spredning av sammensatt materiale. Selv om lokaliteten har vært gjenstand for flere opphold, og ellers er omrotet på andre måter, kan man ane at det hovedsakelig dreier seg om to aktivitetsområder innenfor bosetningsenheten (etter Fuglestad in prep. a).

Grafikk: Tove Solheim Andersen.

Fig. 3.28.d. Moldvika 1, Tysvær k. Rogaland (etter Fuglestad upublisert b).

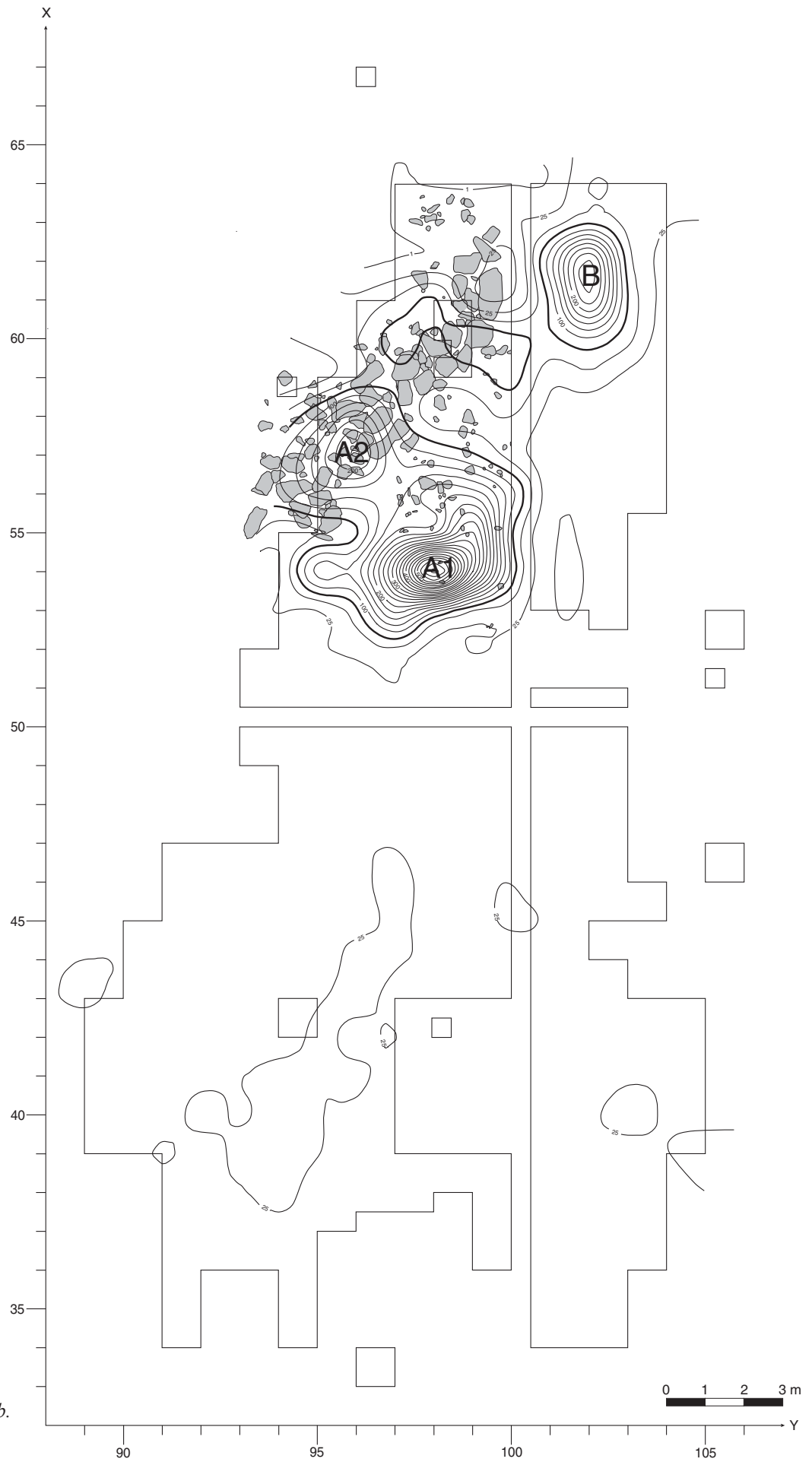


Fig. 3.28.b.

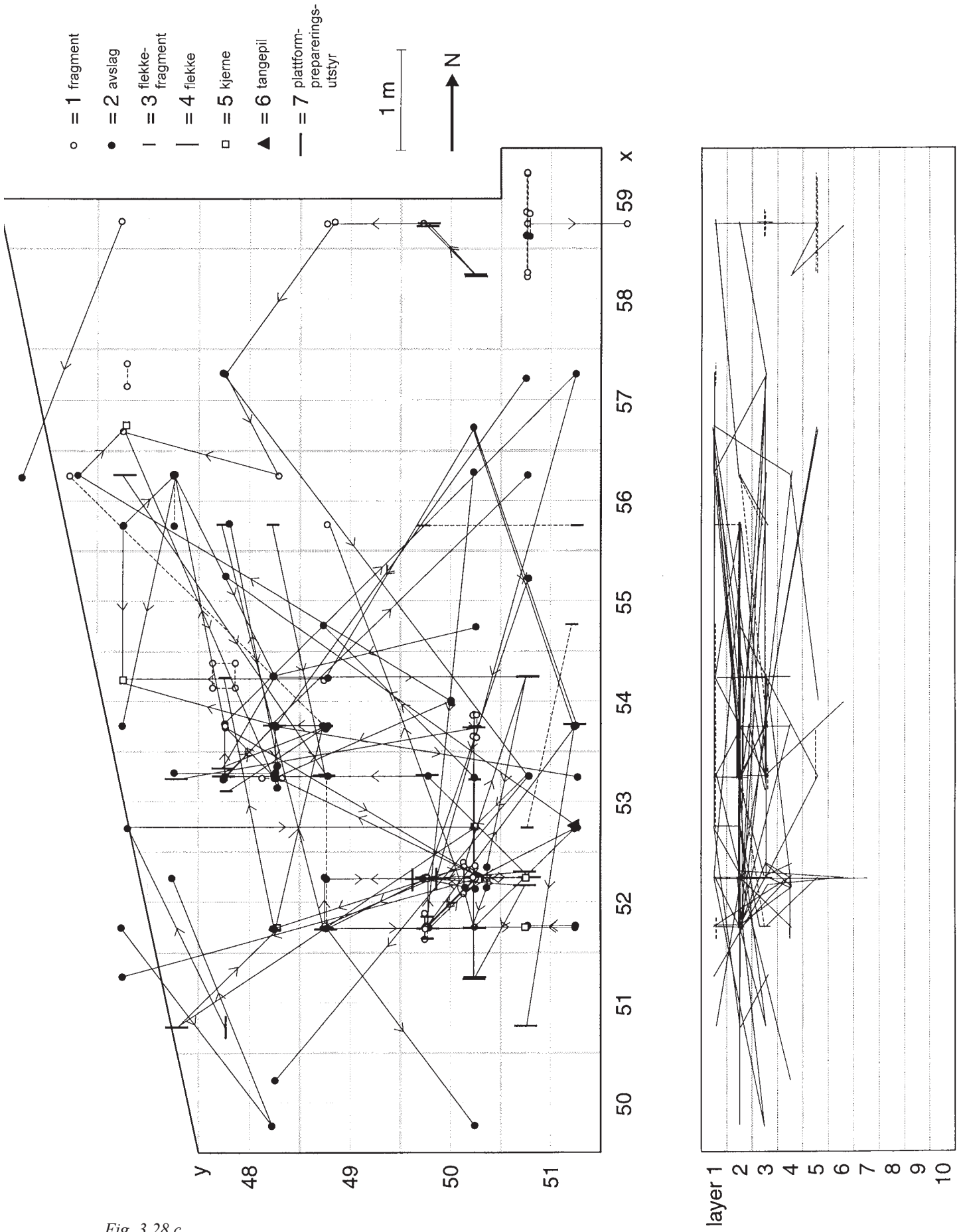


Fig. 3.28.c.

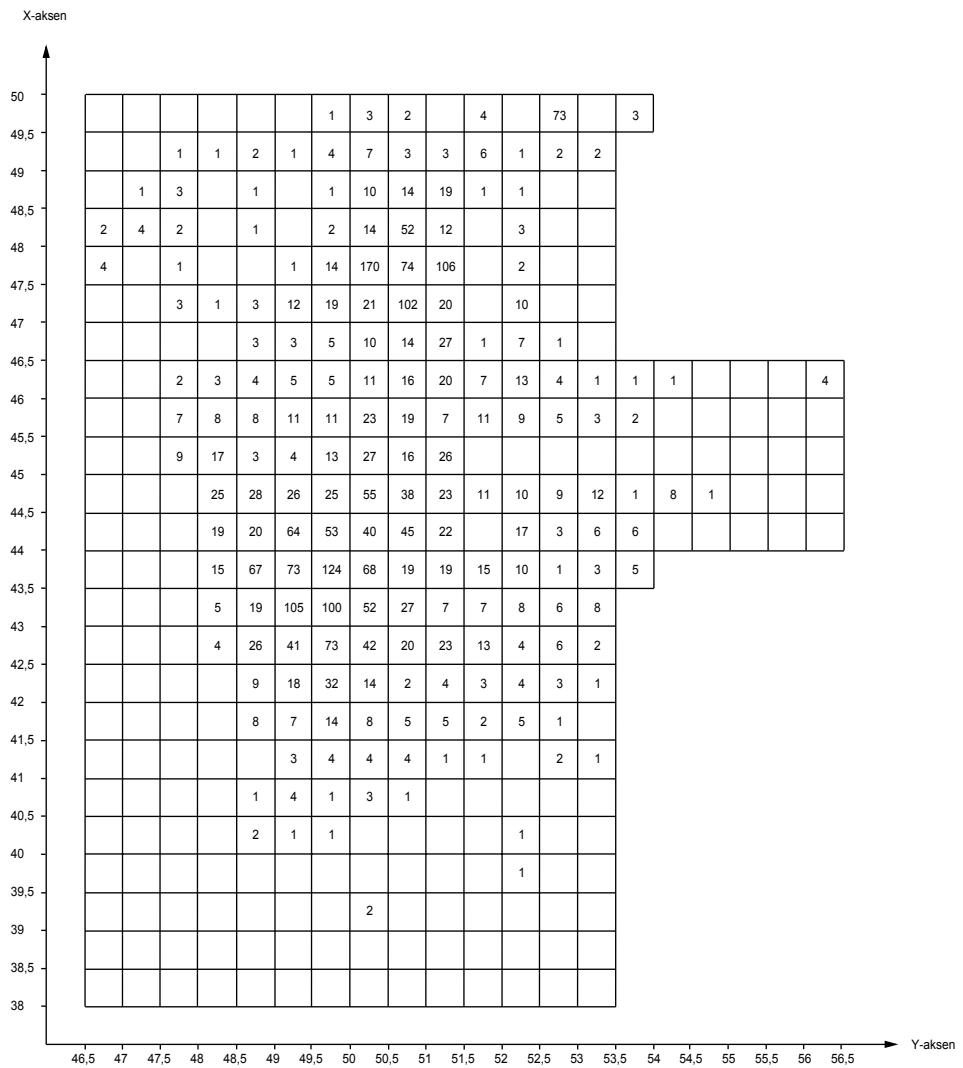


Fig. 3.28.d.

1/Sites where one individual performs several tasks including lithic reduction and tool production and use in a centrally located activity area. These are sites with no evidence of systematic site maintenance but exhibit tossing. Early Mesolithic examples are site 14 Budalen and possibly site 3 Knappskog.

2/Sites where one individual performs several tasks including lithic reduction and tool production and use in a centrally located activity area. At the same time there are activities (use / deposition of lithic tools) in one or several additional activity areas. These are sites with no evidence of systematic site maintenance but they exhibit tossing. Early Mesolithic examples are sites 34 Budalen?, 40 Slåttevikanen and 43 Hidlaren.

I disse passasjene oppsummerer Nærøy resultater fra en rekke tidligmesolittiske lokaliteter i Hordaland med dateringer eldre enn 9500 (ibid. Tab. 6.1). Imidlertid kan disse resultatene også egne seg som en generell beskrivelse av pionertidens typiske lokalitet, eller der flere opptrer sammen – lokalitetenshet (fig. 3.28). Lokalitetene viser et nedfelt mønster for hvordan pionertidens mennesker innrettet sin praksis: Aktivitetene er knyttet til chaîne opératoire-prosessens typiske stadier, fra preparering av flintkjernen til framstilling av flekker og redskaper. I noen tilfeller har det latt seg gjøre å dokumentere skuddskader på prosjektiler som er framstilt på lokaliteten, eventu-



elt reparasjon av slike (se også Nærøy 1995:69; Skar & Coulson 1986:93; 1987:173; 1989:359) (Tab. 3.1. og 3.2.). Skrapere og stikler utgjør et vanlig innslag ved siden av prosjektilene, og viser til aktiviteter tilknyttet bearbeiding av skinn og gevir. Lokalitetene består som regel av ett eller to hovedaktivitetsområder og bærer preg av korte opphold. Det er ikke avdekket teltringer på noen av Nærøys lokaliteter. Imidlertid har han avdekket ryddete flater på lokaliteter med beliggenhet i områder med mye stein. Slike rydninger har som regel *sirkulær* form (Nærøy 2000: 183), som er den typiske boligstrukturen i senglasial og preboreal tid. I Rogaland forekommer teltringer flere steder. Det finnes en mulig teltring på Moldvika 1 i Tysvær k. Rogaland (Gjerland 1990: Fig. 9). Ellers finnes runde teltringer på høyfjellslokaliteten ved Store Myrvatn i Gjesdal k. og runde til rund-ovale teltringer på Store Fløyrlivatn i Forsand k. begge Rogaland (Bang-Andersen 2003; Tørhaug & Åstveit 2000: 38) (fig. 3.29).

Lokalitetsenheter av denne typen – med eller uten markering av boligstruktur – er en bosetningsform som ble praktisert under hele senglasialtiden, både i form av enkeltstående enheter, og der det er påvist samtidighet mellom to eller flere slike. Fra Bølling- og Allerødinterstadialene kan nevnes eksempler på noen kjente lokaliteter: *Etiolles* og *Pincevent* i Parisbekkenet (Bodu et al. 1990; Pigeot 1990, se også Valentin Eriksen 2000c:232-243), den belgiske boplassen *Meer* (Cahen et al. 1979), nederlandske *Oldeholtwolde* (Stapert & Krist 1990) og federmesser-lokaliteten *Haule V* (Houtsma et al. 1996: Fig. 12), *Hengistbury Head* i Sør-England (Barton 1992) og *Gönnersdorf* (Terberger 1997) i Neuwiedbekkenet sør for Bonn. Hamburgkulturen er sterkt representert i Ahrensburg tunneldal ved lokaliteter som *Hasewisch* (Hartz 1990), *Meiendorf*, *Poggenwisch* samt deler av kompleksene *Borneck* og *Teltwisch* (Rust 1958). Blant disse finnes eksempler på doble teltringer fra Hamburgkulturen. Hamburgkulturens bosetningsenheter er også representert i Danmark ved *Slotseng* samt *Jels 1* og *2* (Holm & Rieck 1992; Holm 1993; 1996) og *Sølbjerg-*

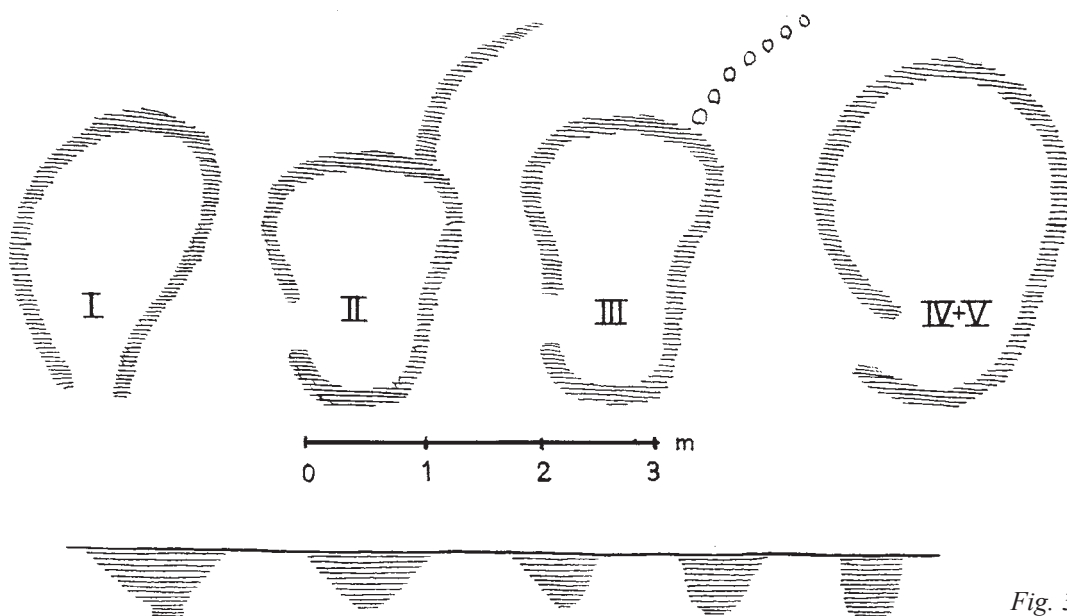


Fig. 3.29.a.

Fig. 3.29. Runde og rund-ovale boligenheter er typisk for senpaleolitikum og tidligmesolitikum

Fig. 3.29.a. Pinnberg (etter Tromnau 1980:28).

Fig. 3.29.b. Tosskärr A (etter Fredsjö 1953: Fig.12).

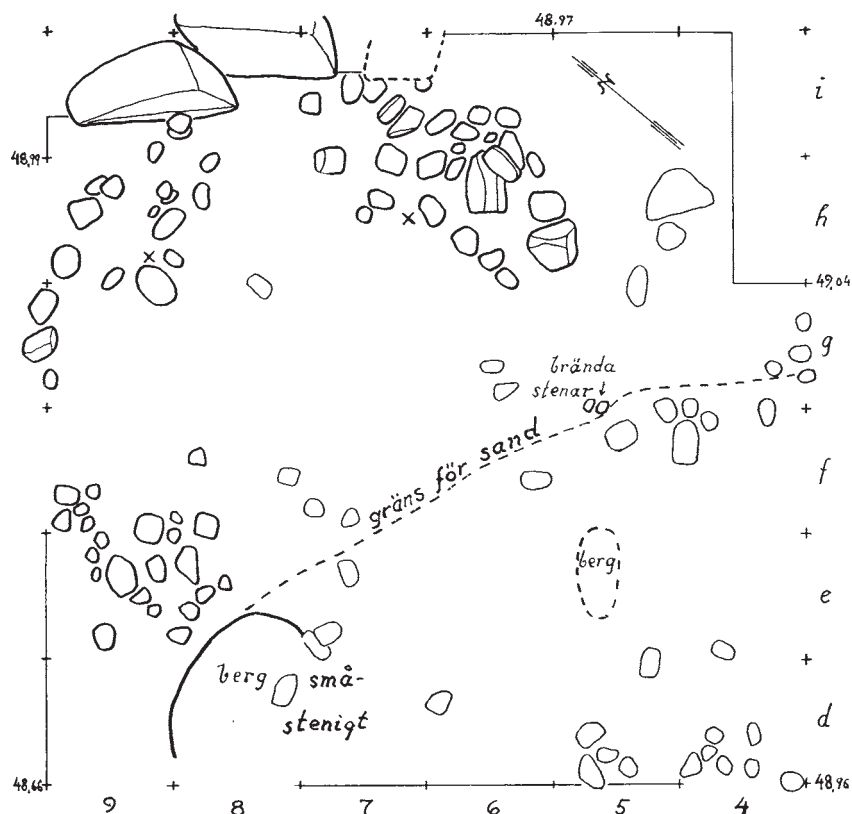


Fig. 3.29.b.

lokalitetene (unntatt Sølbjerg 1, som er en Ahrensburglokalitet) (Petersen & Johansen 1994; 1996). Lokalitetene *Trollesgave* og *Egtved* (Fischer 1988; 1990a; 1990b; 1991: Fig.11.14) representerer eksempler på bosetningsformen i henholdsvis Bromme- og Federmesserkultur (se også Johansson 1996). Én vesentlig forskjell mellom enkelte av Hamburg- og Ahrensburgkulturens lokalitetsenheter, er at førstnevnte er noe større (for eksempel Slotseng og Jels, se også Bokelmann 1991: 76).

Fra pionertiden, eller Ahrensburgtid for øvrig, forekommer lokalitetsenheter av denne typen i Øst-Norge og Vest-Sverige. Eksempler er *Rørmyr 2* (Johansen 1964; Skar & Coulson 1986; 1987; 1989), *Tosskärr A*, *Hensbacka*, *Nösund* og *Glimsås*, *Hogen*, *Vedkullen* og *Gotskär* (Nordqvist 2000: 187-190; Kindgren 1995:176). Senglasiale funn i Skåne er for det meste representert ved funn fra Hamburg- og Brommekultur, knyttet til området ved Finjasjön (L. Larsson 1994; 1996). Det rike zooarkeologiske funnet fra *Hässleberga* er tolket som en 'kill-site'. Jakt på villhest, men særlig reinsdyr er her dokumentert på spredte tidspunkt under hele Yngre Dryas (Magnell et al. 1999: Tab. 1). Videre finnes lokaliteter på sjøllandske *Bonderup* (Fischer 1982) og *Sølbjerg 1* (Vang Petersen & Johansen 1993: Fig.3; 1994; 1996). Foruten Stellmoor finnes i Ahrensburg tunneldal det blandede lokalitetskomplekset *Pinnberg* (Taute 1968:81f og Taf. 84-85), *Teltwisch 2, 4, 6* samt Ost, Nord, Mitte og West (Tromnau 1975: 17-70 og Abb. 4.2), *Borneck Ost* og Nord (Rust 1958: 30-39). Andre lokaliteter i Nord-Tyskland er *Deimern 45* (Taute 1968: 28-37, Abb. 55 og Taf. 1-19), *Ketzendorf 2* og *4* (Taute 1968: 42-45 og Taf. 37-42) og *Alt Düvenstedt* (Clausen 1996).

Innenfor den regelmessighet som avspeiler seg i bosetningsmønsteret under sennglasial og preboreal tid generelt – og innenfor pionertiden spesielt – finnes det også variasjon. Dette gjelder både lokalitetenes størrelse, men også antall flintartefakter og prosentandel av retusjerte redskaper. Nærøy har vist denne variasjonen i tabellform (Nærøy 2000: Tab. 5.1. og 5.3, her gjengitt som Tab. 3.3):

## TIDLIGMESOLITTISKE LOKALITETER MED RYDDETE FLATER I HORDALAND

LOKALITET	SIRKULÆRT OMRÅDE (m <sup>2</sup> )	ARTEFAKTER / REDSKAPER
Lok. 3 Knappskog	6 – 8	1032 / 24
Lok. 14 Budalen	6 – 8	894 / 11
Lok. 40 Slåttevikane	8 – 10	6737 / 270
Lok. 43 Hidlaren	8 – 10	1338 / 45
Lok. 34 Budalen	10 – 12	407 / 60

Tab. 3.3. Lokalitetsareal, totalt antall steinartefakter og andel redskaper på noen tidligmesolittiske lokaliteter i Hordaland (omarbeidet etter Nærøy 2000: Tab. 5.1 og 5.3).

I forhold til boligenhetens areal viser lokalitetsenhetene på Store Myrvatn og Store Fløyrlivatn en variasjon som ligger tilnærmingsvis innenfor de samme målene som er vist i tabell 3.3. (Bang-Andersen in press.). Romuald Schild oppsummerer variasjonens karakter innenfor Ahrensburgkulturen i Nord-Tyskland på denne måten (Schild 1984:248, se ellers Bokelman 1978; Rust 1968; Taute 1968; Tromnau 1975):

Distributional studies of artifacts at Ahrensburgian sites are scarce and limited. Probably the fullest is that of Deimern 45, in Lower Saxony. The density distribution diagram... suggest that the concentration at Deimern 45 is a homogeneous, single occupation unit dispersed over an area of 100 m<sup>2</sup>. It has the highest number of tools (619) of all Ahrensburgian single occupations. The distribution of points, microliths, end-scrapers, and burins at Deimern 45 suggest significant clustering.

Five other possible, homogeneous, single occupations are known from Borneck and Teltwisch in the Stellmoor Valley. All of them show a considerable variability in size and tool content, ranging from ca. 9m<sup>2</sup> and 27 retouched tools (Borneck-Nord) to 100m<sup>2</sup> and 424 retouched tools.

Det ser med dette ut som om variasjonen i lokalitetsareal er større i Nord-Tyskland. Dersom det som er gjengitt ovenfor kan sies å være et mønster for vestnorske lokaliteter, kan det synes som om lokalitetene her er mindre variert. Variasjon i antall artefakter og redskapsprosent er ikke nødvendigvis knyttet til antall mennesker, men sier heller noe om råstoffsituasjonen og behovet for nye redskaper ved ankomst til lokalitetene. Dersom variasjon i areal har å gjøre med antall mennesker på lokalitetsenheten, kan det med dette synes som om de større sosiale enhetene er å finne i Ahrensburgkulturens ”kjerneområde.”

Denne konklusjonen er likevel ikke uproblematisk å forholde seg til. Svært ofte forekommer lokalitetsenheter samlet, og samtidighet mellom disse kan ikke alltid utelukkes. Det er riktignok et godt sprik i dateringene mellom de ulike enhetene på Store Myrvatn (Bang-Andersen 1990), men når det gjelder situasjonen på Galta-halvøya er ikke situasjonen like klar (se også Bang-Andersen 1995a: 76), heller ikke på det nylig undersøkte lokalitetskomplekset (6-8 enheter) på Austbø utenfor Stavanger (undersøkt sommeren 2001). Hvorvidt lokalitetsenheter som opptrer i nærheten av hverandre er strengt samtidige eller ikke er et stort og viktig, men fortsatt uløst spørsmål. Ikke desto mindre er det avgjørende for forståelsen av pionertidens sosiale struktur. Mer om dette i kapittel 7.

## Oppsummering

Pionertidens lokaliteter uttrykker en svært mobil livsform. Lokalitetene viser en organisering som tyder på korte opphold. Etnoarkeologiske studier viser at boligenheten med sirkulær form er noe som gjennomgående er kjennetegnende for grupper som kan beskrives som ”fully nomadic” (Gamble 1991:Tab. 1; Nærøy 2000: 202). Lokalitetenes areal viser at mobiliteten i mange tilfeller er knyttet til en liten gruppe mennesker. Nærøy foreslår (1995:76) to – tre individer for lok. 3 Knappskog, med sitt areal på 6-8 kvadratmeter. Da andre lokaliteter i Vest-Norge måler opptil 12 kvadratmeter, bør vi også kunne tenke oss enheter bestående av fem individer. Pionerbosetningen i Sørvest- og Vest-Norge kan med dette beskrives i følgende termer: ’små grupper’, ’korte opphold’ og ’høy mobilitet’. Denne konklusjonen gjelder først og fremst for lokaliteter som opptrer enkeltvis.

Lokaliteter av denne typen finnes også på det nord-europeiske kontinentet, men her er likevel variasjonen større. Det er vanlig at lokalitetsenheter opptrer sammen (for eksempel Teltwisch og Borneck), samtidig finnes noen lokaliteter som indikerer en større gruppe mennesker (for eksempel Stellmoor og Deimern 45). Som grunnlag for den videre diskusjonen i dette arbeidet vil jeg konkludere med at det nordvest-europeiske kontinentet, inklusive Nordsjøen og de sørlige delene av Skandinavia, utgjorde Ahrensburggruppens basisområde. Dette landskapet – som jeg har valgt å kalle *Doggerland* – utgjorde det fysiske grunnlaget for Ahrensburggruppens livsverden. I periferien av denne livsverden fantes et landskap som gradvis ble en del av menneskenes erfaring – *Hinsidesland*. Den mulige forskjellen i bosetningsmønster som vi kan ane mellom Nord-Tyskland på den ene siden, og Sørvest- og Vest-Norge på den andre, kan forsøksvis knyttes til en forskjell i måten det sosiale liv utspilte seg i de to landskapene.

## Ahrensburgkultur og subsistens: Faghistorie og oppdatering

Mangelen på organisk materiale i arkeologiske funn i Norge, gjør diskusjonen omkring økonomi og subsistens til en vedvarende utfordring for forskningen. Et gjennomgående tema i debatten er hvorvidt de første menneskene i Norge først og fremst var storviltjegere, eller om det var havets ressurser som gjorde vestlandskysten attraktiv. Jeg vil oppsummere noen av hovedpunktene i denne debatten, og dernest forsøke å bringe diskusjonen et stykke videre.

### Mennesket – et tilpasset vesen

Spørsmålene knyttet til når, hvor, hvorfra, hvordan og hvorfor Norges kyster ble tatt i bruk er intimt knyttet til synet på ressurser og menneskets tilbøyeligheter hva gjelder valg av subsistensgrunnlag. Subsistensgrunnlag og menneskesyn er de to konstantene som diskusjonen har dreid seg omkring, og i dette tilbakeblikket vil jeg nettopp bruke dette som utgangspunkt.

Diskusjonen omkring Norges eldste bosetning tok til allerede i begynnelsen av 1900-tallet. Det meste av denne litteraturen tar opp Fosna- og Komsakulturenes alder og opphav. Diskusjonen har gjennom tiden bygd på det økende tilfanget av boplasser og dateringer. Slike spørsmål vil ikke bli tatt opp her (se ellers gode oversikter i Bjerck 1994; Eriksen 1996; Gjessing 1945; Hagen 1963; Tansem 1998). Jeg vil heller konsentrere meg om de tekstene som søker å *forklare* den bosetnings-

messige ekspansjonen nordover i senpaleolittisk og tidlig postpaleolittisk tid. Aktuelle arbeider er de som direkte eller indirekte uttrykker en oppfatning om hva som motiverte de handlingene som er forbundet med den første bruk av norske områder.

En solid nedfelt oppfatning, både i inn- og utland har vært at det senpaleolittiske mennesket var avhengig av reinsdyret. Gruppene Hamburg, Bromme og Ahrensburg har eksempelvis gått under fellesbetegnelsen *reinjegerkultur* (Eriksen 1998:61f; Freundt 1948; Gjessing 1945:51). Betegnelsen har delvis sin bakgrunn i de store funnmengdene med reinsdyrbein fra både Hamburg- og Ahrensburglagene på Stellmoor (Fischer 1993:55). Det kan være nyttig å få definert den sterke vekten på ”symbiosen” mellom menneske og reinsdyr, før gjennomgangen av eksisterende teorier omkring pionerbosetningens bakgrunn. Som vi skal se har denne oppfatningen – altså storviltjakt som utløsende faktor – blitt møtt av ulike motforestillinger de senere år (Bjerck 1994; Fischer 1996; Welinder 1981). Dette gjelder også storviltjaktens og pionerbegrepetes assosiasjoner med noe tradisjonelt, mannlig ekspansivt og penetrerende (Eriksen 1996:14f).

Jeg vil begynne med Anders Hagens arbeid fra 1963, som omhandler Fosnakulturens opphav. Her uttrykkes en forklarende bakgrunn for menneskenes ekspansjon nordover: Jegergruppene som til å begynne med streift omkring på den nordvesteuropeiske tundraen hadde fulgt reinsdyrene helt til iskanten (Hagen 1963: 140). Da grensen for det arktiske klimaet flyttet seg nordover, ga klimaet i Norge muligheter for å leve videre på tilsvarende vis. Implisitt i teksten ligger en antagelse om at knytningen til reinsdyret var dypt nedfelt i det senpaleolittiske mennesket. Det å følge dyreflokkene nordover synes derfor som et slags imperativ, der alternativer ikke blir vurdert. De eldste boplassene i høyfjellet ble her tolket på samme vis, nemlig som rester etter en ”utgammel reinjegerkultur, som ellers var utslettet andre steder i Europa” (ibid: 141). I den første utgaven av Hagens oversiktsverk *Norges oldtid* fra 1967, legges samme tolkning for dagen: ”Så vel reinflokkene som de arktiske fangere søkte mot nord og Norge etter hvert som skogen raskt rykket inn over lavlandet sørpå” (Hagen 1967: 14). Den tredje utgaven av samme bok kom ut i 1983, og nok en gang finner vi samme tankegang. Imidlertid er det svært interessant å bemerke at begrepet *tilpasning* her ble anvent i omtale av menneskesamfunn, mens denne termen i tidligere arbeider bare hadde vært i bruk i omtale av reinsdyrene. Og her uttrykkes også eksplisitt at ”dyr og mennesker som var tilpasset arktiske kår, søkte å overleve under forhold de var vant til” (Hagen 1983:21f). I den siste utgaven har altså en deterministisk tolkning av samfunnet kommet klart til uttrykk.

Andre utgave av Hagens Norges oldtid kom ut i 1983, noe som betyr at jeg allerede har foregrepet begivenhetenes gang. De faghistoriske forutsetningene – nemlig kulturøkologien – ligger som kjent i 60- og 70-tallets *nye arkeologi*. Perry Rolfsen uttalte eksempelvis i 1972 at det ”synes å være en naturlov at den samme klimaendring som tvinger en rekke dyrearter tilbake, begunstiger andre, og slike endringer i naturmiljøet får store følger for menneskets tilpasning” (Rolfsen 1972:146). Vi finner en nokså identisk meningsytring i Indrelids arbeid fra 1975. Indrelid påpeker at funn av reinsdyrbein både fra bunnen av Nordsjøen, på Blomvåg og på Orknøyene viser at det har vært en reinsdyrpopulasjon i nordsjøområdet. Da grensen for det arktiske klimaet beveget seg nordover hadde reinsdyrene i følge Indrelid tre muligheter; den ene var å følge etter sitt tilsvarende miljø, den andre var å tilpasse seg et nytt miljø, mens den tredje var å gå under, dvs. dø ut. Indrelid gir uttrykk for at menneskene var i presis samme situasjon som reinsdyrene: ”The specialized reindeer hunters were in exactly the same position, and the consequences for them would have been the same” (Indrelid 1975:13). Menneskene valgte å følge reinsdyrene, og implisitt i teorien kan det synes som om de egentlig ikke hadde noe alternativ i kampen for å overleve.



Faghistorien viser med dette hvordan en eldre oppfatning av senpaleolittiske samfunn som spesialiserte reinsdyrjeger dannet en god forutsetning for den nye arkeologiens begreper om *adaptation* – mennesket var tilpasset et miljø der reinsdyret gjorde seg sterkt gjeldende. Imidlertid ble det framsatt alternative teorier. Interessant nok skjedde dette nettopp med bakgrunn i ny-arkeologiens begrepsapparat. Stig Welinder forsøkte i sitt arbeid fra 1981 å nyansere bildet av de senglasiale gruppernes subsistensgrunnlag. I denne sammenheng anvendte han beinmaterialet fra Stellmoor. Gjeldende teori gikk ut på at Stellmoor hadde vært gjenstand for et lengre opphold, der bare ett eller noen få reinsdyr var blitt nedlagt om gangen. Med henvisning til Sturdys arbeid med materialet har avfallsfaunaen på Stellmoor fått en annen tolkning: Funnene indikerer to svært korte, men intense jaktperioder. Welinder påpekte videre at en helårsbruk av reinsdyr ikke kan belegges via arkeologiske funn, og at forestillingen om spesialiserte reinsdyrjegere er skapt ut fra et ufullstendig kildemateriale. Deretter rettet han oppmerksomheten på de 1,2% av det zoologiske materialet som *ikke* var reinsdyr. Dette utgjorde 8 individer hvorav 2 var elg, og det fantes ett individ av artene bison, villhest, villsvin, rev, hare og lemen. Dette er arter som kan knyttes til tundra og bjerkeskogstundra så vel som mer sammenhengende bjerkeskog. Welinders ide var at disse artene var blitt fanget mens gruppene ventet på at reinsdyrflokkene skulle krysse tunneldalsystemene under sine sesongmessige vandringer og jegerne har inntatt sin strategiske posisjon i god tid før reintrekket var ventet. Under ventetiden har artene elg, hest, bison og villsvin representert alternativt jaktbytte. Welinder trakk dermed fram variasjonen både i eksistensgrunnlag så vel som jaktteknologi. I forlengelsen av dette pekte han også på sannsynligheten for at Ahrensburgkulturen også behersket fiske og marin fangst. Han trakk med dette inn Clarks (Welinder 1981: Fig.9) modell av sosiale territorier i Nord-Europa i senpaleolitikum. Et sosialt territorium vil i denne sammenheng omfatte en *dialectic tribe*, dvs. en sammenslutning av flere mindre grupper som deler samme språk og forestillingsverden/kultur. Ut fra antagelsen om at Ahrensburggruppen hadde et variert subsistensgrunnlag, mente Welinder at Doggerland kan ha utgjort et sosialt territorium med grupper som har gjennomført hele sin årlige sesongvandring (jfr. Clarks årlige territorium) innenfor dette området. Fra Doggerland har så Norges sør- og vestkyst vært gjenstand for sporadiske besøk av aktivitetsgrupper ('task groups') som vender tilbake til de mer basispregede lokalitetene på kontinentet.

I denne teorien har den første bruken av den skandinaviske halvøyas kyster ikke noe med innvandring i vanlig forstand å gjøre, men snarere en gradvis økt bruk av de nye landskapene. Denne bruken av nye områder går dernest over i en ekspansjon nordover og kulminerer i at gruppene får hele sitt bosetningsterritorium innenfor Norges (eller Sveriges) grenser.

Welinder tar i sin tekst avstand fra framstillingen av det senpaleolittiske mennesket som ensidig spesialisert på reinsdyr. Dette betyr ikke at begrepet om tilpasning har blitt uaktuelt. Tvert imot ble begrepet anvendt enda mer konsekvent enn i de først refererte arbeidene. Implisitt i tilpasningsbegrepet ligger jo nettopp at miljøet er bestemmende – ikke bare for subsistensvilkårene – men for selve subsistensen, dette ut fra beregninger om effektivt arbeid i forhold til kalori- og vitamininntak. Som framgår av de refererte engelske termene, knyttet Welinder seg til den kultur-økologiske fagretningen. Det som skiller hans teori fra de øvrige, er at tilpasningsbegrepet anvendes for å argumentere for at menneskene har hatt en variert økonomi, dvs. en økonomi basert på hva som faktisk fantes i miljøet. Han tok med dette mer konsekvent bruk av den terminologien som knyttet seg til kulturøkologien og til *catchment*-begrepet (Higgs & Vita Finzi 1972). Men Welinder var likevel ikke den første til å tolke de eldste lokalitetene i Norge som knyttet til marin fangst. Hans originalitet var heller å foreslå en variert økonomi, der sjøfangst inngår i kombinasjon med



annet erverv. Han ville ikke se bort fra reinsdyrets rolle i økonomien, men ga samtidig uttrykk for at dette dyrets betydning ikke måtte overdrives (Welinder 1981:27).

Men viljen til ikke å overdrive storviltjaktens betydning har også sin faghistoriske forløper. For parallelt med oppfatningen av at de første mennesker var spesialiserte reinsdyrjegere, har det hersket en like sterk oppfatning om Fosna som en utpreget kystkultur. Vi kan se hvordan Gjessing ga uttrykk for begge syn (1945:51 og 33f):

I et kaldt arktisk klima – da til og med Danmark var tundra med rypelyng, dvergbjørk og polarpil, hvor rein, ulv og snøhare streifet omkring – har disse fangstfolk strevd seg nordover. Kan hende likte de kulda. Reinen trivdes når det var kaldt – og når reinen trivdes og formerte seg, da trivdes mennesket og.

...alt tyder på at [Fosnakulturen] først og fremst har vært en sjøfangstkultur. Den måte Fosnaboplassene ligger på, like ved stranda ved lune småfjorder og smule sund med høvelig båtlende, gir straks et glimt av noe vesentlig ved Fosnakulturen. Den gir ei aning om hvor sterkt Fosnafolket har vært knyttet til sjøen og til sjøfangsten...når boplassene ligger på øyer, eller på hauger som den gang var holmer og øyer, da har vi visshet for at båten har vært kjent.

Ideen om at pionerbosetningen er uttrykk for en marin tilpasset kultur ble indirekte gjennomgått ovenfor, i omtalen av synet på Fosnakulturens alder og opphav. Dette kommer selvsagt av den intime sammenhengen mellom lokalitetenes topografiske plassering. Anders Nummedal hadde en utrolig teft for gamle strandlinjer (Gjessing 1945:30), og det var på slike steder han ”oppdaget” Fosnakulturen – ”som om han bare var rundt og fant igjen buplasser han sjøl i et tidligere tilvære hadde brukt.” (Pettersen 1998:12). Som omtalt ovenfor, mente Odner (1966) at det ikke var noen direkte forbindelse mellom Ahrensburg og eldste Fosna/Komsa, men at sistnevnte var resultat av senpaleolittiske gruppers tilpasning til et marint miljø i områder som nå er oversvømmet. Det skulle derfor eksistere et manglende ledd mellom Ahrensburg på den ene side og Fosna / Komsa på den andre.

”Kystkulturmodellen” synes å ha hatt gjennomslag også på 90-tallet, både når det gjelder eldste Fosna og dessuten Hensbackafunnene i Vest-Sverige (for eksempel Bjerck 1994; 1995; Høgestøl 1995 et al. Kindgren 1995; 1996). De tidlig preboreale lokalitetene ved Store Myrvatn og Store Fløyrlivatn er, ut fra vurderinger av paleoklimatiske og geografiske forhold, uten tvil knyttet til jakt på reinsdyr (Bang-Andersen 1990:224; 1996:230). Likevel synes det som om forholdet *de eldste norske funn = utpreget kystkultur* står sterkt, selv om det selvfølgelig er mulig, slik Bang-Andersen (1990: 224f) gjør, å tenke seg en variasjon i økonomien ut fra modellen der større grupper oppholdt seg ved kysten, mens reinsdyrjakt i fjellet ble utført av aktivitetsgrupper. Annetsteds gir han (1996: 228) uttrykk for at storviltjakt må ha inngått som en viktig del av økonomien også ved kysten.

Bjercks teori om de eldste funn i Norge er beslektet med Odners teori. Bjerck viser til at det tok flere tusen år fra ytterdelen av vestkysten blir isfri – og til vi har de eldste lokalitetene. Dette mener han kan ha bakgrunn i at de senglasiale gruppene ikke var tilpasset den norske kysten, fordi dette landskapet representerte et høy-risikofarvann. Det trengtes tid for å utvikle en båt teknologi og tilpasning til slike områder for øvrig. Kystkulturene ble utviklet på Doggerland, og den eldste bosetningen i Norge mener Bjerck har kommet til på bakgrunn av økt sosialt stress og kamp om ressursene. Fortrengingen til norskekysten var mulig fordi man nå hadde oppnådd kunnskap (les: tilpasning) om overlevelse i det høyrisikofarvann som karakteriserte vestkysten i senglasial og tidlig preboreal tid (Bjerck 1994; 1995). I sitt arbeid om Galta-funnene anvender også Høgestøl

kystkulturmodellen og sier at "[p]å grunn av Galta-halvøyas plassering i havgapet og mangel på vegetasjon i Yngre Dryas og Preboreal tid, må den økonomiske tilpasningen ha vært basert på fiske og jakt på sjøpattedyr og fugl" (Høgestøl et al. 1995:47). Dette er også i tråd med Fischers syn på Ahrensburgkulturen i Sørvest- og Vest-Norge (Fischer 1995; 1996:168), og dessuten svenske forskeres syn på den eldste fasen av Hensbackakulturen. I denne fasen forstås svenskekysten i sammenheng med marin utnyttelse (jfr. Cullberg 1996:188; Kindgren 1996:202 og Schmitt 1995:168; 1999:333). Selv har jeg på bakgrunn av samtaler med Fischer gitt uttrykk for at det lave antall Ahrensburglokaliteter i Danmark skyldes at de fleste lokalitetene ligger i datidens kystsoner, som nå er oversvømmet av Nordsjøen (Fuglestad 1999:197, 200, se også Fischer 1996:171). Fischer ser ikke bort fra den storviltjakten som er representert ved høyfjellslokalitetene og Stellmoor. I likhet med Bang-Andersen tenker han seg en kombinasjon av marin fangst og storviltjakt innenfor Norges grenser.

Det er ingen forskere som direkte ser bort fra den storviltjakten som er dokumentert innenfor pionertiden. Mitt inntrykk er heller at man prøver å danne en motvekt til synet på senglasiale grupper som ensidig spesialisert på storviltjakt, først og fremst reinsdyr. Fischer påpeker med rette at materialet ennå er for spinkelt, men viser samtidig til at senpaleolittiske lokaliteter Sør-Europa har funn av bein som tyder på marin fangst (Cleyet-Merle & Madelaine 1995). Han viser også til et senpaleolittisk hulemaleri Sør-Frankrike med geirfugl og flyndre som motiv. Dette er eksempel på en symbolikk hentet fra havet – i en hule som ligger 200 km fra kysten. En avbildning av sel fra tidligere omtalte Gönnersdorf ligger i en distanse fra kysten som er betraktelig lengere (se også Fischer & Myrthøj 1995:12).

#### Subsistens: Diskusjon og konklusjon

Den faghistoriske gjennomgangen har avdekket to hovedlinjer i synet på de eldste funn i Norge. Den ene retningen legger vekt på Fosnakulturens forbindelse tilbake til de eldre reinsdyrjegerkulturene, og oppfatningen om disse som spesialiserte og tilpasset denne nisjen av miljøet. Den andre retningen legger vekt på Fosnalokalitetene som en utpreget kystkultur, noe som i stor grad har bakgrunn i lokalitetenes topografiske plassering i fossile strandsoner. Et viktig aspekt ved sistnevnte teori er ideen om at bruken av den norske vestkysten forutsatte en forutgående tilpasningsprosess. I dette ligger også en implisitt teori om at de rike marine ressursene var det forhold som på avgjørende vis trakk mennesker til det ukjente kystlandskapet.

Kysttilpasningsmodellen må sies å ha vært det rådende synet på 90-tallet. Samtidig har det vært en økende tendens til å se en nær forbindelse mellom Ahrensburgkulturen og det tidligste Fosna- og Hensbackamaterialet. Overordnet sett er oppmerksomheten rettet mot å forsøke å se Ahrensburgkulturens "kysttilpasningsside". For Vest-Sveriges del er det en rådende oppfatning at kysten ble utnyttet på årstidsbasis, som ledd i et tosidig erverv, dvs. storviltjakt i veksling med marin fangst.

Jeg vil avslutningsvis gi noen kommentarer til synet på at de eldste funn i Norge representerer et "kyst-utnyttelses-aspekt" av Ahrensburgkulturen. Først vil jeg påpeke at steinalderarkeologien på dette området fortsatt er opphengt i en kulturøkologisk tilnærming; selv om Bjerck i sine arbeider vedrørende de eldste funn anvender sosiale faktorer i forståelsen, ender han likevel opp i en slutningsrekke der press på ressursene er avgjørende, dvs. at miljøet er determinerende for det senpaleolittiske menneskets handlinger. Dette er en tilnærming som etter min oppfatning ikke

tar tilstrekkelig hensyn til menneskets transcendens. Som jeg vil komme inn på i begynnelsen av kapittel 4, synes det som om de mer menneskelige aspektene i forståelsen av pionerbosetningen bare kommer til syne i populærvitenskapelige skrifter. Eksempler på en antydning til annerledes tankegang, finnes riktignok hos Bang-Andersen der han påpeker at jaktferdene i fjellet ikke var nødvendig, fordi det fantes nok ressurser å leve av i lavlandet. Reinsdyrjakten på Myrvatnet må derfor forklares på annet vis – ”*the spirit of hunting?*” (Bang-Andersen 1990:223). Jaktens ånd og åndens jakt vil ellers bli tatt opp til videre diskusjon i kapittel 6.

Det neste jeg vil påpeke har nettopp sammenheng med oppdagelsen av høyfjellsfunnene. Jeg er fullt innforstått med at mange tenker seg en sesongmessig veksling mellom storviltjakt og marin fangst. På tross av dette dominerer kystmodellen sterkt, og reinsdyrjakten som høyfjellsfunnene er en dokumentasjon på, har kommet i bakgrunnen. I tråd med Bang-Andersen (1990:225) mener jeg at funnene ved Store Myrvatn og Store Fløyrlivatn må og bør utfordre den dominerende teorien om at de eldste funnene tilhører en genuin marin kultur. Når kystmodellen er blitt såpass dominerende, så er dette utledet av de mange kystlokalitetene. Debatten om de første menneskenes økonomi kan egentlig ikke komme så mye lenger, før man gjør funn av zooarkeologisk materiale. Likevel vil jeg forsøke å utfordre denne tankegangen.

Lokaliseringen ved kysten utgjør ikke i seg selv noen indikasjon på et marint erverv. Likhetene i materialet over store avstander indikerer en svært høy grad av mobilitet innenfor Ahrensburgkulturen. Vi må derfor se for oss en mobilitet mellom kontinentet og Sørvest- og Vest-Norge. I en slik sammenheng utgjør kysten ”landingsplassen” for ferdene fra kontinentet. Ikke bare det – kystlinjen må også ha tjent som hovedferdselsvei og var dessuten viktig for orienteringen i det nye og ukjente landskapet. Kystlokalitetene er likevel en indikasjon på en fungerende båt-teknologi. Det er ingenting som hindrer reinsdyrjakt i et kystmiljø, for eksempel slik enkelte Inuit-grupper har praktisert det (Spiess 1979:104). Det foreligger heller ingen funn som på noen måte indikerer marin fangst; det vi har er tangepiler og andre prosjektiler, dvs. *redskaper som konkret er knyttet til storviltjakt* (se materialgjennomgangen, se også Bang-Andersen 1996:228). En eksistens i et marint miljø determinerer ikke handlinger knyttet til sjøfangst. Det er også verdt å merke seg at kystlokalitetene har en lokalisering med muligheter for godt oversyn over landskapet. Dette står i kontrast til den typiske *senmesolittiske* kystbosetningen ved flaskehals og strømmer på Vestlandet. Har man kunnet drive jakt på reinsdyr på Stellmoor omkring 10 000 BP er det prinsipielt ingenting i veien for at man også har kunnet gjøre det i kystnære områder i Skandinavia. Funnet fra Hässleberga i Skåne (Magnell et al. 1999, se også Holm 1996: 57f; Larsson 1996:153) viser at Ahrensburgernes ekspansjon nordover i høyeste grad er knyttet til jakt på reinsdyr. På samme måten vil jeg tolke de eldste lokalitetene i Sørvest- og Vest-Norge.

Som en oppsummering kan jeg peke på to antakelser som ligger til grunn for tolkningene av Ahrensburggruppens subsistens: Den ene er at beliggenheten ved kysten er ensbetydende med at ressursene i dette biotopet ble utnyttet. Den andre er at dyr som har vært avbildet – for eksempel hval og sel på helleristningene i Nordland – betyr det samme som at artene representerte en viktig næringsverdi. Det eksisterer ingen nødvendig sammenheng mellom slike symbolske uttrykk og ernæringsmessig nytteverdi.

Jeg vil tolke Ahrensburgkulturens økonomi som en utpreget reinsdyrkultur, både på et økonomisk så vel som et symbolsk plan, der disse to aspektene ikke egentlig kan skilles fra hverandre. Dette betyr ikke at jeg følger opp det gamle synet på Ahrensburgkultur som *ensidig* spesialisert på reinsdyr. Heller ikke følger jeg opp tilpasningsbegrepet. Jeg vil således presisere at mitt syn skiller seg fra faghistoriens syn på to måter: 1) Jeg ønsker ikke å oppfatte Ahrensburgkulturen som

tilpasset i tradisjonell forstand, men heller som utøvere av et bredt register av næringsstrategier (se ellers Valentin Eriksen 1996b: Tab.7), men der reinsdyret likevel har spilt *en helt spesiell rolle*. Derfor utelukker jeg heller ikke at fiske og marin fangst i noen grad kan ha funnet sted, men ikke som overordnet motiverende faktor for reiser til norskekysten. 2) Ahrensburgkulturen må ikke oppfattes som en spesialisering på reinsdyrøkonomi. Funnene (blant annet fra Stellmoor, Remouchamps og Hässleberga) utgjør konkrete eksempler på at annet storvilt også var gjenstand for jakt. Men de viser samtidig at reinsdyr er dominerende. Welinder sier at (1981: 23): ”marina resurser kan ha varit drivfjädern. Renjakt är en annan möjlighet”. Men videre gir han uttrykk for at reinsdyrets ”betydelse som ekonomisk resurs under *Late Weichselian* bör dock inte drivas därhen at människornas årstids- och jaktrytm varit helt beroende av renarnas.” (ibid: 27). I min tolkning vil jeg tvert i mot betone at reinsdyrflokkenes rytme var av en helt spesiell betydning – ikke på den måten at menneskene var ”beroende” – men ut fra deres valg av levemåte – ut fra deres livsverden. Denne livsform var i stor grad knyttet til at reinsdyret hadde en betydning som noe langt mer enn bare næring. Reinsdyret var forankret i pionermenneskenes *verdier* og var dermed avgjørende for de valg og handlinger som ble tatt. Slike valg foregår alltid innenfor en sosial sammenheng. Mer om dette i kapitlene 6 og 7.

Avslutningsvis vil jeg presisere nok et forhold; det er ikke snakk om at pionermennesket direkte fulgte reinsdyret. Forestillingen om mennesker som ”følger reinsdyrflokkene” er en foreldet oppfatning av paleolittisk storviltjakt. Det handler heller om å oppsøke dyrene enkeltvis (eng. ’stalking’), eller som flokker ved spesielle punkter i landskapet (flaskehals) langs reinsdyrenes migrasjonsruter (Burch 1972: 351, 365; Spiess 1979: 65). I førstnevnte tilfelle vil jaktteknikken være stalking, der en eller noen få jegere jakter sammen, med pil og bue og eventuelle spydredskaper i tillegg. I det andre tilfellet er det snakk om ulike former for drivfangst (se ellers Burch 1972; Gordon 1990; Grønnow et al. 1983; Grønnow 1987; Spiess 1979: 104-139). Paleozoologen Arthur Spiess (1979:105) hevder at til og med ”small drives require the cooperation of two or three extended families.” Dersom dette betyr at drivfangst under alle omstendigheter krever minst 15 personer, vil dette ha betydning for hvilke jaktteknikker som har vært utført på Doggerland, hhv. Hinsidesland. Ut fra det bosetningsmønsteret jeg skisserte – der lokalitetene på kontinentet viste en større variasjon med hensyn til antall individer – blir det mulig å tolke Doggerland som et sted hvor flere jaktteknikker har vært utført – fra stalking utført av enkeltindivider, til drivfangst som har krevet større sosiale evenementer. I Hinsidesland, der bosetningsmønsteret gjennomgående indikerer små mobile grupper, framstår stalking som overveiende jaktmetode, men også her må vi tenke oss situasjoner med drivfangst.

Det finnes flere tenkelige ruter for Ahrensburggruppens ”ekspansjon” nordover. Lykke Johansen og Peter Vang Petersen har med utgangspunkt i arbeidet med Sølbjerg 1 foreslått en vandringsrute langs hypotetiske reinsdyrtrekk, i nordøstlig retning over Sjælland (Vang Petersen og Johansen 1993; 1994; 1996, se også Bratlund 1991b: Fig. 18.10; L. Larsson 1994; 1996). Denne migrasjonsruten kan sies å ”peke” videre nordøstover, til den fossile landbroen over til nåværende Sør-Sverige. Som beskrevet over og i kapittel 2, er det ved Hässleberga gjort et zooarkeologisk funn som viser reinsdyrjakt i nåværende Skåne under hele Yngre Dryas (Magnell et al. 1999). Tilstedeværelsen av reinsdyr i Sør-Sverige under pionertiden er også belagt i zoologiske funn (Liljegren & Ekström 1996: Fig. 1). I Vest-Sverige er reinsdyrjakten indirkete belagt via lokaliteter (se referanser ovenfor). En annen av Ahrensburggruppens ekspansjonsruter går i nordvestlig retning. Jeg har i materialgjennomgangen lagt vekt på nordtyske, sørvest- og vestnorske funn. Dette er ikke helt uten grunn. Spredningskart over Ahrensburgkulturens lokaliteter i Nord-

vest-Europa viser klart en samling lokaliteter langs Elbens og Rhinens hovedløp og sideelver (for eksempel Taute 1968: Abb. 48). I sammenheng med reinsdyrjakt i Hinsidesland vil jeg rette oppmerksomheten på lokalitetene langs Elben og dens utløp. Sammenligner vi lokalitetenes beliggenhet med Coles' paleogeografiske kart over Nord-Europa (fig. 2.4), ser vi hvordan anløpet av Elben har utgjort en fjordarm som peker og leder i retning sørvest- og vestkysten av Norge. Funnenes sammenheng, slik de er skissert i materialgjennomgangen, og de paleogeografiske forholdene, kan sammen understøtte forbindelsen mellom de to landskapene.

# Kroppen i pionerlandskapet

[T]here are no sensations corresponding to mental activities; and the sensations of the psyche, of the soul, are actually feelings we sense with our bodily organs (Arendt 1971:34).

Tenkingen er afstand, menneskeligheten er nærhet; mennesket er begge dele, og derfor alltid filosofisk (Merleau-Ponty 1969:11).

Vindu på vindu bak hverandre, uten ende. Vi ville aldri komme fram, igjennom, til sannheten (Kjærstad, *Oppdageren* 1999).

## Innledning

Nord-Europa med Sørvest- og Vest-Norge ble i forrige kapittel fylt med arkeologisk materiale med datering til perioden 10 200/10 000 – 9500 BP. Materialgjennomgangen viste sammenfallende teknologisk praksis over hele området. I den grad det norske materialet skiller seg fra det kontinentale, er det knyttet til anvendelsen av lokalt råstoff. Hovedkonklusjonen ble dermed at det norske materialet ikke skiller seg fra Ahrensburggruppens. Ahrensburgfasen synes dessuten å ha sin datering innenfor perioden 10 500 – 9500 BP, og ikke hovedsakelig i Yngre Dryas, slik man tradisjonelt har ment. Det ble videre konstatert at lokalitetene viser samme mønster hva gjelder organisering og innhold over hele området; den typiske Ahrensburglokalitet består av et hovedaktivitetsområde for arbeid med framstilling av flintredskaper, der det av og til forekommer et mindre aktivitetsområde noen meter unna. I enkelte tilfeller er også teltring og ildsteder bevart. Den typiske boenhet består dermed av maksimum 3-5 personer. Den klassiske Stellmoor-lokaliteten viser likevel at det finnes unntak fra dette, siden den viser en jaktsituasjon som trolig har krevd en større sosial sammenslutning.

Med dette grunnlag kan det hevdes at menneskene i Sørvest- og Vest-Norge hadde kontinentet med Doggerland som sitt hovedoppholdsområde. Det var dette landet Ahrensburggruppen hadde sin historiske bakgrunn i, dette var deres livsverden. Samtidig var bruken av landet bortenfor Doggerland under etablering. Som omtalt i forrige kapittel kan denne etableringsfasen synes å vare



fram til 9000 / 8500 BP, eller nærmere bestemt fram til det vi regner som den mellommesolittiske fasen. I kapittel 1 la jeg vekt på at bevisstheten om det nye landskapet har vært til stede forut for den første direkte opplevelsen av det, nemlig at pionerlandskapet hadde en intensjonalitet. Med dette kan vi grovt sett tenke oss en trefaset utvikling:

1) *Bevisstheten om et land hinsides*. Denne bevissthet har sin opprinnelse i en sanseerfaring, dvs. den situasjonen som ble gjengitt i kapittel 1. Mennesket står på Doggerlandets nordøstlige kyst. Ut fra skyformasjonene ser han eller hun at havet ikke er uendelig – det må være land på den andre siden. Hvor lenge man har gått med erkjennelsen om eksistensen av ”landet bortenfor” kan bare være gjenstand for spekulasjon. Men ser vi på den nokså tette forekomsten av lokaliteter fra Hamburgfasen i Sør-Skandinavia (se fig. 2.8), er det nærliggende å tenke seg at Hamburggruppens mennesker også hadde kunnskap om landet. Ahrensburgmenneskets bevissthet om landskapet bortenfor Doggerland – *kan* derfor gå tilbake på en tradisjon som var eldre enn 11 000 BP. Ahrensburggruppen kan ha overtatt en tradisjon om et ennå uopdaget land, uten nærmere angivelse av hvor dette er. Denne tradisjonen kan ha handlet om mennesker som reiste dit, og som kom tilbake med spesielle opplevelser, eller om mennesker som aldri vendte tilbake. Slike historier kan ha hatt sin opprinnelse i at Hamburggruppens mennesker hadde hatt den omtalte sanseerfaringen ved Doggerlands østlige kyst, eller at de virkelig hadde besøkt landskapet hinsides den kjente verden. Vi kan tenke oss at denne tradisjonen overlever i Nord-Europa gjennom Bromme- og Federmesserfasene. Ut fra det funnmaterialet vi har til rådighet, må likevel den virkelige pionertiden anses som forbundet med Ahrensburggruppen.

2) *Pionertiden*: 10 200/10 000 – 9800/9500 BP. I begynnelsen av perioden blir Hinsidesland gjenstand for den første direkte sanseerfaring. I dette arbeidets terminologi faller de derfor under betegnelsen *pionermennesker*. Kronologisk sett dekker dette perioden for bruk av tangespisser, zonhovenspisser og lansett- og rombiske mikrolitter i Nord-Europa. Lokalitetene tyder på en svært mobil levemåte, der den minste sosiale enheten består av 3- 5 personer. Denne 500 -700 C14-år lange perioden vil i kapittel 7 bli inndelt i to faser (se figur 7.1).

3) *Første bosetningsfase*: 9500 – 9000/8500 BP\*. Antallet lokaliteter øker, landet er ikke lenger Landet Hinsides, men er gjenstand for helårlig bosetning. Kronologisk dekker perioden den eldste Maglemosekulturen i Nord-Europa. Tangespissen forsvinner, men på norsk område anvendes spydspisser sporadisk. Lansett- og rombiske mikrolitter synes til tider å være ”masseprodusert”, assosiert med en standardisert bruk av mikrostikkelteknikk.

Studieobjekt i denne avhandlingen er punkt 2, dvs. pionertiden. For å forstå denne perioden er det likevel viktig å ta perioden før og etter i betraktning. Utviklingen i den første pionerfasen kan ikke forstås uten ut fra et perspektiv om pionermenneskets historiske arv. Denne trefasede utviklingen er helt klart skjematisk og grov. Det må likevel være et avgjørende skille mellom den første og den andre fasen, eller om man vil, *tilstanden*: I fase 1 har landskapet en intensjonalitet uten at det er gjenstand for direkte erfaring. Deretter, i fase 2, blir det så gjenstand for en direkte, kroppslig erfaring. Verden – for eksempel et nytt og ukjent landskap – kan bare framtre forsåvidt som det framtrer *for noen*. Vi kan tenke oss at det i den første etableringsfasen langt fra er alle i Ahrens-

---

\* I senere arbeider opererer jeg med denne fasen som en ”sen” pionerfase.



Fig. 4.1. Anthony Gormley: *Another Place*. Foto: Ingrid Fuglestedt.

burggruppen som får erfare det nye landskapet. Pionerfasen er dermed noe som strekker seg over tid. Den foregår også i ”utakt”; på tilfeldig utvalgte tidspunkt i pionerfasen kan enkelte av pionertidens mennesker ha besøkt landet flere ganger, mens det for andre betyr første erfaring med det nye landskapet. ”Pionererfaringene” kan også tenkes som ulike fra individ til individ – det er forskjell på å oppleve de nye omgivelsene for første gang, og som blant de første i gruppen, eller å oppleve det sammen med noen som allerede har opparbeidet erfaring og kjennskap til disse omgivelsene. I tillegg kan vi merke oss at erfaringene ville bli forskjellige også fordi landskapet var i endring. Senglasial og tidlig postglasial tid var karakterisert av forholdsvis raske endringer i vegetasjon, fauna og havnivå, noe som sannsynligvis har utfordret pionermenneskets verdensbilde.

I dette kapitlet vil jeg forsøke å rette fokus på begynnelsen av pionertiden, dvs. perioden i pkt. 2 ovenfor. Dette er tema som knytter seg til refleksjoner omkring problemstillingen: *Hvorfor* kom de første mennesker til det som i dag er sørvestlandet? Men det knytter seg også til spørsmålet: *Hvordan* kan vi forstå de første erfaringene i det nye landskapet?

De omkring 10 200 /10 000 år gamle (ukalibrerte 14C-år) lokalitetene i Rogaland, er spor av mennesker som har hatt det europeiske kontinentet som hovedbase, som sin livsverden. Det nordeuropeiske landskapet var for dem fylt med mening (se ellers kapittel 5). Hadde det senpaleolittiske menneske – før sin første kryssing av Norskerenna – noen gang sett virkelige fjelllandskap? Med den mobiliteten som trolig ble praktisert i senpaleolittisk tid er det ikke utenkelig at man hadde forestillinger hentet fra Alpene, Pyreneene eller Skottland, enten gjennom egen opplevelse, eller via muntlig overleverte historier. I henhold til konklusjonene i forrige kapittel er

det likevel grunn til å tolke Ahrensburgernes mobilitet som et nordeuropeisk fenomen – dette ikke minst, via gruppenes intime knytning til reinsdyrjakten. Selv om pionermennesket kan ha hatt referanser på fjellformasjoner, må landet på østsiden av Norskerenna ha stått i en formidabel kontrast til det landskapet som de hadde sin bakgrunn fra. Bortenfor Doggerland møtte de et øyrike, og i bakgrunnen, noe som må ha fortonet seg som en nærmest uvirkelig kjede av fjellmassiver. Ved visse værforhold kunne en større verden anes, som blåne bak blåne, eller kanskje innlandsisen kom til syne på fjellplataene. En ny verden steg fram.

Hvorfor søkte mennesker hit? Uten unntak er den ikke-populære faglitteraturen omkring pionerbosetningen en variasjon over det samme tema, nemlig overlevelse. Som vist i kapittel 3 har pionerbosetningen i Nord-Europa utelukkende blitt forstått i termer av 'økonomi', 'ressurser' og 'tilpasning'. Jeg er ikke uenig i at pionerbosetningen er knyttet til et overlevelsesaspekt, selv om Nord-Europa generelt var rikt på ressurser, og man rent objektivt kunne leve godt andre steder. Likevel er det min klare målsetning å skape et brudd med denne tankegangen. Det er i denne forbindelse verd å merke seg at arkeologene Bjerck (1986a:10), Fischer (1993:51) og Bang-Andersen (1992:23) hver på sin måte, men kun i populærvitenskapelig sammenheng, har kommet inn på andre aspekter ved pionerbosetningen:

Det er likevel ikke sikkert at det bare var ernæringsmessige grunner til at folk flyttet på seg. "Kjenner dere trangen til å se nytt land?" sa åndemaneren Kritdlarssuark til sitt folk i Nord-Canada rundt 1850. I alt 38 mennesker fulgte oppfordringen og ble med på den 3 år lange reisen til Nordvest-Grønland. Jegeren Merkrusark som fortalte denne historien til Knud Rasmussen i 1903 ble født på denne reisen. Kanskje var eventyrlyst og oppdagertrang den viktigste drivkraften bak innvandringen til Norge?

Senistiden i Danmark og tilgrænsende områder er ... et oplagt emne for studiet af mennesker i pionertilstand.

Pionerbefolkningen kan ha vært oppdagere og eventyrere som i sommer- og høstsesongen fristet tilværelsen som fangstfolk i nytt land framfor den lysende innlandsisen.

Hva vil det si å være *oppdager* og *eventyrer*? Hva vil det si å være i *pionertilstand*? Umiddelbart må det ha å gjøre med en menneskelig tilstand som tilveiebringer noe nytt. Denne tilstand må være en kroppslig tilstand. Men hvorfor er det interessant å studere en ti tusen år gammel pionertilstand? Hvordan kan vi trenge ned i en slik tilstand? Jeg vil gå videre i fenomenologisk retning og studere menneskets eksistensvilkår *som kropp*, både generelt og i pionerlandskapet. Ved å plassere pionermenneskets kropp i pionerlandskapet beveger vi oss framover i kulturhistorien. Samtidig beveger vi oss videre i filosofihistorien. I forrige kapittel ble undersøkelsesområdet fylt med arkeologisk materiale, nå vil vi fylle det med levende kropper.

## Merleau-Ponty og kroppsfenomenologien

Gruppen av franske fenomenologer bygger alle i større eller mindre grad på Husserl og hans etterfølger Martin Heidegger (1889-1976), og *den fenomenologiske bevegelsen* for øvrig (se Lübecke 1982:69-88). Fenomenologene Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) og Martin Heidegger (1889-1976) deler synet på mennesket som *verdensåpent* i sin væren. Mens Husserl ga bevissheten en forrang i menneskets erfaring av verden, radikaliserer disse to Husserls standpunkt, i det de hver på sin måte framholdt menneskets situasjon som umiddelbart til stede i verden, *før* reflek-

sjonen omkring denne verden. Men Merleau-Ponty er likevel først og fremst en viderefører av Husserls fenomenologi (Bengtsson 1993; Carr 1970: note 20:xxxii; Grøn 1982: 329; Haglund 1989:31; Rasmussen 1996:48; Zahavi 1994a note 32:117; 1997 note 128:181). Det er en klar linje mellom den sene Husserl og Merleau-Pontys ene hovedverk, *Phénoménologie de la Perception*. Merleau-Pontys sterke fokusering på menneskets umiddelbare situasjon i en livsverden, kan forstås som en radikalisering av Husserls slagord om å gå ”til saken selv!” Som Bengtsson (1993:62) uttrykker det er

... det som Merleau-Ponty anser at tänkandet skall följa och göra rättvisa åt är den konkreta verklighet som vi står i levande relation till. Det gäller därmed att vara följsam mot dess inneboende dialektik och flertydighet, dess olika dimensioner och skikt.

Som omtalt i kapittel 1 viser Husserl at en erfaring av verden alltid må finne sted ut fra et kroppslig ’her’. Kroppen er sentrum for all perseptiv intensjonalitet, og utgjør en konstitutiv forutsetning for all sanseerfaring. Opprinnelig erfarer jeg ikke kroppen tematisk, men jeg *er* den, den er gitt for meg som et spontant virkefelt. Merleau-Ponty bygger videre på Husserls analyse av kroppen og går dermed inn i rekken av filosofer i miljøet omkring Simone de Beauvoir (1908-1986) og Jean Paul Sartre (1905-1980). Merleau-Ponty har mye til felles med sistnevnte, selv om store deler av hans arbeider kom til på bakgrunn av en til dels krass kritikk av deler av Sartres fenomenologi (Grøn 1982:329). På den annen side har han tydeligvis mye til felles med Beauvoir og synet på eksistensen som *levd erfaring*, og oppfatningen av den levende kroppen som grunnleggende tvetydig (Moi 1998:103). Som Beauvoir sier i 1949: ”Kroppen er ikke en ting, men en situasjon. Den er vårt grep om verden og en skisse av våre prosjekter.” (ibid:91).

Sartre (1969:xxvi-xxxii) gjorde en viktig oppdagelse ved å påpeke at vår bevissthet – som alltid er bevissthet om noe, det Husserl kalte intensjonalitet – som regel er *prereflektiv*. Det er mange tanker, erfaringer og intensjoner i våre liv som ikke er gjenstand for bevisst tenkning (se også Nørretranders 1991:257-298). Likevel har disse intensjonene, tankene og erfaringene et potensiale for å kunne bli bevisst tenkning, de er derfor *førbevisste*, eller *prereflektive*. Det *refleksive* har med andre ord sin opprinnelse i en *prerefleksiv* tilstand. For Merleau-Ponty er dette en opprinnelig kroppslig tilstand. Begrepet om intensjonalitet i merleau-pontysk forstand kan formuleres slik (Grøn 1982:333):

Det originale hos Husserl er ifølge Merleau-Ponty derimod oppdagelsen af en dybere intentionalitet, neden under den første. Denne ”oprindelige intentionalitet” hører sammen med vor livsverden, men også her fører Merleau-Ponty så at sige Husserl ud over Husserl selv. Den bevidste eller udtrykkelige intentionalitet er ikke den oprindelige; forud for den bevidste tankeakt ”intenderer” vi noget; idet jeg for eksempel rækker hånden ud mod noget, sigter jeg mod det, ikke som noget forestillet eller tænkt, men som dette bestemte objekt, som jeg ”omgås”.

Sartres begreper om *væren-i-seg*, dvs. ting – og *væren-for-seg*, dvs. mennesker som bevisste og frie subjekter (Sartre 1958:72-105) – ble gjenstand for kritikk av Merleau-Ponty. Sistnevnte mener at begrepene overser den faktisitet som er forbundet med at mennesket fødes inn i en kropp. Eksistensen blir dermed noe som finnes ”mellom” kroppen (objekt, utstrekning) og bevisstheten, og ligger til grunn for synet på eksistensen som tvetydig. Kroppen er en utstrekning som subjektet selv erfarer blant andre ”objekter” i verden, om enn ikke på samme måte. Samtidig inneholder kroppen en bevissthet, som gjør mennesket til et vesen som kan tenke – for eksempel om sin egen forgjen-

gelighet, som kan sette seg inn i andre perspektiver eller løsrive seg fra sitt indeksikalske ”her og nå”. Dette særegne menneskelige gjør at eksistensen preges av både nærhet og avstand (Merleau-Ponty 1969:11). Sartre framholdt at livet er et prosjekt, mens Beauvoir og Merleau-Ponty – fordi livene våre leves i, og gjennom en kropp – framholdt derfor på sin side at *kroppen* er vårt prosjekt.

I sitt siste hovedverk ville Husserl tilbakeføre til vitenskapene en bevissthet om den alminnelige livsverden vi til daglig lever i. Som vi husker, kritiserte han naturvitenskapens inndeling i en ”objektiv” og tilsynelatende primær verden, som kan forklares ved hjelp av kausale sammenhenger, og en ”subjektiv” og sekundær verden som er preget av det enkelte menneskets vilkårlige og idiosynkratiske innstilling til verden (Rasmussen 1996:54). Merleau-Ponty viderefører den sene Husserls tanker, og da spesielt hans begrep om livsverden. Gjennom sin vektlegging av menneskets tilbakeføring til dets opprinnelige enhet med verden, står han også for en videreføring av filosofen Henri Bergsons tanker (Kemp 1970:8). Men Merleau-Pontys anvendelse av Husserls livsverden er ikke uten en forutgående kritikk av denne. Husserls anliggende var å forstå den menneskelige livsverden, dvs. det naturlige livsmiljø som en forutsetning for all menneskelig tale og handling. Merleau-Ponty kritiserer her Husserls anvendelse av det cartesianske *cogito*-begrepet, selv om Husserl, som vi så i kapittel 1, også på sin måte tok avstand fra dette. Som nevnt ovenfor innførte Husserl den subjektive bevisstheten som den absolutte posisjonen overfor verden. Som det framgikk av kapittel 1 er likevel Husserl ingen solipsist. Hans vektlegging av verden som *intersubjektivt* konstituert skal ikke glemmes. Når Merleau-Ponty kritiserer Husserl, så er det et uttrykk for at førstnevnte søker å være enda mer radikal i sitt syn på mennesket som tilhørende i denne verden. For Husserl var tenkningen den primære tilgangen til verden, der tenkningen i noen grad gjør mennesket til noe innovervendt. Merleau-Ponty vil vekk fra fokuset på det ”indre menneske” – for det er bare i møte med verden at det kan kjenne seg selv (Merleau-Ponty 1969:28):

Sandheden ”bor” ikke blot i ”det indre menneske”, eller rettere, det findes intet indre menneske, mennesket er i verden, og det er i verden, det erkender sig selv. Når jeg fra den sunde fornufts eller fra videnskabens dogmatik vender tilbage til mig selv er det ikke en kerne af indre sandhed, jeg finder, men et subjekt, som er uløseligt knyttet til verden.

Det er med kroppen vi erfarer verden. Derfor er det sansingen, eller sanseerfaringen som er vår primære og ”opprinnelige” tilgang til verden (ibid: 1962:x):

Perception is not ... a deliberate taking up of a position; it is the background from which all acts stand out ... The world is not an object that I have in my possession the law of it making; it is the mental setting of, and field for, all my thoughts and all my explicit perceptions.

Sansingen er en *vital prosess* som ikke kan forklares innenfor begrepene om årsak og virkning, og sansingen av livsverdenen er en forutsetning for all tale og handling. Denne livsverdenen finnes i bestemte geografiske rom. Den er historisk formidlet og representerer en unik tilstand av holdninger i forhold til Den Andre, til naturen, tiden og døden. Riktignok kan ingen kan forstå sin livsverden fullt ut. Likevel utgjør den det felt jeg lever i, og igjennom, med min sansende og reflekterende kropp. Jeg kjenner ikke verden til bunns, den er derfor alltid uferdig. Jeg er kastet inn i en konkret historisk situasjon, og sansingen er alltid påvirket av historisk overlevert meningsinnhold. Verden er et strukturert og ordnet felt, men samtidig er den en åpen struktur. Som selvstendig sansende individ kan jeg overskride den ”historisk gitte” mening. Verden er derfor uferdig, ikke bare for det enkelte individ, men nettopp i kraft av å være historisk (se Bengtsson 1993:61).



Derfor sier Merleau-Ponty at livsverden er presubjektiv og preobjektiv (Kemp 1970:9; Merleau-Ponty 1962: xvi ff, 12). Mennesket er både subjekt og objekt, dvs. en fast størrelse som like fullt overskrider seg selv som fast størrelse. Overskridelsen består i å skape og tolke, og denne ekspressivitet foregår i skjæringspunktet mellom subjekt- og objekttilstanden. Uttrykt annerledes er mennesket i Merleau-Pontys fenomenologi en selvreflekterende natur (Rasmussen 1996:172). Jeg vil nedenfor videreutvikle disse innledende kommentarene, og jeg vil bruke disse i en forståelse av pionertilstanden. Omvendt kan pionertilstanden brukes som redskap til en forståelse av kroppens fenomenologi. Pionertilstanden kan i dette kapitlet betraktes både som noe historisk spesifikt, såvel som noe ahistorisk.

### Sansing og pionertilstanden\*

Bevisstheten er alltid rettet mot noe som er forskjellig fra den selv, dvs. mot bevissthetens gjenstand. Dette kalte Husserl intensjonalitet, og er kanskje fenomenologiens mest grunnleggende oppdagelse. Merleau-Ponty knyttet intensjonaliteten til hele *kroppen*. Dette betyr ikke at bevisstheten ses på som underordnet. Det er snarere slik at bevisstheten undersøkes som uløselig knyttet til kroppen, noe som innebærer at den menneskelige eksistensen må bli tvetydig i sin karakter. Med Merleau-Pontys fokus på kroppen gjøres *sansingen* og *sanseerfaringen* til den primære tilgangen til verden, men som vi skal se er sansing i fenomenologisk forstand ingen ”primitiv funksjon”. I og med intensjonaliteten, får sansingen – for eksempel å se, å høre eller å føle – et nytt og utvidet innhold.

Livene våre leves gjennom sansende kropper. Sansingen er ikke en aktivitet, ikke en posisjon eller et standpunkt man velger, men snarere vår umiddelbare kontakt med verden (Merleau-Ponty 1962:x). I og med knytningen mellom sansing og intensjonalitet sier det seg selv at sansing i fenomenologisk forstand ikke skal forstås objektivistisk, men som en kategori som inneholder en dimensjon av *mening*. Som bakgrunn for en forståelse av det fenomenologiske sansbegrepet, er det likevel nødvendig å bruke noen ord på kritikken av det Merleau-Ponty på den ene siden kaller et *empiristisk*, og på den andre siden et *intellektualistisk* syn på sansingen. Sistnevnte har mye til felles med den tidligere omtalte psykologismen, og begge tilnæringsmåter ender, som vist i kapittel 1, i ulike former for objektivismen.

Merleau-Pontys hovedverk, *Phénoménologie de la perception*, er ikke oversatt i sin helhet til norsk, men omtales vanligvis som Sansingens fenomenologi. Dette er en noe uheldig oversettelse fordi den kan skape forvirring i begrepene ’perception’ og ’sensation’. I dette arbeidet bygger jeg på den engelske utgaven, *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty 1962). ’Perception’ forstås best i betydningen ’oppfattelse’ eller ’sansenoppfattelse’, mens ’sensation’ kommer nærmest det norske ordet ’sansing’ eller ’sanseerfaring’. Men også på engelsk kan de to begrepene ha samme betydning, noe som viser hvordan sanseintrykk og oppfattelse er begreper som går over i hverandre.

Man kan, i følge Merleau-Ponty, ikke forklare menneskets oppfattelses- eller forståelses- evne på bakgrunn av ”ren” sansing (se nedenfor). For selv den mest opprinnelige sanseopplevelse innebærer en meningsdimensjon. I sitt angrep på en henholdsvis empiristisk og intellektualistisk forklaring av sansingen, går han løs på deres anvendelse av begrepene ’assosiasjon’, ’erindring’, ’oppmerksomhet’ og ’domsakt’ (ibid:13-51).

---

\* Stoff til dette avsnittet er hentet fra Merleau-Ponty 1962: 3-72.



Empiristen forklarer sansing som en direkte reaksjon på ytre stimuli. Vi kan tenke oss et synsinntrykk, for eksempel en gjenstand, et ansikt, eller et landskap. Ifølge empiristen vil de enkelte punktene i "bildet" sanses hver for seg, uten noen direkte forbindelse med hverandre. Derfor inneholder heller ikke det sansede noen mening for den sansende. Tilførselen av mening forsøkes forklart via begrepene assosiasjon og erindring; det "første" eller det "opprinnelige" synsinntrykket lagres som et indre bilde. Neste gang man sanser noe tilsvarende assosieres det sansede med noe, hvorpå erindringen henter fram det indre bildet. Synsinntrykket, for eksempel et fjell, kan eksempelvis få den språklige referansen 'fjell' underveis. Man knytter et ord til det sansede. Men hvordan og når i sanseprosessen punktene uten forbindelse knyttes sammen og gis en mening står fortsatt uten en forklaring. Dersom sanseintrykket skal kunne lagres som et indre bilde av helhet, og dersom det skal kunne foreligge en slik oppfatning av helhet, må det jo i forveien finnes en meningsdimensjon. Empirismen *forutsetter* derfor den samme bevisstheten som den søker å forklare opprinnelsen av.

Dette problemet forsøkes løst ved hjelp av begrepet 'oppmerksomhet'. "Normal" sansing skjer hele tiden. Når så noe av sansingen oppfattes bevisst, skyldes dette at oppmerksomheten "settes i verk". Men heller ikke dette grepet gjør empirismen i stand til å forklare tilkomsten av mening i sansingen. Fordi det utelukkende opereres med ytre påvirkning, blir det umulig å forklare hvorfor noen stimuli setter i gang oppmerksomheten, mens andre ikke gjør det.

For at det sansede kan (for)menes som noe – for at det skal kunne ha en intensjonalitet – må et synsinntrykk ikke bare oppfattes som punkter uten forbindelse, men som en struktur, et mønster eller en helhet (jfr. kapittel 1). Konsekvensene av en empiristisk tankegang er derfor at det ikke finnes noe *i mellom* – enten er sansingen fullstendig tom, eller så foreligger det et direkte forhold mellom det sansede og en absolutt og gitt virkelighet. Fordi empirismen utelukkende opererer med bevissthet som reaksjoner på ytre påvirkning, forblir denne teorien ute av stand til å forklare opprinnelsen av sanseoppfattelsens struktur, dvs. det sansedes mening.

Intellektualistisk teori har forsøkt å svare på dette problemet ved å gå til den andre ytterligheten. Det sansedes struktur, og dermed også meningsdimensjonen, er ifølge denne teorien ene og alene bevissthetens eget verk. Meningsdimensjonen kommer til på bakgrunn av en konstruksjon; hvis jeg i et regnvær ser fra vinduet i en leiegård og ned i en bygate, kan jeg si at jeg *ser* mennesker, mens jeg rent objektivt bare ser vandrende paraplyer. Intellektualistisk teori vil her hevde at jeg ikke med rette kan påstå å ha sett mennesker, men at jeg foretar en dom på grunnlag av de fragmentene jeg ser. Sanseerfaring og oppfattelse, ja alle former for kunnskap, gjøres med dette til intellektuelle konstruksjoner som er basert på primitive data. Intellektualistisk teori bringer således sansingen vekk fra sin umiddelbare kontakt med verden. I sin konsekvens blir virkeligheten noe som eksisterer immanent i bevisstheten, den er noe jeg finner opp i mitt eget hode.

Intellektualistisk og empiristisk teori forutsetter begge en virkelighet som er absolutt gitt. Førstnevnte er objektivistisk i form av en absolutt subjektivisme, sistnevnte forfekter en tro på en virkelighet i seg selv – når den sansende sanser, sanses denne virkelighet "slik den er". Ingen av retningene er i stand til å forklare den typisk menneskelige situasjon, nemlig at vi lever i, og legger mening i, en verden som vi kjenner (livsverden), men som vi like fullt aldri kan kjenne til bunns. Empirismen og intellektualismen kan bare forklare ytterpunkter: Virkeligheten er (når vi først har sanset nok eller riktig) absolutt gitt, enten oppfattes ingenting eller alt. Dette bringer oss vekk fra sanseoppfattelsens fenomen, som Merleau-Ponty (1962:26) sier det: "...both are incapable of expressing the peculiar way in which perceptual consciousness constitutes its object. Both keep their distance in relation to perception, instead of sticking closely to it."

Går vi til saken selv, og undersøker den konkrete sanseerfaringen, oppdager vi at det sansede sanses som noe, det har en mening, enten denne meningen oppfattes bevisst eller ikke. Et syn vil alltid medføre et synspunkt. Uansett om pionermennesket tidligere hadde sett noe som minnet om landskapet på østsiden av Norskerenna, så må det sette ha vært ment, eller om man vil – forment. Som vi ser, er sansing og oppfattelse, 'sensation' og 'perception', begreper som er nært knyttet sammen.

Her må vi gripe fatt i et paradoks; er det mulig å "mene" et landskap man overhodet ikke har referanser på? Kan man mene noe om det man aldri før har sett – som man ikke vet hva er?

Umiddelbart er dette spørsmålet berettiget, og det viser at man ikke kan definere vekk objektivismen i en hånd vending. Hvordan kan et ukjent og helt annerledes landskap gi mening første gang det sanses direkte? For å undersøke saken må vi ta konsekvensen av Merleau-Pontys utsagn om å studere "persepsjonen ved nærkontakt til den". Vi kan tenke oss selv inn i sansingen, og gå inn i det som har vært pionertilstandens konkrete situasjoner. Vi kan for eksempel tenke oss at pionermennesket står i strandsonen på Galta-halvøya og for første gang ser innover det landskapet som i dag heter Ryfylke.

Vi så av kapittel 1, at Husserls erfaringsbegrep er langt mer omfattende enn det tradisjonelle, empiristiske. Selv om den direkte og umiddelbare erfaringen settes høyest, dvs. tingene i 'egen person', inneholder hans erfaringsbegrep også ting som ikke er direkte erfart. I bunn og grunn er det snakk om at ikke-erfarte objekter også kan ha en intensjonalitet. Vi kan rette oss mot ting som ikke eksisterer, eller som ennå ikke er gjenstand for vår direkte erfaring. Med dette har det som ennå ikke eksisterer direkte for oss, også en mening. På denne bakgrunn ble det påpekt at menneskene i Nord-Europa kan ha hatt forestillinger om landskapet på den andre siden av Norskerenna forut for selve pionertiden i det norske landskapet. Landskapet hadde kort sagt en intensjonalitet allerede før det framsto *for noen* for første gang.

I den konkrete situasjonen vi tenker oss – altså synspunktet fra strandkanten på Galta – kan vi allerede på dette stadium hevde at landskapet hadde en mening, det ble forstått som noe. Det var ikke sanseinntrykk uten sammenheng og mening, ikke et kaos som manglet en form (se Rasmussen 1996:63). Da er vi allerede ved den andre siden av poenget: Det mennesket så, ble oppfattet som et landskap med et innhold, og dermed var det en helhet som kom til syne. I dette tilfellet ville en empiristisk tankegang bare tilveiebringe to alternative forståelsesmåter: Enten er det sansende subjekt totalt uforstående om det som sanses, og dette sansematerialet vil være punkter av "rådata" uten forbindelse med hverandre – eller så var synet utover det nye landskapet noe som ga full erkjennelse av dette landskapets karakter. En intellektualistisk tankegang ville på sin side forklare at erkjennelsen av det nye landskapet utelukkende hadde sin opprinnelse i bevisstheten (dvs. immanent). Denne forståelsesmåten ender i en absurditet. For dersom mening utelukkende skapes immanent ville det ikke ha vært nødvendig å se det nye landskapet. Intellektualismen opererer med mening som absolutt og gitt, og dermed blir den ute av stand til å forklare hvordan nye meninger skapes i møte med nye omgivelser.

Fordi vi forstår noe som noe, fordi vår kropp har intensjonalitet, er vi aldri totalt uvitende om det vi sanser. Samtidig er vi aldri i en posisjon der vi kan forstå verden fullt ut. Fordi vår bevissthet er bundet til en kropp, vil vår sansing alltid være perspektivisk. Menneskets situasjon er alltid å være et sted i mellom total uvitenhet og full erkjennelse.

Pionermenneskene kom fra en kontinentaleuropeisk livsverden som de kjente bedre enn den nye verden på østsiden av Norskerenna. Men de kjente heller ikke denne verden til bunns. Synet utover det nye landskapet viste hen til noe bakenforliggende og usynlig, her lå derfor en



Fig. 4.2. Det synlige og det usynlige. Foto: David Simpson.

åpen horisont av nye meninger som kunne skapes. Det usynlige gav mening til det synlige (jfr. Merleau-Ponty 1968), og erfaringen av en ny verden gav ny forståelse til den gamle verden. Doggerlandet fikk også ny mening.

Objektivismen, enten det er snakk om empirisme eller intellektualisme, åpner ikke for en verden som *framtrer* ut fra ulike perspektiver – ingenting kan *bli til*, eller *komme til syne*, det blir ingenting igjen å *oppdage*, og heller ingenting som kan modifisere den menneskelige oppfattelsen av virkeligheten. Mening er for objektivisten allerede gitt, eller ikke eksisterende i det hele tatt. Men mennesket vil alltid oppfatte tilværelsen perspektivisk. Verden kan derfor bare framtre forsåvidt som den framtrer *for noen*. Uansett hvor godt det forstår sin livsverden, eller nye verdener, vil det inkarnerte subjektet befinne seg på et stadium *i mellom* uvitenhet og full erkjennelse. Fordi menneskets opplevelse av verden ikke tilveiebringer full erkjennelse om verden og menneskets plass i den – om ”meningen med livet” – oppstår det et tomrom i tilværelsen. Dette tomrommet fylles med mening, og dette skjer umiddelbart, fordi mennesket har intensjonalitet. Sansingen inneholder alltid mening, men fordi mening er knyttet til menneskets posisjon i mellom uvitenhet og viten, er denne mening uferdig. Den peker alltid utover seg selv.

Merleau-Pontys begreper *perspektiv*, fenomenalt *felt* og *horisont* er nært knyttet sammen. Et opplevd perspektiv kan bare finne sted i et sanseoppfattende felt. Et landskap, eller en livsverden, er bare et fenomenalt felt dersom vi forstår det som et rom som inneholder en åpen, ubestemt og flertydig horisont av nye mulige meninger. Verden er på denne måten i stadig forandring. Mennesket vil alltid oppdage nye horisonter og *er derfor dømt til mening*. Pionertilstand kan være så mangt. Den pionertilstanden som undersøkes i dette arbeidet, er likevel av en slik karakter

at mennesket i ekstrem grad konfronteres med eksistensens åpenhet. Men mennesket skaper også mening gjennom handling. Dette er tema i det følgende.

## Kropp og handling, mening og handling – og pionertilstanden

### Kroppen i sin seksuelle væren

There must be an Eros or a Libido which breathes life into an original world, gives sexual value to external stimuli and outlines for each subject the use he shall make of his objective body (Merleau-Ponty 1962:156).

I *Phenomenology of perception* anskueliggjør Merleau-Ponty hvordan handling og eksistens er bundet sammen og hvordan dette igjen er knyttet til kroppen. Dette hovedverk utgjorde en del av Merleau-Pontys doktorgradsarbeid. Den ene av hans veiledere bad ham om å skrive om kapittel 5, *The Body in its Sexual Being* (ibid: 155-173). Kroppen som seksuell væren ble antageligvis for ubehagelig, og han ble altså bedt om å skrive det i en mer diskret form. Etter en ukes betenkningstid svarte Merleau-Ponty at det kunne han ikke. Hans begrunnelse var at det ville ødelegge strukturen i hele verket og dessuten kullkaste ideen om at kroppen er betydningsskapende og tvetydig selv i sine mest intime relasjoner til andre mennesker (Rasmussen 1996: 47). Kroppen, sa Merleau-Ponty, er et ekspressivt fenomen, og en vei inn til en forståelse av hva dette innebærer, går gjennom kroppens seksuelle væren.

Merleau-Ponty anvender empiriske eksempler fra medisinsk forskning i sin argumentasjon. På denne måten føres man mer eller mindre direkte til det som er hans hovedpoenger. Et ”tilfelle” som beskrives gjennom flere kapitler er en mannsperson ved navn Schneider. Hans eksempel brukes også i kapitlet om kroppen som seksuell væren. Beskrivelsen av Schneiders seksualitet anskueliggjør forholdet mellom seksualitet og eksistens.

Schneider lider av en varig skade i sentralnervesystemet etter at han har fått en granatsplint i nakken. Han fungerer ikke lenger normalt, verken sosialt eller seksuelt. Ingen kvinne har for ham dette ubestemt ”noe” som gjør henne attraktiv, en kvinne er bare en kvinne i rekken av mange. Schneider er i stand til å oppleve mindre seksuelle reaksjoner, men bare ved direkte og intens berøring. Ingen situasjon, det være seg synsinntrykk eller samvær med andre, kan avstedkomme seksuelle assosiasjoner av noe slag, det er ene og alene den direkte berøringen av kjønnsorganet som kan resultere i noe som minner om et følelsesliv. Schneider makter ikke å gå inn i, eller å opprettholde noe vennskap. Heller ikke har han noe forhold til politiske eller religiøse spørsmål. Skaden i sentralnervesystemet gir Schneider et sterkt redusert emosjonelt liv, noe som igjen er knyttet til hans manglende evne til å danne seg meninger. Han er kort sagt ikke til stede i verden på det man ville kalle en normal måte. Schneider har skader i vitale kroppsfunksjoner. Hans mangler avdekker hvordan den ”normale” kroppen er involvert i livet. Uttrykt annerledes illustreres hvordan kropp, motorikk, nervesystem, følelsesliv og seksualitet, alle på en kompleks måte er knyttet sammen i den menneskelige eksistens.

Konsekvensene av dette må sies å være at det ikke foreligger noen ”automatikk” i den menneskelige seksualiteten. Selv om kjønnsorganer og erogene soner spiller med i det seksuelle drama, kan menneskekroppen heller ikke sammenlignes med et organ av instinkter, der det er nok å berøre gitte punkter for å få en reaksjon. *Libido* er ikke et instinkt som er rettet mot et spesielt mål (les forplantning), men en generell livsenergi som besjeler det enkelte subjekt.

Det kroppslige og sjelelige libido er med på å prege individet og dets personlighet. Men når vi nå har definert kropp, seksualitet og eksistens som uadskillelige fenomener, blir neste spørsmål: Mener vi at all eksistens har seksuell betydning, eller at seksualiteten generelt har en eksistensiell betydning? Ingen av delene, vil Merleau-Ponty svare på dette. Selv om seksualitet og eksistens er knyttet sammen, er spørsmålet galt stilt, og uttrykker den vanlige vestlige og typisk objektivistiske oppfatningen av kroppen. Kroppen forstås eksempelvis i kategoriene 'det fysiske', 'det psykiske', 'det seksuelle' eller 'det motoriske'. Vår tiltro til denne typen tankegang fører til en objektivisering av mennesket. Også fenomenologen Sartres oppdeling i *væren-for-seg* (bevissthet) og *væren-i-seg* (ting) har bidratt til dette. Psykologi og fysiologi er ifølge Merleau-Ponty ikke to parallelle vitenskaper, men utgjør snarere abstrakte og konkrete redegjørelser for det samme fenomenet. Begge forstår sansingen ut fra kausale premisser og konfronteres med de samme problemene i forhold til forklaring av sansingen.

Merleau-Ponty mener ikke at vitenskaper som psykologi og fysiologi skal oppheves. Men i likhet med Husserl mener han at slike fagretninger må fjerne seg fra objektivismen. I objektivistisk form har eksempelvis psykiske eller fysiske fakta om kroppen hver sin *grense*. Disse grensene overlapper hverandre og inngår i et komplekst samspill. Dessuten er det Merleau-Pontys poeng at kroppen utgjør *noe mer* enn alle slike fakta til sammen. For eksempel kan vi ved hjelp av tanken se på kroppen som noe rent biologisk. Men i vår konkrete og levde erfaring, blir det å ha en kropp noe tvetydig. Vi kan tenke oss hvordan barn i tydelig grad lever og *er* kroppen sin. I handling generelt, som i det seksuelle drama spesielt, blir erfaringen av kroppen noe mer enn objektivitet og noe mer enn ren natur. Fordi "hele mennesket" kaster seg ut i situasjonen og lever den, er kroppen best forstått som *subjektivitet* og *eksistens*, eller med Merleau-Pontys foretrukne term; mennesket er et *inkarnert subjekt*. Men hva er eksistens – når viser eksistensen seg? Eksistensen muliggjør *handling* og handling er knyttet til *situasjoner*. I situasjonen tas eksistensen "i bruk" via handling. Handling er med på å (om)forme en situasjon, og representerer derfor noe overskridende. Eksistens er det som skjer når mennesket er i stand til å være til stede i situasjonen, (be)griper den – lar seg "kaste ut" i den. "Mennesket magter til stadighet at overskride sig selv, at skabe nye betydninger, og det pulserende centrum, hvorfra forvandlingen og skabelsen finder sted, er egenkroppen, den levende og betydningsskabende krop"(Rasmussen 1996:17).

Schneider hadde på grunn av skaden i sentralnervesystemet en redusert emosjonell evne, noe som nettopp gjorde ham ute av stand til å være normalt til stede i en situasjon. Rasmussen (1996:90) sier det på denne måten:

Men Schneider er ubehjelpelig låst fast i den habituelle krops anonymitet og har ikke adgang til den "virtuelle krop". Han kan ikke forlade anonymiteten og placere sig i det virtuelle. Kroppen har mistet sin ekspressivitet og dermed sin frihed til at overskride sig selv som fastlagt størrelse. Schneider er et bundet menneske, til hvem tingene ikke lenger taler. Han forstår ikke humor, fordi ordene har afklædt sig enhver form for eventuel dobbeltydighed, der viser hen til noget andet og bagvedliggende.

Eksistensen gjennomsyrrer seksualiteten, og vice versa. Av denne grunn, mener Merleau-Ponty, er det umulig å bestemme andelen av seksuelle motivasjoner i forhold til andre motivasjoner i en handlingssammenheng. Handling, seksuell eller ikke, er knyttet til en generell og udefinerbar livsenergi (libido) som er knyttet til vår eksistens som sådan. Således er det i den menneskelige væren et stort element av *ubestemthet*. Kroppen er en betydningssskapende kraft som ikke kan forklares – kroppen er både subjekt og objekt, eksistensen er tvetydig, som Merleau-Ponty uttrykker det (1962:171):



There is no explanation of sexuality which reduces it to anything other than itself, for it is already something other than itself, and indeed, if we like, our whole being. Sexuality, it is said, is dramatic *because* we commit our whole personal life to it. But just why do we do this? Why is our body, for us, the mirror of our being, unless because it is a *natural self*, a current of given existence, with the result that we never know whether the forces which bear us on are its or ours – or with the result rather that they are never entirely either its or ours. There is no outstripping of sexuality any more than there is any sexuality enclosed within itself. No one is saved and no one is totally lost.

Menneskets væren er å skape mening via handling – å overskride situasjonen ”med hele seg”. Studiet av kroppen som levd og konkret erfaring (sakene selv!) viser hvordan seksualiteten kan sies å være ”noe annet enn seg selv, men samtidig hele vår væren”. Eksistensens tvetydighet kan betraktes som en ubestemt spenning; det kroppslige subjektet er i besittelse av emosjoner og av generell livsenergi uten en bestemt retning. Det er menneskets vesen å overskride, å skape nye betydninger gjennom handling. Det er et viktig poeng at handling ikke kan forklares, da ville den ubestemte spenning som nettopp karakteriserer eksistensen forsvinne. Merleau-Pontys fenomenologiske undersøkelse av kroppen og seksualiteten avdekker eksistensens tvetydighet, og med dette har han likevel brakt oss nærmere en forståelse av *handlingens vesen*.

Med dette vil jeg vende tilbake til spørsmålet; hvorfor oppsøkte mennesker det ukjente landskapet bortenfor Doggerlandet? Et aspekt av pionerfenomenet framkommer når vi undersøker et vesenstrekk ved mennesket; handling, og dermed overskridelsen av det gitte og faste. Det åpne havstykket Norskerenna henviste til noe bortenfor det kjente. Fordi mennesket er dømt til mening, vil det alltid ”videre”.

I avsnittet om sansing og pionertilstand har jeg lagt vekten på at det nye landskapet ble sanset gjennom mening. Landskapet hadde en intensjonalitet, det ble umiddelbart forstått som noe, som en helhet med mening, der usynlighetens horisont ga mening til det synlige. I denne sammenheng vil jeg fokusere på handlingsaspektet, det aktivt nyskapende, som er rettet mot å *lete* etter mening i tilværelsen. Mennesket lever i en verden det aldri kan kjenne fullt ut. Fordi vår livsenergi ikke er rettet mot ”ren” overlevelse eller ”ren” forplantning (dvs. noe instinktivt) letes det etter mening i tilværelsen. Mennesket har en driv i seg etter det ukjente, for på denne måten å komme mer til bunns i verden og tilværelsens gåter. ”Eventyrlyst og oppdagertrang” (jfr. Bjerck 1986a:10) kan forstås i dette perspektivet. Handlingens fenomen skaffer dermed til veie et aspekt ved pionertilstanden.

### Kroppen som uttrykk

Jeg har ovenfor berørt forholdet mellom kropp og handling. Merleau-Pontys perspektiv kan ikke gi noen fyllestgjørende forklaring på hva handling er. Likevel bringer hans tenkning om kroppen oss nærmere handlingens vesen. Vi føres inn i den konkrete og nære sammenhengen mellom mennesket som inkarnert subjekt, og mennesket som handlende vesen.

Handling er alltid mening. Merleau-Ponty viser oss hvordan alle typer menneskelig handling har et ekspressivt innhold. ”Helt ud i dens ’seksuelle funktion’ har vi fundet en intentionalitet og betydningsskabende kraft...” (Merleau-Ponty 1962:174-199; 1969:44-78). Meningsskapende er også menneskets språklige uttrykk og tale.

Men hvordan er forbindelsen mellom språk og kropp?



Merleau-Ponty vektlegger den uløselige knytningen mellom tanke og ord. Tanken er ingen tanke før den uttales. Språket er derfor selve virkeliggjørelsen av mening. Dette gjelder også vårt indre språk, for ordene trenger ikke nødvendigvis å uttales. For å belyse kroppens forbindelse med språk, ord og uttrykk, kan vi ta for oss den ikke-språklige delen av menneskelig kommunikasjon. Vi kan tenke oss følgende situasjon: Dersom jeg er vitne til et annet menneskes gestikulering, så er det aldri slik at man leter i hukommelsen for å avkode gestikulasjonens meningsinnhold. Ser jeg en person gjøre ”sinte” gestikuleringer, trenger jeg ikke å resonere ut fra hvordan følelsene mine var forrige gang jeg selv utførte lignende bevegelser. Jeg snarere *leser* sinne. Tolkningen av sinne er umiddelbar, som når jeg hører ord på mitt eget språk. Det jeg ser, får meg ikke først og fremst til å resonere eller assosiere sinne – det *er* sinne.

Selv om en type gestikulering har sin bakgrunn i en affektiv tilstand, kan man likevel ikke se på dette fenomenet som en kroppslig funksjon. Det foreligger ingen kausal sammenheng mellom tilstanden og de bevegelsene som utføres. Motorikken er således kulturelt betinget (ibid 1969:62):

[V]redens og kærlighedens mimik [er] ikke den samme hos en japaner og en europæer. Det er ikke blot bevægelsen, der er uafhængig af den kropslige organisation, men også selve måden at ”tage” situationen og leve den. Den vrede japaner smiler, europæeren rødmer og stamper i jorden eller blegner og taler med hvislende stemme. At to bevidste subjekter har samme slags organer og nervesystem, er ikke tilstrækkeligt til, at de samme følelser tager sig de samme tegn hos dem begge. Det afgørende er den måde, de bruger deres krop på, den globale formning af både deres krop og deres verden i følelsen. Det psyko-fysiologiske udstyr lader en mængde muligheder stå åbne, og der er lige så lidt her som på instinkternes område nogen én gang for alle givet menneskenatur. Den brug, et menneske gør af sin krop, transcenderer denne krop som simpelt biologisk væsen... Det er umuligt at tænke sig mennesket ordnet i et første adfærdslag, som kunne kaldes ”naturligt”, og en fabrikeret kulturel eller åndelig verden ovenpå. Alt er fabrikeret, og alt er naturligt hos mennesket, om man vil; der er ikke et ord, ikke en adfærdsform, der ikke skylder den simple biologiske væren noget, – og som ikke samtidig unddrager sig det enkle animalske liv og drejer de livsnødvendige handlinger bort fra deres animalske mening ved en art undvigelsesmanøvre og et talent for flertydighed, der kunne tjene som menneskets definition.

Selve ordlyden, dvs. tegnet i seg selv, kan ikke skilles fra dets meningsinnhold. Dette begrunner det velkjente faktum at ulike språk ikke er fullstendig oversettbare. Det uadskillelige forholdet mellom tegn (ordlyd) og meningsinnhold kan belyses ved en analogi til musikk. Med rette påpeker Merleau-Ponty at musikkens mening ikke kan skilles fra den lyden vi hører. Lyden virkeliggjør musikken, akkurat som ordene virkeliggjør tanken. Man kan selvfølgelig tolke musikkens mening med ord. Likevel utgjør musikkens lyd både uttrykk og meningsinnhold samtidig.

Denne sammenhengen mellom lyd og innhold finnes også i språket. I likhet med gestikulering og andre former for kommunikasjon er språket en spesiell måte å bruke kroppen på. Bevegelsen som utføres, eller lyden som sies, har altså en mening som ikke kan løsrives fra uttrykksformen. Slik kan vi si at uttrykket er knyttet til den historisk konstituerte kroppen. Kropp, uttrykk og mening blir ureduserbare i forhold til hverandre. Det fullstendige kroppsuttrykket er således en unik helhet av en spesiell motorikk, bevegelse og språk. Mennesket er denne helhet, noe som er helt grunnleggende. For hva er det som liksom ikke helt fungerer når vi ser en film der skuespillerens tale er dubbet?

Som Marcel Mauss skriver i et kjent essay om kroppsteknikker, kan man utføre teknikk uten at det innebærer framstilling av redskaper. Dans er et eksempel på dette, men det finnes mange andre (Mauss 1979:97-119). Poenget i denne sammenheng er at enhver ”kulturs” individer

bærer på et register av teknikker som igjen er del av et fullstendig kroppsuttrykk. Vi kan ikke nå inn til pionermenneskenes fullstendige kroppsuttrykk. Vårt materiale kan likevel gi innblikk i fragmenter av dette. Lokalitetene fra 10 200/10 000 – 9800/9500 i Nord-Europa inneholder *chaînes opératoires*, materielle spor av teknologiske handlingskjeder som uttrykker den samme teknologiske kunnskapen over hele området.

Arbeidskjeden fra ubearbeidet råstoff, via flekker til ferdig redskap, representerer en handlingssyklus som uavhengig av kontekst kan gjennomføres på mange ulike måter. Pionertidens materiale uttrykker en bestemt, og for arkeologen gjenkjennelig konvensjon: Flekkene er tilvirket via direkte bløtt slag på en kjerne med spiss avspaltningsvinkel. Teknikken krever god trimming av plattformkanten og ofte fornyelse av selve plattformen. Arbeidskjeden fra flekke til tangespiss har bakgrunn i en norm for hvordan prosjektet skal se ut og fungere. Hvorvidt odden sitter i spissens slagbuleende eller ikke, har vist seg å være unndratt normen, og knytter seg heller til den konkrete framstillingssituasjonen (jfr. ”toolmaker”- perspektivet). I likhet med tangespissene representerer skive- og lerbergsøksene et mentalt skjema i forhold til framstillingsmåte såvel som utseende. Hvorvidt skiveøksene er tilvirket symmetrisk eller asymmetrisk, eller med flatehogging forut for kanthogging (dvs. ”Barmose eller Ertebøllemetoden”), er overordnet sett uvesentlige detaljer. I pionertidens materiale kan vi altså ”lese” mentale skjema – *schema opératoire* (Pelegrin 1990:117) – i form av konkrete produkter. Dette reflekterer igjen en normmessig kunnskap. Vi skal se litt nærmere på hvordan dette er knyttet til kropp og mening.

Teknologi i premoderne samfunn inngår som en grunnleggende del av sosiale relasjoner. Dette står i kontrast til vårt moderne samfunn der teknologien eksisterer som spesialiserte felt utenfor dagliglivet. I vår moderne sammenheng er teknologi ofte assosiert med maskiner, dvs. noe mekanisk og automatisk. På denne bakgrunn har vi lett for å betrakte forhistorisk teknologi som et objektivt system av relasjoner mellom ting, i stedet for teknologiske handlinger som er integrert i sosiale relasjoner. Sosialantropologen Tim Ingold setter det på spissen, og sier at det strengt tatt ikke finnes teknologi i premoderne samfunn. Han fortrekker heller begrepet *teknikk*, og med dette setter han det sosiale subjektet i sentrum for aktiviteten (Ingold 1990:7f; se også Sjurseike 1994: 33-43, mer om dette i kapittel 7). Teknikk defineres som individets ferdighet, slik denne er integrert i, og uadskillelig fra dets erfaring. Teknikk er en sosialt ervervet kunnskap. Arkeologen Jacques Pelegrin forstår premoderne teknologi ut fra begrepene *knowledge* og *know-how* (Pelegrin 1990:118, se også Hodder 1993: 39). I likhet med arkeologen Ragnhild Sjurseike mener jeg at Pelegrins ’knowledge’ og ’know-how’ inngår i Ingolds teknikkbegrep (Sjurseike 1994:43).

’Knowledge’ refererer til noe idealt, dvs. til noe som ligger utenfor tiden og de konkrete situasjonene. Det refererer til en normmessig nedfelt formsans og det samlede register av metodiske grep som må til for å oppnå de ønskede formene. Pelegrins ’know-how’ deles inn i mental og motorisk ’know-how’. Det mentale ’know-how’ betegner den konkrete arbeidssituasjonen, der individet vurderer emnets muligheter for å bli formet til en bestemt ideal gjenstandskategori, det er altså snakk om en mental evaluering av risiko og sjanser i forhold til ”neste tekniske handling” i arbeidskjeden. Det motoriske ’know-how’ refererer til den kroppslige ferdigheten som inngår i teknikken; dette gjelder den motoriske evnen til å gjennomføre et slag med en bestemt porsjon kraft og riktig vinkel.

Som fenomenologisk inspirert arkeolog vil jeg ikke skille for skarpt mellom det mentale og det motoriske. For eksempel synes jeg det er problematisk å skille mellom vurderingen (mental ’know-how’) og selve gjennomføringen (motorisk ’know-how’) av en bestemt type slag på et råmateriale i en gitt situasjon, fordi de i sterk grad er intergrert i hverandre. Det er med andre ord

meningsløst å undersøke teknologiens mentale aspekt uten det motoriske aspekt, og vice versa. Men her er vi likevel ved noe som er Pelegrins eget poeng, nemlig at teknisk kunnskap er en ubevisst og anonym kunnskap (Pelegrin 1990:118). Det er en ofte ”taus kunnskap” som bare kan læres gjennom praksis, selv om også verbal veiledning vil forekomme. Ingold mener at teknisk kunnskap blant jeger-sankere som oftest oppnås gjennom observasjon og imitasjon, heller enn gjennom verbal instruksjon (Ingold 1990:8). Arkeologen Mark Edmonds gir uttrykk for det samme, nemlig teknikk som ”knowledge that is constituted in a determinate social and historical world. It is generally non-discursive and context specific, a mediated understanding of how to proceed under particular conditions.” (Edmonds 1990:56 med referanser).

Teknologi og sosiale relasjoner vil bli tatt opp igjen i kapittel 7. I denne sammenhengen har det imidlertid vært viktig å konstatere at tekniske handlinger er sosiale handlinger, og som sådan overskridende og betydningsskapende (se også Lemonnier 1990:28). Læringsperspektivet er her av betydning, men også teknikk som identitetsskapende handling. Jeger-sankergupper er avhengig av kompetent befattning med redskaper, hvilket igjen avhenger av den enkelte persons ferdigheter. Som marxisten Ingold uttrykker det, så kommer samfunnets produktivkrefter til syne som en *kvalitet* hos menneskelige subjekter. Teknikk er ferdigheter og kunnskap, eller et individs nedfelte erfaring (se også Sjurseike 1994:42), og slik er de *aktive* ingredienser i dannelsen av personlig og *sosial identitet*. Den tekniske praksis er i seg selv en stadfestelse av identitet, og derfor er tekniske handlinger også kommunikative (Ingold 1990:10f).

Den Durkheim-inspirerte sosiologen Marcel Mauss har forstått teknologi i premoderne samfunn som et *totalt sosialt faktum*. Dette er en parallell til hans syn på gavebytterelasjonen (Mauss [1926]1995). Det er nettopp i prosessen der redskapet *blir til* at teknikkens sosiale natur kommer til uttrykk (Schlanger 1990:23):

The technical object – as it exists, as it signifies, as it is 'given, received and returned' – is a total fact, but so it is in its advent, production and becoming; an *acte social total*. This is, in effect, the *raison d'être* of Mauss practical and methodological concerns. The technical act should be apprehended throughout its unfolding, for in each of its moments, in each of its forms, in each of its gestures, the social nature of techniques find their expression.

Materialet fra lokaliteter som Galta 3, Moldvika 1 og Breivikkklubben representerer deler av pionertidens kroppslige uttrykk. Dette kunnskapens uttrykk skiller seg ikke fra det som finnes i materialet fra lokaliteter utenfor nåværende norsk område. I materialet fra Sørvest- og Vest-Norge ser vi derimot at samme kunnskap er utøvd på dårlig strandflint (se kapittel 3 og Fuglestvedt 1999). Det norske materialet inneholder mange avbrutte arbeidskjedder, i form av tidlig forkastede kjerner. Materialet vitner like fullt om høykompetente tekniske ferdigheter, tilsynelatende har ”motstanden” i materialet vært for stor.

Det er interessant i denne sammenheng å notere seg jeger-sankeres typiske holdning til sin livsverden. Naturen har en vilje som må respekteres. Redskaper formidler relasjoner mellom menneskelige subjekter og de viljestyrte ikke-menneskelige (men dog personifiserte) kreftene som omgir dem. Frambringelsen av et redskap kan derfor sies å utgjøre en personlig relasjon med naturen og ikke først og fremst et forhold av årsak og virkning. Redskapet betraktes derfor ikke som et middel til kontroll av naturen; når en jeger nedlegger sitt bytte er den typiske holdningen at dyret ut fra egen vilje har gitt seg selv til jegeren, men der sistnevnte er en underordnet mottager. Jaktredskapene er heller ikke framstilt som forsøk på kontroll av naturen, men er snarere gjenstander som avdekker ellers skjulte intensjoner hos ikke-menneskelige agenter. Innenfor verdensbilder

av denne typen er kausalitet forstått som et personlig forhold mellom subjekt og livsverden (se også Ingold 1990:12f med referanser). Da dette for jeger-sankere er den typiske måten å forstå naturen på, må vi kunne, som en del av refleksjonen over pionertilstanden, påpeke at pionermennesket ved hjelp av sitt vante kroppsuttrykk har prøvd ut "viljene" i det ukjente landskapet.

Pionermaterialet utgjør tekniske handlingskjeder som har vært meningsfulle uttrykk i individuell og sosial produksjon (se Sjurseike 1994:42). Med bakgrunn i kroppens fenomenologi kan vi si at pionertidens særegne teknikk er en historisk nedfelt kunnskap som er kroppslig formidlet. Det intersubjektive var hos Husserl et forhold mellom individer (se kapittel 1). I og med sin anonyme, men like fullt sosiale og (re)produserende karakter, er denne kunnskapen kroppslig formidlet og intersubjektivt konstituert. Materialet utgjør med dette fragmenter av handlinger som tilhører et fullstendig register av teknikker – et pionertidens "totale og sjelfulle" kroppsuttrykk.

Gjennom meningsskapende handling, med bakgrunn i den kjente livsverden, skaptes ny mening i den ukjente verden.

### Rom, tid og pionerkroppen\*

We must ... avoid saying that our body is *in* space, or *in* time. It *inhabits* space and time (Merleau-Ponty 1962:139).

...since subjectivity *is* the act of transcendence towards a world which thereby comes into being as world, we can say that we ourselves are time (Langer 1989:124).

Fenomenologien tar konsekvensen av at mennesket både er subjekt og objekt. Dette betyr ikke at fenomenologien ser på kroppen *som* et objekt. Eksistensen kan ikke forstås ut fra subjekt- eller objektsiden alene, de er sammenflettet. Kroppen er *levd erfaring* – denne levende kroppen har sin opprinnelse i en prerefleksiv tilstand i *rommet* og i *tiden*. Vi skal se nærmere på hvordan slike betraktninger kan utvide vår forståelse av pionertilstanden.

Rekker jeg armen ut etter noe – for eksempel en flintknoll – trenger jeg ikke på forhånd å "fiksere" avstanden, beregne denne og så strekke meg ut etter den. Jeg har snarere en umiddelbar bevissthet om hvordan jeg beveger meg. Eksistensen kan ikke løsrives fra det romlige aspektet, helt utematisert vet vi hvor lemmene våre er. Mennesket er i besittelse av et prerefleksivt *kropps-skjema*, som inneholder en umiddelbar viten om kroppens mulige og aktuelle posisjon i det fenomenale feltet (Rasmussen 1996:86).

I gjennomgangen av Husserls (kapittel 1) analyse av kroppen, så vi at for at mennesket skal kunne konstituere et objektivt rom, må det suspendere sitt indeksikalske 'her'. Man kan si at det objektive rom er et erkjent rom. Det prerefleksive liv har sin begynnelse og opprinnelse i barnekroppens anonyme erfaring. Denne erfaring foregår i et førobjectivt rom. Barnekroppen er i de tidlige år ikke i rommet, men snarere *vendt mot* rommet, det beveger og orienterer seg i dette rom uten overhodet å tenke på det. Barnet "har" ikke en kropp, det *er* kroppen. For eksempel opparbeider barnet en ureflektert intimitet i forhold til sin egen hånds kapasitet, uten å tenke nærmere over det. Hånden spiller med i omgivelsene, og 'vet' av seg selv hva den skal gjøre i bestemte situasjoner. Den griper, peker og berører – den kan noe, lærer noe og åpner seg men-

---

\* Stoff og inspirasjon til dette avsnittet er hovedsakelig hentet fra Merleau-Ponty 1962: 98-153, 243-298, 410-433.

ingsfullt mot verden. Via "sitt kroppsskjema" har mindre barn en utrolig evne til å lære, uten å vite, at de faktisk lærer (ibid: 92, 87, 86).

Den reflekterte tenkningen om verden har sin opprinnelse i dette prerefleksive liv. Med et alminnelig uttrykk snakker om vi en "tankeverden". Dette uttrykket kan forstås som en implisitt erkjennelse av at mennesket henter sine tanker fra denne verden, og fra de opprinnelige og pre-reflektive erfaringene. Begrepet 'tankeverden' gir en utvidet forståelse av Merleau-Pontys insistering på at det ikke finnes noe "indre" menneske, men at mennesket er i verden, og gjennom verden erkjenner det seg selv (Merleau-Ponty 1969:28).

Mennesket er et kroppslig subjekt som er rettet mot objektene og verden. I denne "gåen-i-ett" med verden vil det derfor eksistere en flytende overgang mellom subjekt og objekt. I gjennomgangen av Husserls fenomenologi (kapittel 1) ble det beskrevet hvordan kroppslige organer både er aktive og passive: Kroppen kan bli berørt, men kan også være det aktivt berørende. Berøringen byr på en erfaring som sier noe om egenskapene til både den aktive og den passive part. Vi kan si at mennesket som kroppslig subjekt konstituerer seg selv i dette dialektiske samspillet. Samtidig konstitueres også verden for mennesket. Når Merleau-Ponty sier at eksistensen er pre-subjektiv og preobjektiv, er det som en presisering av subjekt-objektforholdet innenfor den pre-refleksive tilstanden.

Det foreligger en grunnleggende relasjon mellom eksistensen og rommet. For å belyse dette nærmere, skal vi gå tilbake til Schneiders eksempel: Når Schneider ser en gjenstand leser han ikke denne umiddelbart; for å bestemme om det han ser er et menneske og ikke et hus, må han studere objektet fra flere kanter, tenke etter, for så å tolke konturene. Schneider har vært lommebokmaker i hele sitt voksne liv, også før ulykken inntraff. Tillærte bevegelser, som for eksempel å skjære ut stykker med lær til lommebøker, gjennomfører han uten problemer, til og med i blinde. Han har heller ikke problemer med å pusse nesen, eller å slå etter en flue som har plassert seg på kinnet. Disse bevegelsene kommer automatisk. Men Schneider er ikke i stand til å peke ut egne kroppsdel, eller å tenke seg synet av gjenstander han faktisk ikke ser. Han har også problemer med abstrakt gestikulasjon. Schneiders kroppsskjema begrenser seg til de daglige, tilvante bevegelsene. Han kan ikke gjøre noe som bryter med rutinen, som krever en annen bevegelse. Da ville han måtte vite hvor kroppsdelene befant seg, noe han ikke vet fordi kroppsskjemaet hans er begrenset. Som han selv skal ha uttalt, opplever han ikke seg selv som aktivt til stede i egne handlinger – han føler heller at han er revet med i en kjede av upersonlige hendelser. Schneiders daglige omgivelser påkaller visse rutinepregede handlinger. Imidlertid er hans opplevelse av kroppen som "handlende kraft", eller kroppen som 'motor project' (Merleau-Ponty 1962:110) sterkt svekket. Når han legger seg til å hvile, er kroppen hans bare en upersonlig masse. Som eksemplet viser, er Schneider i stand til å utføre rutinepregede bevegelser, noe som viser at han ikke fullstendig har mistet den prerefleksive bevisstheten om egen kropp. En normal opplevelse av kroppen er uløselig knyttet til sansing i – og av – verden og dens romlighet. For Schneider er sansing av både kropp og rom svekket. Hans stivnede og rutinepregede handlinger kan aldri bli kreative, han forblir innenfor det allerede gitte, det finnes for ham ingen horisont av muligheter. Schneider mangler altså det særegne "menneskelige rom" som gjør det mulig å handle, å skape nye meninger, se nye muligheter, kort sagt å overskride seg selv som fast størrelse.

Med denne bakgrunnen kan vi utvide forståelsen av forholdet mellom kropp og rom, og ta utgangspunkt i erfaringen med vår daglige livsverden. Når vi handler innenfor våre tilvante omgivelser foregår det en automatikk i bevegelsene. Dette konfronteres vi med når de materielle omgivelsene endres, som når man ommøblerer huset, eller bytter om på innholdet i kjøkken-



skapene. Situasjonen fører som regel til at man en eller flere ganger opplever seg selv gående i feil retning, eller at man åpner feil skapdør. Et annet eksempel kan være erfaringen forbundet med skifte av bil. Mange vil kunne kjenne seg igjen i situasjoner der foten leter etter clutchen i biler med automatgear, eller griper etter håndbrekket på feil side. Dette er enkle eksempler på hvordan kropp og rom har ”vokst sammen”; når de materielle omgivelsene forandres, brytes den prerefleksive tilstanden over i en refleksiv tilstand.

Ved skifte av bolig kan man snakke om å ”bo seg inn” i det nye huset, noe som henviser til en kroppslig tilvenning. Dette fenomenet har også relevans i forhold til landskap og kroppsteknikker. Vi kan si at deler av et landskap, for eksempel en bratt skråning, *blir til* for meg gjennom min kroppslige erfaring. Men opplevelsen av dette landskapet er også knyttet til min særegne og kulturbestemte motorikk. Som eksemplifisert i omtalen av pionertidens teknologi, er mennesket i besittelse av sosiale teknikker eller ferdigheter (se Mauss 1979:97-123). Sartre har i et kjent sitat fra *Væren og intet* tatt for seg skigåing (Sartre 1969:513, oversatt i Østerberg 1993:29):

Alt etter som man anvender den norske metode, som er gunstigere for slakke skråninger, eller den franske, gunstigere for bratte skråninger, vil en og samme skråning fremtre som brattere eller slakkere...Slik rår den franske skiløper over en fransk ”hastighet” for å renne ned bakker, og denne hastighet avdekker for ham en særskilt type skråninger, hvor han enn er, dvs. at de sveitsiske eller bayerske alper, Telemark eller Jurafjellene byr ham bestandig en *mening*, vanskeligheter, et *kompleks av brukelighet eller motstand* som er rent fransk (mine uthevinger).

Som Mauss påpekte, finnes det utallige kulturelt nedfelte kroppsteknikker; det gjelder måten hvorpå man går, løper, jakter, fører stokkebåten, spiser eller danser. Denne særegne kroppsligheten er i ulik grad og på ulik måte integrert i livsverdenen. Et landskap vil alltid framtre – bli til – via en sansende kropp. Den kroppslige opplevelsen av et uvant terreng vil, som Sartres sitat belyser, by på mening i form av dette landskapets grad av tilgjengelighet, dvs. dets ”brukelighet” eller ”motstand”. Typen tilgjengelighet vil gi en bestemt mening, og den sosialt nedarvede motorikken vil brytes mot noe uvant.

I undersøkelsen omkring hva begrepet ’pionertilstand’ innebærer, må vi forestille oss hvordan subjektets væren i det nye landskapet førte til en revurdering av seg selv som kropp. Vi kan dermed forestille oss hvordan situasjonen påkalte en intens refleksiv tilstand. Pionermenneskets kropp inkarnerte et typisk kontinentaleuropeisk lavlandsterreng. Øy- og fjellriket på den andre siden av Norskerenna måtte derfor by på en kroppslig erfaring som var bestemt av den særegne bakgrunnen på Doggerland. Som påpekt i forrige avsnitt, utgjør det arkeologiske materialet et konkret eksempel på et møte mellom på den ene siden et kontinental-europeisk kroppsuttrykk, og på den andre siden et lokalt råstoff. All bruk, men også prøving og feiling med grov og ujevn strandflint vitner om dette. Teknikk i premoderne samfunn ble ovenfor beskrevet som en ikke-diskursiv praksis som inngår i et fullstendig kroppsuttrykk. Men i pionermenneskets arbeid med det lokale råstoffet kan vi tenke oss en mer eller mindre prerefleksiv praksis som brytes av motstanden i det grove materialet. Likevel har ikke ”motstanden” vært stor nok til at teknikken i dette landskapet har endret seg annet enn på ad-hoc-planen. Det er i forlengelsen av dette interessant å peke på at den senglasiale flekketeknikken ”overlever” i det norske landskapet fram til mellom 9000 og 8500 BP. Men uansett må det være snakk om meningsfulle ”møter” av ”brukelighet eller motstand” med bakgrunn i en kontinental-europeisk flintteknikk. Lokalitetene på kontinentet og i Sørvest- og Vest-Norge har sammenfallende romorganisering i forhold til flintbearbeiding. Både anvendelsen av den kontinentale teknikken og dette arbeidets ordning i det sosiale rommet, handler om meningsskap-

ende handling – om å gjenskape seg selv i en ukjent verden. Og fordi de gjenskapte seg selv i et nytt landskap ble også ny mening skapt.

Som tidligere formulert (Rasmussen 1996:17), er kroppen det pulserende sentrum hvorfra man skaper seg selv. Men dette sentrum kan forflyttes! Mennesket er som inkarnert intensjonalitet rettet mot noe annet enn seg selv. Den meningsskapende handling er med på å konstituere tingene og verden, og med dette konstituerer også mennesket seg selv, både i ukjente og gammelkjente landskaper. Handling vil alltid være forbundet med en orientering i rommet, en retning.

Mennesket har ingen problemer med å tenke seg eksistensen av et objektivt rom, utenfor noen opplevelse av det. Men det å ta et aktivt standpunkt i, og om det objektive rommet, kan bare skje via et inkarnert subjekt. Som pionermenneske står jeg eksempelvis på vestsiden av Norskerenna. Blikket har vært fiksert på skyene og jeg tenker at det må være land på den andre siden av havstykket. Men forgrunnen for min oppmerksomhet kunne deretter flyttes, jeg kunne for eksempel fikse på havet, sjøfuglene, eller snu meg og se innover Doggerlandet og slik flytte gjenstanden for min intensjonalitet. Det er bare den levende kroppen som kan ta opp slike standpunkter i det objektive rom. Plassering i rommet handler derfor ikke bare om posisjon, men om *situasjon*. Hva jeg gjør med denne situasjonen er åpent og ligger innenfor mulighetenes horisont. Kroppen er et potensiale for bevegelse og en handlende kraft (Merleau-Ponty: 'motor project'). Samtidig inviterer det perseptuelle feltet til handling – menneske og verden eksisterer *samtidig* (jfr. kapittel 1).

I avsnittet om kropp, handling og mening kom vi fram til en forståelse av pionertilstanden ut fra en forutgående forståelse av handling; fordi mennesket er kropp av en særegen karakter er det menneskets vesen å overskride, vi er rettet mot tingene, noe i rommet. I dette avsnittet har jeg vist at handling også er retning. Å være et handlende vesen er å være rettet mot en åpen horisont av muligheter: For pionermennesket var det norske landskapet kommet inn i mulighetenes horisont. Og som mennesker var det deres vesen å undersøke denne. Mennesket er retning!

Men kroppen i rommet impliserer kroppen i tiden. Hvordan?

Fra barnets første erfaring er den levende kroppen involvert i en undersøkende holdning overfor rommet og dets ubestemte horisonter. Den sansende kroppens erfaring er med på å gjøre omgivelsene mer bestemt, og på denne måten viser verden seg for det kroppslige subjektet. Det faktum at vi er i stand til å dra med oss denne og senere prerefleksive erfaringer, og samtidig gi disse erfaringene mening, viser på en fundamental måte at kroppen inneholder en *temporal struktur*. Prerefleksive erfaringer kan brytes over i refleksiv tenkning om disse erfaringene. Dette viser nok en gang at prerefleksiv sansing inneholder mening og dermed også tid. Schneider er i stand til å utføre visse rutinepregede oppgaver, som så å si sitter i kroppen, fra tiden før ulykken. Men han har mistet mesteparten av det typisk menneskelige rommet, og med dette har han også mistet tiden. Han er fullstendig fanget i nået, og kan ikke snakke om annet enn det som direkte knytter seg til øyeblikket. Selv om han har ord og tanker, er han ikke i stand til å løsrive dem fra selve øyeblikket. Han kan rett og slett ikke snakke i symboler og metaforer, og derfor er han heller ikke i stand til å innta politiske eller religiøse standpunkter. Dette viser nok en gang at mening er knyttet til tid.

Kroppens temporale struktur handler ikke bare om evnen til å tenke om tid på avstand, som fortid og framtid. Grunnlaget for denne evnen ligger i at selve vår intensjonalitet er bundet til et 'nå' som også beveger seg i tid. Merleau-Ponty bygger videre på deler av Husserls tidsanalyse (se kapittel 1). Vår tidsbevissthet i forhold til et 'nå' henviser hele tiden til det umiddelbart tilbaketragte og det umiddelbart kommende øyeblikket. Nået er med andre ord strukturert av en protensjon foran, og en retensjon bak. Denne forenklede abstraksjonen hjelper oss til å forstå at vår

væren i nået er knyttet til en tidsbevissthet. Dette 'nå' er stadig i bevegelse; det forandrer seg hele tiden, på den måten forandrer det også synet på det som nettopp var, og forventningen om det øyeblikk som umiddelbart er forestående (se ellers figur i Merleau-Ponty 1962:417).

At vi faktisk har en tidsbevissthet som er strukturert på denne måten, kan eksemplifiseres ved overraskelsesmomentet; hvis vi åpner en dør, men ser rett inn i en murvegg, overraskes vi fordi vi hadde en utematisert forventning om å se inn i et rom. I slike tilfeller konfronteres vi med vår prerefleksive tidsbevissthet. Jeg vil legge til at pionertilstanden – fordi den nødvendigvis må innebære øyeblikk av et reflektert forhold til hva man skulle forvente seg "forbi neste sund" eller "bak neste knaus" – vil by på slike "brudd" med en grunnleggende og prerefleksiv tidsbevissthet.

I gjennomgangen av kroppens forhold til rommet, ble pionerlandskapet forstått som 'retning', eller som 'mulighetenes horisont'. Forut for bevisstheten om det nye landskapet eksisterte ikke denne horisonten. For verden kan bare framtre fordi den framtrer for noen. Horisont er avhengig av et menneskelig standpunkt i det objektive rom. Det samme gjelder tid. Pionermennesket ble konfrontert med det faktum at det ukjente landskapet hadde "vært i tiden", men utenfor deres bevissthet om det, og dermed at opplevelse av tid er avhengig av menneskets egen eksistens.

### Pionertilstanden som transcendent refleksjon: Oppsummerende kommentar

Den fenomenologisk inspirerte pedagogen Kari Søndena har innført begrepet *transcendent refleksjon* (Søndena 2002:22f). Jeg vil anvende dette som en oppsummering av pionersituasjonens kroppslige tilstand:

Ovenfor har jeg forsøkt å belyse hvordan vi kan forstå pionertilstanden ut fra mennesket som et vesen som umiddelbart leser mening, men som også aktivt skaper og søker mening. Jeg har videre anskueliggjort hvordan denne overskridende væren er orientert i rom og tid. En viktig forutsetning for konklusjonene i dette avsnittet er pionerlandskapets *forskjellighet* fra menneskets livsverden på Doggerland. Norskerenna må i denne sammenheng forstås som en meningsfull grense mellom det kjente og det ukjente. Væren i pionerlandskapet fører til en i større grad refleksiv tilstand, som bryter med den ellers anonyme og prerefleksive væren i en kjent verden.

Fenomenologi er refleksjon, men ikke all refleksjon er fenomenologisk. For at det skal være snakk om en fenomenologisk "ekte" og transcendent refleksjon, må den være nyskapende; den reflekterende må ha en referanse til seg selv som tenkende og kroppslig subjekt i en livsverden. I motsetning til dette står den immanente refleksjon (ibid). Denne befinner seg fortsatt innenfor de samme tankerammene og gir bare ny variasjon over det samme tema. Husserl mente at krisen i den europeiske vitenskapen (Husserl [1936]1970) skyltes en manglende bevissthet om at vitenskapelig virksomhet foregår innenfor den samme sansende livsverden som all annen menneskelig væren. Vitenskapene var – og er fortsatt – preget av forestillingen om en objektiv virkelighet utenfor den menneskelige sansingen. Dette kalte Husserl å befinne seg i den naturlige innstilling; man forholder seg naivt til denne verden, uten å tenke på at den bare kan være til fordi den er til for noen, et inkarnert subjekt. Immanent refleksjon har derfor mye til felles med det anonyme og prerefleksive livet.

Pionertilstanden fører mennesket vekk fra den mer prerefleksive tilstanden i den gammelkjente verden. Som forsøkt vist i slutten av dette kapitlet, vil refleksjonen i den nye verden trolig være en refleksjon med selvreferanse; mennesket tvinges til å tenke at verden, rommet og tiden blir

til gjennom deres egen opplevelse. Med denne bakgrunnen kan vi forestille oss hvordan pionertilstanden brakte mennesket ut av sin naturlige innstilling! Mennesket måtte revurdere verden og sin egen plass i denne. Verden måtte skapes på nytt. Dette er tema i neste kapittel.

# Pionerlandskapets sjel, eller hvordan skape opprinnelsesmyter i Hinsidesland?

[L]andscapes are not passive recipients of human activities, but dynamic and interactive elements in the evolution of past societies (Zvelebil & Jordan 1999:103).

På oss virker Siena og Toscanas sletter og åser, som brer seg rundt om byen, som en fortryllet verden, hvor allting ånder fortidens drømmelignende deilighet (Undset 1951:47).

Hermed...er vi blevet af med "vort indre liv." Det er ikke i en eller anden form for tilbagetrukkethed vi skal gøre oss håb om at opdage oss selv: det er midt på vejen, i byen, midt i mængden, som en ting mellem tingene, som et menneske mellem mennesker... (Sartre 1966:17)

Vår psyke er en del av naturen, og dens gåte er like grenseløs (Jung 2000:38).

Mærk verden. Den mærker dig (Nørretranders 1990:491).

[D]et er gjennom den andens krop, at hans sjæl er sjæl for mine øjne (Merleau-Ponty 1969:211).

...Husserl...taler om en reciprok relation mellom naturen, kroppen og sjælen – og som det udmerket er sagt – om deres "samtidighet" (Merleau-Ponty 1969:217).

## Innledning

Sjel? Hvordan er det mulig å snakke om at et landskap har sjel? Og hva har dette med Ahrensburg-menneskets pionertilstand å gjøre?

Etnografiske eksempler viser uten unntak at jeger-sankere i sin alminnelighet oppfatter naturen som besjelet. Vi snakker med dette om en oppfatning av naturen som levende. Dette er problematisk å trenge inn i. Mener menneskene innenfor slike samfunn at naturen har en bevissthet? At naturen "handler" ut fra visse formål? I denne sammenhengen må begrepet *sjel* diskuteres. Hvordan kan vi som moderne mennesker og fortidstolkere komme nærmere forestillingen om naturen som besjelet? Og hva slags konsekvenser får dette for forståelsen av pionerlandskapets fenomenologi?



I forrige kapittel undersøkte jeg kroppen i pionerlandskapet. I dette kapitlet vil jeg undersøke menneskets sjelelige forhold til landskapet. Uttrykt på denne måten kan det imidlertid synes som om jeg i virkeligheten opprettholder den kartesianske dualismen der mennesket er strengt adskilt i kropp og sjel. For å unngå uklarheter vil jeg derfor repetere det fenomenologiske utgangspunktet, nemlig oppfattelsen av mennesket som en helhet. Med dette må forstås at mennesket er utstyrt med ikke-materielle, *sjelelige dimensjoner, som er uløselig knyttet til – og som har sin forutsetning i – en konkret kropp*. Mennesket er en helhet der kropp ikke kan forstås uten relasjon til sjelen og vice versa. Mennesket er *både* kropp og sjel, samtidig, i et komplekst og uutgrunnet samspill. Tema i kapittel 3 var mennesket i pionerlandskapet, noe som også er tema i dette kapitlet. Men i forrige kapittel ble mennesket undersøkt så å si fra den kroppslige ”pol”. Undersøkelsen her inkluderte også sjelskvaliteter, for eksempel bevisstheten i førrefleksiv og refleksiv tilstand. I dette kapitlet vil menneskets sjelelige forhold til pionerlandskapet være utgangspunkt. Denne problemstillingen krever imidlertid en nærmere diskusjon av hvordan kropp og sjel er integrert i hverandre. Med referanse til forrige kapittel kan vi med filosofen Ole M. Høystad (1994:265) si at ”mennesket er retningsbestemt og higar alltid mot *noko anna*. Denne dynamiske retningstrongen som driv mennesket som reflektert og intensjonalt vesen, er grunnforma i menneskesjelen.” Og videre (ibid:253): ”[S]jela [er] den instansen som gir mennesket ein personleg eller subjektiv identitet og integritet.”

Erfaringen av pionerlandskapet må derfor også handle om sjelskvalitetenes knytning både til den gammelkjente verden og den nye verden. Pionermenneskene hadde til å begynne med Doggerland som sin livsverden, mens Hinsidesland lå bortenfor alt som var normalt. Pionerprosessen handler om å gi det nye landet sjel, samtidig som menneskene måtte la seg besjele av de nye omgivelsene. Pionerprosessen handler også om å innlemme Hinsidesland i verdens sentrum – om å føre det inn i ”fornuftens” område, eller inn i det ordnede kosmos. For at det skulle kunne opprettes en forbindelse mellom det nye landskapet og menneskene, måtte de skape seg selv på nytt i den nye verden. De måtte skape en opprinnelsesmyte som etablerte forbindelsen mellom menneske og landskap i en horisont av fortid, nåtid og framtid.

Som grunnlag for diskusjonen av denne konkrete historiske prosessen, vil jeg gå igjennom en del klassiske antropologiske og religionshistoriske teorier om forholdet mellom menneske og landskap. Videre vil jeg referere et utvalg etnografiske eksempler som redskaper i diskusjonen. Først er det imidlertid nødvendig å gjøre rede for det fenomenologiske grunnlaget.

## Besjelingens fenomenologi

### Kropp, psyke, sjel og ånd

Innenfor folkelig sjargong avdekkes en allmenn oppfatning om mennesket både som kropp og sjel. Vi kan bare tenke oss hvordan ’kropp’ og ’sjel’ brukes synonymt med ’person’. Eksempler på dette er uttrykk som ”ikke en levende sjel” og ”hvem er denne kroppen?” Kroppen som grunnleggende medspiller i menneskelivet finner vi igjen i uttrykk som ”jeg har en magefølelse” og ”det sitter i ryggmargen”. Slike uttrykk henviser til den erfaring at bruk av tenkeevnen ikke er tilstrekkelig for å orientere seg i verden – og at den menneskelige intuisjonen er knyttet til sanse- og følelseslivet og dermed til kroppen. Kroppen utgjør en ”væren-hen-mot-verden” og som sådan, et variabelt system av mulige forståelsesformer (Rasmussen 1996: 141,142). Så langt kroppen, i all sin konkrete

eksistens er den forholdsvis problemløs å diskutere. Men hva med sjelen? Kan man snakke om sjel, og samtidig holde seg innenfor vitenskapelige rammer?

Det greske ordet for sjel er *psyche*. Sjelsbegrepet virker underlig innenfor moderne psykologi, ”i stedet” anvendes ’psyke’. Det greske *psyche* ble ofte avbildet med vinger (Stoknes 1996:12), og det er nettopp assosiasjonene til noe bevinget og eterisk, som gjør det problematisk å diskutere sjelen. Det er en utbredt oppfatning i vår tid at sjelen ikke blir oppfattet som noe reelt eksisterende. Sjel står likevel for noe empirisk, men som ingen empirisk vitenskap kan få grep om (Høystad 1994:253, 260). Det sjelelige utgjør en sentral del av den menneskelige erfaring. Innenfor en fenomenologisk tilnærming kommer vi derfor ikke utenom en undersøkelse av sjelen. Denne undersøkelsen vil måtte ta utgangspunkt i hvordan sjelen viser seg i vår dagligdagse erfaring, og hva det egentlig henvises til når vi bruker sjelsbegrepet i språket. Vi snakker for eksempel om ”mangelfullt utviklede sjelsevner” som karakteristikk av en person som mangler det vi oppfatter som en form for grunnleggende moral, av den typen man innenfor språket er tilbøyelig til å plassere nettopp i ryggmargen eller i solar plexus. Fra forrige kapittel husker vi Schneider; hvordan kroppen hans, når han hvilte, framsto som en upersonlig masse. Han var kroppslig sett sterkt redusert, og det spørs om ikke Schneider hadde gjennomgått det mange ville kalle et sjeletap.

Jeg vil i denne presentasjonen i stor grad støtte meg på filosofen Ole M. Høystads *Det menneskelege og naturen* (1994) og psykologen Per Espen Stoknes’ *Sjelens landskap* (1996). I begge arbeidene har diskusjonen av sjelsbegrepet en sentral plass. Ingen av forfatterne mener seg i stand til å komme til bunns i begrepet. Høystad sier (1994:253): ”Det er mange ulike tydingar av sjel. Begrepet er egentleg umogleg å definere, så komplekst og uutgrunneleg djupt er det.” Men som Stoknes (1996:12f) sier:

[L]ike fullt er [begrepet], dersom det behandles med forsiktighet og varhet, uunnværlig for å kunne skildre noe essensielt ved menneskets måte å være i verden på... Intuitivt og gjennom dagligtalen vet vi at sjel har med *kvaliteter og dybde* å gjøre, som når vi sier at denne musikken eller dette huset har sjel. En handling kan også utføres med sjel slik at man utbryter: ”Det var sjelfullt gjort.” Til og med hardnakkede ateister blir fornærmet hvis noen forteller dem at de er sjelløse. Derfor kan et første forsøk på å forestille seg sjelen ta utgangspunkt i livets kvaliteter i alle dets enkeltheter – god mat, stemningsfull natur, kjente steder, virkelige venner, meningsfulle samtaler og slike opplevelser som festner seg i minnet og rører oss i hjertet (mine uthevinger).

Tidligere i dette arbeidet har sjelsbegrepet blitt indirekte anvendt som menneskets overskridelse av seg selv som synlig og objektiv størrelse (Høystad 1994:253). Via sin kroppslige og sjelelige intensjonalitet besjeler mennesket verden. Sjel er det som overskrider tingen som fysisk gjenstand eller musikken som ren lyd. På ”husserlsk” vis kan sjel foreløpig sies å være intensjonalitetens meningsdybde, og er knyttet til erfaringsaktens *totale opplevelse*.

Men hva har vært ansett som tyngdepunktet i mennesket – kroppen eller sjelen? Og hvordan kan vi forstå begrepet *ånd*?

I antikkens førklassiske periode var det *soma*, altså kroppen, som ble regnet for å være sentrum i mennesket. I Homers forfatterskap er således sjelen (*psyche*) bare en blek avskygning av kroppen. Grunntrekkene i Aristoteles’ oppfatning av det sjelelige er en parallell til det homeriske synet. Aristoteles begrep om *forma corporis* henviser til en tenkning der den kroppslige formen er knyttet til et vitalistisk element. Den kroppslige sjelen er den form som det levende streber mot å utvikle seg til; uten sjel ville naturen være en amorf og kaotisk masse. På denne bakgrunnen tillegger Aristoteles alt levende, ikke bare menneskene, men også naturen sjel (ibid:253, 255). Dette peker tilbake på en typisk førvitenskapelig filosofi. Som det vil bli gitt eksempler på neden-

for er det en generell oppfatning i tradisjonelle samfunn at naturen er levende. Naturen er ikke bare besjelet – i tråd med det vitalistiske tillegges den også åndelige, eller animistiske elementer.

I mange kulturer er naturens åndelige dimensjon symbolisert av fugler, dvs. som noe flyktig og bevinget, slik som var tilfellet med den gammelgreske framstillingen av sjel (psyche). Noe skarpt skille kan det ikke sies å være mellom ånd og sjel, men jeg vil likevel forsøke å definere forskjellen på de to begrepene. Dette kan illustreres ved et etnografisk eksempel. Vi gjenfinner den bevingede symbolikken hos Orokaiva-gruppen på Ny Guinea der åndeelementet er av essensiell betydning i overgangsritualet fra barn til voksen. Generelt kan det sies at voksne er voksne fordi de tar del i tilværelsens åndeelement. Ånde verdenen er symbolisert ved fuglefjær. I overgangsritualets liminalfase er novisene sammen med fjærbekledte voksne mennesker som gir dem opplæring i tilværelsens metafysiske sammenhenger (Bloch 1992:8-23). Med dette tar novisene del i noe som primært finnes utenfor menneskene, i noe overindividuell og ”mer-enn-menneskelig”. Som det forhåpentligvis vil framgå av den etnografiske gjennomgangen, tilsvarer dette den typiske oppfatningen av åndsbegrepet innenfor førvitenskapelige kosmologier. Etnoarkeologen David Lewis-Williams (1981:87f) skriver eksempelvis i sin omtale av afrikansk sjamanisme:

In the thought process of man in general, not only of the Bushmen in particular, birds occupy an intermediary position between the supreme spirit (sky) and human beings (earth). That winged creatures should be used as a symbol of mediation between life and death, between the physical and the spiritual, would seem to be an inherent tendency of the human mind.

På denne bakgrunnen kan det synes som om sjel er noe som oppfattes som immanent i mennesket. Sjel er likevel en forutsetning for menneskets transcens, for dets evne til å strekke seg utover seg selv – mot ånde verdenen. Et førmoderne syn på forholdet mellom kropp, sjel og ånd kan forsøksvis framstilles slik: Sjel er noe man besitter i kraft av sin levende kroppslighet, mens ånd blir oppfattet som noe utenforliggende som mennesket kan oppnå kontakt med i kraft av å være et sjelsvesen.

Innenfor gresk førvitenskapelig tenkning var altså kroppen tyngdepunktet i mennesket. Et brudd med denne tankegangen var allerede skjedd på Aristoteles’ tid, idet Platon forskjøv menneskets ”sentrum” til Psyche. Dette ble så det dominerende syn fram til moderne tid. Den kartesianske tradisjonen oppfatter som kjent psyken som sentrum i mennesket, som de andre dimensjonene blir definert ut fra. Psyke, eller sjel, er her identisk med tenkeevne og bevissthet (ibid). Og bevissthet, vilje og ansvarlighet er begreper som i vår tradisjon er knyttet til jegets kjerne, til *egoet*. Innenfor denne tenkemåten beveger mennesket seg i verden med et direkte forhold mellom sansing og bevisst tenkning, der kropp og bevegelse skjer via hjernens kontroll over musklene. ”Å være menneske har blitt mer eller mindre identisk med det å besitte fornuft, språk, bevissthet, vilje og moral... Disse funksjonene har vært lokalisert til hjernen, i vår tid særlig til frontallappen som så er blitt oppfattet som identisk med selve det menneskelige subjektet” (Stoknes 1996:180).

Blant psykiaterne var Sigmund Freud den første som brøt med den europeiske tradisjonens vekt på subjektet som identisk med den ”bevisste bevisstheten”. Freud ga dødsstøtet til den vanlige forestillingen om jeg’et som herre i eget hus, noe som ga vidtrekkende filosofiske og kulturelle konsekvenser (Fromm 1981:35). Han hevdet at når jeg’et handler – tilsynelatende ut fra fri vilje – i virkeligheten løper ærend for helt andre *grunnstrukturer* i mennesket, slik som seksualdriften (libido) og selvoppholdelsesdriften (Stoknes 1996:180). Den sene Freud betraktet dødsdriften som en motstridende kraft i forhold til seksualdriften (Fromm 1981:117, 122). Storheten i Freuds teori ligger i oppdagelsen av det ubevisste, og at han fant en metode for å nå fram til en sannhet som lå

*bakenfor* det den enkelte er tilbøyelig til å ta for sannheten. Begrensningen i Freuds oppdagelse er det ensidige fokus på seksualiteten. Den gir en svært innsnevret forståelse av mennesket som handlende vesen, fordi det eksempelvis reduserer fenomenet kjærlighet til en fysiologisk betinget drift rettet mot et objekt (ibid:10, 20). I likhet med utviklingen i moderne psykologi er jeg svært skeptisk til grunntesen om ”seksualiteten som sannheten om mennesket”. At seksualiteten fikk så stor betydning hos Freud kan imidlertid forstås ut fra flere forhold, ikke minst som en reaksjon mot det victorianske og dekadente wienermiljøet den ble til i. Idehistorikeren Trond Berg Eriksen trekker en interessant forbindelse mellom psykoanalysen og pornografien, idet han uttrykker at ”psykoanalysen og pornografien er åpenbart som skapt for hverandre. De bekrefter hverandres verdensbilde. Begge skaffet seg et ry for ærlighet og oppriktighet av de samme sosiale avvergerreaksjonene” (Berg Eriksen 1991:5)

Etter min oppfatning er psykiateren Carl Gustav Jungs teori om sjelen langt mer konstruktiv. Mens Freuds teori forutsatte et begrenset antall grunnstrukturer i mennesket, opererte Jung med et åpent antall slike grunnstrukturer, eller sentra i den menneskelige subjektiviteten. Det er likevel feil å tro at Jung ikke la vekt på seksualiteten, som han selv uttrykte det ”... en utbredt feiltagelse å mene at jeg ikke har innsett seksualitetens verdi. Tvert imot, den spiller en stor rolle i min psykologi, nemlig som vesentlig – om enn ikke som eneste – uttrykk for den psykiske helhet” (Jung 1966:153). Jungs syn på den seksuelle energi, minner om Merleau-Pontys bruk av libidobegrepet, i det Jung forstår det som en generell psykisk energi (jfr. kapittel 3). Jung var dessuten opptatt av seksualitetens ”åndelige side og numinøse mening” (ibid.).

Jung forstod mennesket som i besittelse av et ubegrenset antall grunnstrukturer, og med dette åpnet han for eksistensen av et *sjelelig mangfold*. Det finnes mange lag i personligheten som vi ikke har kontroll over (se for eksempel Jung 1978:72-94). Det jeg henviste til som grunnstruktur, tyngdepunkt eller sentrum i personligheten, kaller Jung *kompleks* (ibid. 1978:12f; Grønkjær 1994: 54-78; Stoknes 1996:181). Sjelen har mange komplekser, der ego-komplekset kun er ett av flere. Konkluderende kan vi derfor si at egoet hos Jung ikke står i motsetning til sjelen, men heller at *egoet (jeg’et) er en del av sjelen*. Egoet er et kompleks blant andre komplekser, men skiller seg fra de andre ved å være bevisst (Grønkjær 1994:63). Drømmer illustrerer våre mange sjelskomplekser, og jeg vil i denne sammenheng sitere Jung (gjengitt i Grønkjær 1994:60 og Stoknes 1996:181; se også Von Franz 1978:239):

Drømmepsykologien viser med all ønskelig tydelighet hvordan komplekserne opptræder *personificeret*, når ingen hemmende bevidsthed undertrykker dem, ganske ligesom folkloren skildrer nisserne, der om natten pusler rundt i huset. Det samme fænomen kan vi iagttage ved visse psykoser, hvor komplekserne ytrer sig ”højlydt” og fremtræder som ”stemmer” der helt igennem har personlig karakter.

....

Drømmer viser dette forholdet kanskje tydeligst. Der er jeg (ego) omgitt av mange landskaper, dyr og mennesker (de andre kompleksene). En drøm kan forstås som et drama hvor kompleksene står for manus, produksjon, scenografi og regi mens jeget er invitert med som en skuespiller blant flere, men uten å kjenne manuset! Den som drømmer er inne i imaginasjonens – sjelens verden – på likefot med de andre.

Teorien om de sjelelige kompleksene gjør det mulig å betrakte den menneskelige psyke fra et mangfold av perspektiver. Det blir etter min mening mer meningsfylt å diskutere egoet innenfor denne sammenheng. For denne alternative plasseringen innenfor psyken svarer bedre til erfaringen av det å være menneske (Stoknes 1996: 181):

Fig. 5.1. Kvinne som blir overfalt av en isbjørn. Dette er et tema som ofte opptrer i Inuit-kvinnenes historier og drømmer (etter Saladin D'Anglure 1990: Fig. 13.2, etter original tegning av Davidialuk Alasuaq). *The Beauty and the Beast?*



Denne detroniseringen av jeget er ikke noe som må gjennomføres som et stykke arbeid, et kupp eller en revolusjon. Det er allerede skjedd. Egoet har *aldri* vært midtpunkt. Bare spør magen, kjønnsorganene, beina eller hjertet (min utheving).

Den jungianske tilnærmingen er høyst kompatibel med det jeg vil kalle en *sjelens fenomenologi*. Men konsekvensen av en sjelelig fenomenologi er nettopp at kroppen må tas med i betraktningen. For det må finnes sjelelige komplekser for følelser, og de sitter ikke bare i sjelen, men som kjent i kroppen. Følelsene kan ikke forstås adskilt verken fra sjel eller kropp, og der ingen av kompleksene alene utgjør senteret. Kropp og sjel opptrer i et uutgrunnet samspill. Ut fra Jungs teori vil jeg foreslå følgende formulering, og si at ”*kroppen er besjelet* av et mangfold kompleks”. Eksempler på komplekser hos Jung er jeget, persona, skyggen, animus/anima etc. (se for eksempel Grønkjær 1994:54-79) eller moderen, gjenfødelse og lurendreieren (Jung 1972). Jung anser jegkomplekset som den ”øverste” psykiske instans i mennesket, og slik kan han minne om Husserls vektlegging av bevisstheten. Jung sier (sitert i Grønkjær 1994:64):

Jeg-komplekset er hos det normale menneske den øverste psykiske instans: vi forstår derved den forestillingsmasse hos Jeget, som vi tenker os ledsager den mægtige og alltid levende følelstone ved ens egen krop. – Følelstone er en affektiv tilstand, der er ledsaget af kropslige innervationer. *Jeget er det psykologiske udtryk af den fastassocierede samling af alle kropslige fællessansninger.* Ens egen personlighed er derfor det mest faste og stærkeste kompleks og holder sig (sundhed forudsat) gennem alle psykologiske storme.

Jeg-komplekset utgjør en disposisjon til å danne et sosialt jeg. Som barn påvirkes man til å identifisere seg med visse typer psykisk innhold, og til å avvise andre. Som en konsekvens utvikles en (eller flere) sosiale roller knyttet til jegkomplekset, noe Jung kaller Persona. Her kan vi merke oss begreps opprinnelige betydning: Persona betyr maske (ibid 64f). Jung er med sin dybdepsykologi selvfølgelig interessert i menneskets fordekte sjelskomplekser. Likevel ser han personakomplekset som grunnleggende for at mennesket skal kunne fungere i en sosial verden. Når han av og til



latterliggjør personakomplekset er dette i sammenheng med beskrivelser av typen ”oppblåste menn”, som fullstendig identifiserer seg med sine sosiale roller. Dette kan minne sterkt om Sartres beskrivelse av ”de gravalvorlige menn” og deres ikke-autentiske livsførsel (se Østerberg 1993:32).

Jungs ”lagdelte menneske” vil nå bli forstått mer spesifikt i forhold til den fenomenologiske tradisjonen. For det er et lite kjent faktum at Jung betraktet seg som fenomenolog, skriver psykologen Roger Brooke i innledningen til sin bok *Jung and Phenomenology* (1991). Jungs brudd med Freud er velkjent, mindre kjent er det at Jung erklærte dette bruddet nettopp i fenomenologiens navn. Som fenomenolog var han likevel usofistikert og inkonsistent, idet han ofte var tilbøyelig til å skrive som en naturalist, mens han tenkte som en fenomenolog (Brooke 1991:xvi, 10). Han havner ofte i psykologistiske og kartesianske fallgruber som gjør at han motsier sin grunnoppfatning om psyke og kropp som en enhet. ”Psyche and body are not separate entities but one and the same life” (Jung, sitert i Brooke 1991:68). Interessant er uttalelsen om at forestillingen om at kropp og psyke avspeiler ”the most lamenable limitations of our conceptual thought. The terms indicate the way we *think*, but probably refer to one thing. ... Body and mind are the two aspects of the living being, and that is all we know” (ibid.). Den fenomenologiske tilnæringsmåten er ledetråd i dette arbeidet. Jeg vil derfor klargjøre sjelsbegrepet i forhold til den filosofiske tradisjonen som har vært anvendt så langt. Vi skal tilbake til Husserl.

I kapittel 1 presenterte jeg begrepet *regional ontologi*. Ifølge Husserl er en av fenomenologiens oppgaver å bestemme ulike *gjenstandsområders*, eller *regioners vesen*, eller *essenser* (se ellers avsnittet om ”Vesen og eidetisk variasjon”). Via *eidetisk variasjon* vil man komme fram til visse rammer som gjenstandsområdet må befinne seg innenfor, noe som utgjør gjenstandsområdets vesen. Men vesen utgjør, som det framgår av synonymet *eidōs*, et idealt og atidslig fenomen, som virkeliggjøres i noe konkret. Mot midten av sitt filosofiske forfatterskap kom Husserl fram til at det menneskelige individet besitter aspekter fra tre (vesensforskjellige!) regioner/essenser: *natur*, *ånd/menneskelighet* og *bevissthet*.

Før vi går videre med dette, kan vi se på Husserls inndeling av mennesket i kroppslige og mentale aspekter (momenter) (se eksempelvis Smith 1995:324), der de

kroppslige aspektene forstås som:

- *fysisk kropp* (Körper)
- *levende kropp* (Leib),

og de mentale aspektene som:

- *sjel* (Seele) eller *psyke* (Psyche)
- *det menneskelige jeg* (Ich-Mensch/empirisches Ich) eller *ånd* (Geist)
- *det rene Jeg*

Min fysiske kropp (Körper) er jeg som en materiell ting, og som sådan underlagt kausale fysiske lover. Det er jeg utelukkende definert ved fysiske egenskaper knyttet til tid, rom og materie. Dette er min kropp som ren natur. Den levende kroppen (Leib) er min kropp forstått som en besjelet organisme. Det er jeg, min kropp *qua* levende, min kropp definert som innehaver av intensjonale egenskaper, vilje og muskelsans. Min levende kropp er det organ jeg beveger via min vilje og som jeg kinestetisk er klar over. Sjelen, eller psyken (Seele/Psyche) er det psykologiske jeg, nemlig det besjelede aspekt av min levende kropp, dvs. nettopp det som gjør min kropp til en levende kropp, et psykofysisk dyr. Det menneskelige jeg (Ich-Mensch/empirisches Ich) eller ånden (Geist) er jeg



*qua* menneskelig vesen. Det vil si en inkarnert subjektivitet, et sosialt vesen som hører hjemme i en livsverden, der denne livsverden er definert som ”hverdagsverden”. Ut fra opplevelser i denne hverdagslige livsverden er det at all filosofisk refleksjon begynner. Endelig er det rene Jeg et jeg *qua* subjekt for intensjonale erfaringer, eller alternativt – bevissthetsaktens subjekt. Denne inndeelingen av mennesket i ulike meningslag står imidlertid ikke uten en intern rangordning (Husserl, fra Ideen III, sitert i Merleau-Ponty 1969:201f):

Den sjælelige realitet er funderet i den kroplige materie, men denne ikke omvendt i sjælen. Mere alment kan vi på samme måte si: den materielle verden er indenfor den samlede *objektive verden*, som vi kaller *natur*, en særlig og i sig selv sluttet verden, som ingen støtte behøver fra andre realiteter. Derimod er åndelige realiteters eksistens, eksistensen af en real åndsverden, knyttet til eksistensen af en natur ..., den materielle naturs eksistens.

Forholdet mellom kropp og sjel er ikke likeverdig; kroppen er sammensatt og vil forgå, mens sjelen utgjør usammensatt substans, den kan i prinsippet tenkes å ”overleve” kroppen. Hos Husserl har sjelen forrang i forhold til kroppen (Høystad 1994:257f; Smith 1995:347,352), den representerer ”noko substansielt som peikar mot noko overjordisk åndeleg.” (Høystad 1994:258). *Sjelen* befinner seg mellom kropp (Körper) og ånd (Geist), dvs. mellom natur og ånd. Sjelen er noe beåndet som gir kroppen en indre enhet. Uten besjeling faller kroppen sammen, en tankegang som ligner på Aristoteles’ begrep om *forma corporis*. Sjelen er noe substansielt som blir formet individuelt med ånd. Det åndelige prinsipp er derfor overordnet sjelen. Dyr er også besjelede vesener. Menneskets sjel, dvs. den besjelede kroppen (Leib), befinner seg altså mellom den fysiske kroppen (Körper) og ånden (Geist), eller synonymt, det menneskelige jeg (Ich-Mensch/empirisches Ich). Hos Husserl er deler av naturen – i alle fall ikke-menneskelige, levende vesener (dyr, enkelte planter) – besjelet. Men til forskjell fra dyrene får mennesket denne besjelingen via ånden, en besjeling som er knyttet til noe overjordisk ikke-naturlig, og som skiller menneske fra dyr. Hva er så denne ånden? En kan karakterisere den som en særegen form av menneskelig væren, knyttet til en kulturell identitet, det vil si en spesiell væren som er plassert i tid og rom (Smith 1995:352). Jeg er et menneskelig vesen idet jeg tar del i et åndsliv, som jeg er født inn i, og som overskrider mitt individuelle meg. Menneskets åndelige momenter har derfor med *mening* å gjøre – og derfor også med mennesket som intensjonalt vesen. ’Menneskeligheten’ eller ’ånden’ inneholder alt det menneskeskapte; bygninger, gjenstander, redskaper, bøker, malerier, moralske forestillinger, kosmologier etc. Ånden er et atidslig ideal, som virkeliggjøres i noe konkret og tidslig, slik som kulturelle ytringer både av materiell og ikke-materiell type. Med dette kommer jeg til ett av mine hovedpoenger: *Husserls tenkning har likheter med det typisk førmoderne synet på forholdet mellom kropp, sjel og ånd: Sjel er noe man i kraft av sin levende kroppslighet besitter, mens ånd formidles gjennom menneskets læring innenfor en konkret livsverden bestående av kulturelle og åndelige ytringer som overskrider det enkelte individ.* Jung ville sannsynligvis la det kollektivt ubevisste gå inn i ’menneskeligheten’ eller ’ånden’, men kun som en bestanddel av denne.

Introduksjonen av begrepene *epoché* og *transcendental reduksjon* (se kapittel 1) avdekker Husserls vektlegging av bevisstheten som den absolutte åpningen til verden. Bevisstheten er en forutsetning for at verden kan framtre for subjektet og for at det værende skal kunne gjennomgå en intersubjektiv konstitutiv prosess. Husserl er dermed tilbøyelig til å bli forstått som en idealist, eller en som opprettholder en kartesiansk dualisme (Smith 1995:323). Det har ofte blitt hevdet at det først er Heidegger, og så Merleau-Ponty (om enn på ulike måter), som overvinne de kartesianske dualismene mellom bevissthet-kropp/subjekt-objekt, og som mange feilaktig har oppfattet

som grunnlaget for Husserls fenomenologi. Husserl baserer nemlig *ikke* sin tenkning på dualismer; hans inndeling av mennesket i natur, ånd og bevissthet utgjør derimot ulike essenser; mennesket forstås monistisk – mennesket er en enhet av flere ulike aspekter, eller *momenter*. Momentene utgjør ikke vesensforskjellige substanser (ibid:326). Dette sentrale trekket i Husserls tenkning kan ikke betones ofte nok (ibid:325):

With this many-aspect doctrine Husserl distanced himself from the familiar positions of materialism, Cartesian dualism, Berkeleyan idealism, and Kantian transcendental idealism. Against Descartes, he resisted the notion of the mind and soul as a distinct, purely mental substance. Moreover he distinguished different aspects of the human body, arguing that Descartes had reduced the body to mechanical body whose essence is exhausted by the mathematics of classical mechanics.

Menneskets eksistens er hos Husserl altså knyttet til tre essenser; natur, ånd og bevissthet (ibid: fig. 4).

### TRE ESSENER (REGIONER)

<b>Natur</b>	(mellom natur og ånd)	<b>Ånd</b>	<b>Bevissthet</b>
		(det menneskelige jeg)	(det rene jeg)
materiell natur (fysisk kropp)	besjelet natur (levende kropp <i>cum</i> sjel)		

*Jeg* – det konkrete individ – består av momentene/aspektene fysisk kropp, levende (besjelet) kropp, ånd og bevissthet. Selv om Husserl regner bevisstheten som den absolutte tilgangen til verden, er det, som vist ovenfor, ikke riktig å hevde at han med dette ikke la vekt på tilværelsens kroppslige aspekter. Det var Husserl som introduserte begrepet om det kroppslige subjekt, og som Merleau-Ponty viser i essayet *Filosoffen og hans skygge*, er ikke interessen for det kroppslige utelukkende noe som skal tilskrives ”den sene Husserl”, men noe som viste seg forholdsvis tidlig i hans filosofiske forfatterskap, i forbindelse med utforming av verkene *Ideen I-III* (Merleau-Ponty 1969; Smith 1995:327).

I kapittel 4 presenterte jeg deler av Merleau-Pontys filosofi. I tråd med hans fenomenologi ble det også tatt avstand fra å forstå mennesket i dualismer, for eksempel i adskilte termer av noe fysisk eller noe psykisk. Det ble vist hvordan verken det fysiske eller det psykiske kan forstås uten relasjon til hverandre. Det lagdelte mennesket er en teoretisk konstruksjon, og uansett hvor mange deler vi forsøker å forstå mennesket utfra, vil det alltid forbli *noe mer* enn delene til sammen. Husserls oppdeling i momenter (aspekter) demonstrerer til fulle hvordan ett moment av mennesket ikke kan forstås uten relasjon til de andre momentene. Den intensjonale bevissthet er en forutsetning for at verden kan framtre. Som gjengitt ovenfor har sjelen forrang i forhold til kroppen, men ikke sjel som ”rein tanke” (Høystad 1994:258). Den må sees som en form for førrefleksiv intensjonalitet. Som Merleau-Ponty sier (1969:201), ”den reducerebevidsthed må indstille sig på sin sekundære status”.

Ovenfor gikk jeg gjennom Husserls forståelse av mennesket ut fra ulike sameksisterende aspekter, eller momenter, der sjelsaspektene ble bestemt som primære for menneskets orientering i verden. I Merleau-Pontys – som i Heideggers –fenomenologi gis ingen momenter forrang. Verden er til for kroppssubjektet før enhver analyse av den. Mennesket, og særlig barnet, er sansemessig

innfelt i verden før det overhodet reflekterer over sin tilhørighet nettopp til verden. Dette er en verden der begreper om motsetning mellom subjekt og objekt ennå ikke har utspaltet seg. Det lagdelte mennesket er tankemessige konstruksjoner som først oppstår i refleksjonen over verden, men der denne konstruksjonen har sitt opphav i egenkroppens prerefleksive, erfarte verden (Rasmussen 1996:139). Merleau-Pontys innvendinger mot Husserls forrang til sjelsevnene, betyr ikke at førstnevnte ikke lar seg sterkt imponere og inspirere av sistnevnte. Husserls begrep om levende kropp (Leib og Leibhaft) er noe av bakgrunnen for Merleau-Pontys utvikling av tenkningen omkring begrepene *flettverk* og *kiasme* (se nedenfor, s. 169f). Som det forhåpentligvis vil framgå, egner framstillingen av Merleau-Pontys sjelsbegrep seg i dette avsnittet.

Jeg har så langt undersøkt sjelsbegrepet i forhold til begrepene kropp og ånd. Jeg har så vidt berørt den dagligdagse bruken av 'sjel' og vært innom et typisk eksempel på førmoderne tankegang. I psykiatrien oppdaget Freud at mennesket i stor grad handler ut fra skjulte sjelskomplekser, men den ensidige vekten på seksualdriften fikk som konsekvens et syn der mennesket blir lite sjelfullt. Jungs videreføring av Freuds teori åpner for et ubegrenset antall sjelskomplekser i mennesket, noe som gjør hans teori svært anvendelig innen en fenomenologisk tilnæringsmåte. Husserls syn på forholdet mellom kropp, sjel og ånd har fått størst plass. Husserl plasserer sjelen mellom naturen på den ene siden og bevissthet og ånd på den andre siden. Det interessante ved gjennomgangen er at de ulike tanketradisjonene avdekker et felles anti-intellektualistisk og anti-objektivistisk syn på sjelen, der

- levende vesener (mennesker og dyr) er besjelet
- den menneskelige sjel kan betraktes fra flere ulike perspektiver (komplekser)
- den menneskelige sjel utvikles for så vidt som den strekker seg mot det åndelige
- kropp og sjel er en enhet

Imidlertid finner vi både sammenfallende, så vel som divergerende trekk i synet på det åndelige. Det åndelige forstås generelt som noe overindividuell, som noe som allerede eksisterer i den verden man fødes inn i. Mennesket utvikler sin sjel når det tar del i den åndelige dimensjonen. Innenfor det førvitenskapelige synet er ånde verdenen, som det vil framgå av den etnografiske gjennomgangen, i større grad forbundet med noe metafysisk, og til forestillingen om naturen som beåndet (animisme), eller levende. Husserls begrep om Geist (ånd) er derimot knyttet til den menneskelige kultur med alle sine materielle og ikke-materielle uttrykk. Som vi så, bruker han begrepet "det menneskelige", i betydningen *noe særegent* (menneskelig), som synonym til ånd. En konsekvens av den fenomenologiske tilnærmingen til sjelen, er dermed at sjel ikke bare er noe som er nedlagt i mennesket, men at *mennesket også lar seg besjele av omgivelsene* (se for øvrig Merleau-Ponty 1969:228f).

Det moderne mennesket vil ikke benekte at mennesket har sjel. Imidlertid er det, slik jeg var inne på tidligere, en utbredt holdning at sjelen ikke kan undersøkes vitenskapelig. Enda mer fremmed er det å tenke seg at et landskap kan ha sjel, og aller mest fremmed er det å forstå forestillingen om at naturen er beåndet. Jeg vil presisere at intensjonen her *ikke* er å agitere for et animistisk natursyn (naturen som beåndet). Det vi her undersøker er menneskers faktiske erfaring, både på generelt fenomenologisk grunnlag, men også via sosialantropologi og religionsvitenskap. For å komme nærmere tanken om at landskapet kan ha sjel, må vi tenke at sjel ikke nødvendigvis forutsetter en tenkende bevissthet. I innledningen til dette kapitlet berørte vi sjelsbegrepet og beskrev det som kvaliteter ved tingen, som hver tings måte å vise seg i verden på. Men for at verden skal

kunne vise seg, må det finnes et erfarende subjekt. Således angår sjel forholdet mellom ting – *mellom menneske og verden*. Tittelen på dette kapitlet gir løfter om en tematisering av pionerlandskapets sjel. Vi skal se nærmere på det tosidige forholdet mellom landskapets sjel og menneskets sjel.

Merk verden – den merker deg!

Overskriften til dette avsnittet er hentet fra vitenskapsjournalisten Tor Nørretranders bok *Mærk verden. En beretning om bevidsthed*. ”Mærk verden, den mærker deg!” (Nørretranders 1990:491) – I setningen ligger det nærmest et fenomenologisk imperativ, en oppfordring om å leve med alle sanser åpne, om å se og sanse. Samtidig uttrykkes erkjennelsen om at mennesket allerede er preget av den livsverden det lever i. Videre leser vi at verden faktisk blir preget av et menneskes tilstedeværelse, via de meninger, handlinger og stemninger som det tilfører verden. Descartes’ *cogito ergo sum* – ”jeg tenker altså er jeg” – innebærer et syn på verden der mennesket står utenfor og betrakter på verden på avstand. Den materielle verden studeres som et vitenskapelig objekt gjennom mikroskoplinsen, eller som Newton, som undersøker lysets brytning (”lyset slik det virkelig er”) gjennom et prisme (Brooke 1991:xiii). Innenfor den kartesianske tradisjonen blir det ”indre mennesket” i sin tenkning påvirket av verden utenfor. Det indre menneskets opplevelser anses som subjektive, private og idiosynkratiske, mens den ytre verden er materiell og objektiv. Denne tenkemåten er fortsatt en del av den moderne mentaliteten – vi er så vant til å dele opp ting i kategoriene indre – ytre og subjekt(iv) – objekt(iv) at vi ikke engang legger merke til det. Den fenomenologiske tilnæringsmåten søker å oppløse motsetningen mellom subjekt og objekt og andre dualismer, og i stedet ta utgangspunkt i det felles feltet som de inngår i (Stoknes 1996:188, 190). For eksempel er menneskets hverdagsverden (livsverden) en del av vår psyke. Stoknes (1996:190f) sier for eksempel:

Omgivelsene deltar aktivt i å skape erfaringer som blir unike på grunn av dette miljøets egenart. Hvis et skogholt utgjør en viktig del av min livsverden, vil det å kappe ned disse trærne være som å operere bort en del av psyken. Å radikalt endre nærmiljøet for eksempel ved flatehogst, veibygging, industrireise eller byfornyelse påvirker ikke bare lokalbefolkningens subjektive oppfatninger... Det påfører dem samtidig og øyeblikkelig sjelelige forandringer. Endringene går på hvem en *er*, og ikke på hva en mener eller synes om ditt eller datt. Verdens sjelelige realitet (skogens stemning, landskapers uttrykk og bygningers fasader) blir forandret. Og med dem – også vi. Konsekvens: Nærmiljøet er en del av vår psyke.

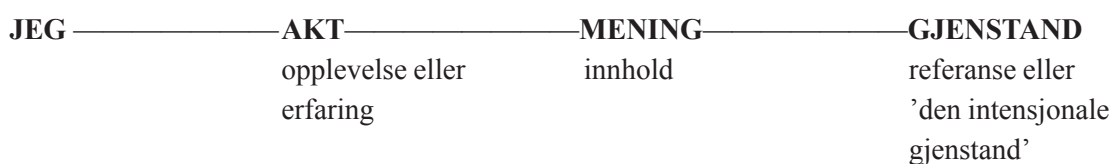
I innledningen til dette kapitlet så vi på intuitive betydninger av sjelsbegrepet (kvalitet, dybde), noe som vi nå kan vende tilbake til. Stoknes igjen (ibid:15):

Ettersom sjelen har med forholdet *mellom* ting å gjøre, og like gjerne kan oppdages i musikk som i naturlige ting og landskaper, så er også verden besjelet. Ting trenger ikke å ha nervesystem eller kunne tenke for å ha sjel. Tingene taler likevel. Sjel har med kvaliteter, differanser, stemninger, resonanser og formmønstre å gjøre. Å tale om sjel er å henviser til hver tings spesielle måte å møte verden på.

Sjelens innhold er stort og uutgrunnet og det overskrider språkets muligheter for uttømmende beskrivelse. Likevel synes det klart at meningsinnholdet utgjør en viktig dimensjon i det sjelelige. Sjel har med *mening* å gjøre. Stoknes har beskrevet sjel ut fra det vi intuitivt forstår ved begrepet;

som kvaliteter, stemning og dybde, og som ”hver tings spesielle måte å møte verden på”. Selv valgte jeg i innledningen av kapitlet å bestemme sjelsbegrepet i ”husserlske termer” som *intensjonalitetens meningsdybde*, eller som *erfaringsaktens totale opplevelsesinnhold*. For å rekapitulere fenomenologiens syn på det uløselige forholdet mellom menneske og verden, vil jeg kort gå tilbake til Husserls intensjonalitetsbegrep.

Den intensjonale (gjenstandsrettede) bevisstheten er i seg selv en sjelskvalitet. Som det allerede er gjort rede for i kapittel 1 og 3 er det ’intensjonale innhold’ (=mening) en forutsetning for at verden i det hele tatt skal kunne framtre. Fra kapittel 1 kan vi skjematisk repetere forholdet mellom akt, mening og gjenstand



Mening, og derfor også sjelskvaliteter, er noe som befinner seg mellom menneske og verden, i møtet med verden og der mennesket er en ”ting blant tingene” (jfr. Sartre 1966:17). Jeg’ets erfaringsakt kan aldri bli det samme som gjenstanden (se for øvrig kapittel 1). For hvis gjenstanden bare var min bevissthet om den, så ville den framstå på samme måte som bevissthetsakten. Men det er jo ikke tilfellet – gjenstanden er nemlig aktranscendent, den er *mer enn* min bevissthet om den.

At verden konstitueres gjennom mening er et av de mest grunnleggende utgangspunkt for fenomenologien, også for Heidegger og Merleau-Ponty (jfr. angrepene på intellektualistisk og objektivistisk teori). Verden forstås i helheter av mening, og ikke som løsrevne partikler. I forhold til Husserl, var Heideggers utgangspunkt å radikaliserer synet på mennesket som tilhørende *i verden* (In-der-Welt-sein). Mennesket og verden blir det samme hos Heidegger. Han er således en viktig representant for den filosofien som søker å ”oppløse” egoets posisjon innenfor den moderne tanketradisjonen. Mennesket kan ikke forstås uavhengig av den verden det er født inn i (Høystad 1994:69). Jeg vil minne om Merleau-Pontys radikale utsagn om at det ikke finnes noe ”indre menneske”, men at mennesket er i verden og kun der kan kjenne seg selv. Merleau-Ponty viderefører med dette arven fra Husserl og Heidegger. I sine sene skrifter radikaliserer han ytterligere oppløsningen av subjekt og objekt. Dette er bakgrunnen for hans begrep – i engelske utgaver – ’flesh’ (Merleau-Ponty 1968), i danske – ’kød’ (Rasmussen 1996), og hvor jeg har valgt å bruke det dansk-norske uttrykket *kjød*.

Den sene Merleau-Ponty er tilbøyelig til å motsi seg selv ved å si at mennesket *ikke* er i verden. Med dette nyanseres bildet – mennesket tilhører verden – men kan ikke i levende tilstand ”gå opp i” (”nirvana”) eller la seg omslutte av omgivelsene. Og her er vi ved noe av poenget bak kjød-begrepet: Kroppen er ikke i verden, heller ikke er verden i kroppen. *Kropp og verden møtes og krysser hverandre i et felles element. Dette er kjødet*, og det er verken stoff, ånd eller substans. Kjødet er dobbeltsidig fordi det formidler overgangen mellom kropp og verden; det er min egen kropps grense til verden, men samtidig det som forbinder kroppen med verden. Det er et begrep som forsøker å karakterisere hvordan kropp og verden er bundet sammen (Rasmussen 1996:176, 177). Kroppen er både subjekt og objekt. Berører den ene hånden den andre, er kroppen i en tilstand av *følende*, samtidig som den er *følelig*. Tilværelsen finner sted i skjæringspunktet mellom subjekt og objekt. Og det er i dette skjæringspunktet at menneskets ekspressivitet utspiller seg



(ibid: 173). I den virkelige verden har subjekt og objekt ennå ikke utspaltet seg, verden er ”et uoversiktlig rot” – en barokk virkelighet – av stadig vekslende kryssninger mellom subjekt- og objekttilstander. Dette er bakgrunnen for Merleau-Pontys anvendelse av begrepene *flettverk* og *kiasme* (sistnevnte er det greske ordet for bokstaven x) Merleau-Ponty 1968:130-155, 1969: 255, 258f).

Menneskets ekspressivitet er knyttet til mening – og mening utgjør en dimensjon i det sjelelige. Ekspressiviteten utspiller seg i skjæringspunktet mellom subjekt og objekt (i kjødet). Vi er i en verden der subjekt og objekt er tankekonstruksjoner. Rasmussen (1996:176) sier:

Kroppens ekspressivitet ligger ... gemt i, at den gjør verden følelig og synlig, samtidig med at den markerer en avgørende *forskjel* eller *afstand* mellom krop og verden. Krop og verden, subjekt og objekt falder aldrig helt sammen, men genskaber hele tiden hinanden, fordi kroppen lever i et udtryk, der ikke falder til ro i det udtrykte.

Mening, ekspressivitet og sjel er med dette knyttet sammen hos Merleau-Ponty. Han sier et annet sted (Merleau-Ponty 1969:204) at:

Den fysiske ting *besjæles* ...en forskende kraft sætter sig på den eller i den. Jeg føler altså min følen, min krop udfører ”en art refleksion”. I den, gennem den, er der ikke blot tale om en ensrettet henvisningsrelation fra den følede til det følte: forholdet vendes om, den berørte hånd bliver berørende, og jeg er nødt til at sige, at følesansen her breder sig over hele kroppen, at kroppen er en ”følede ting”, et ”subjektivt objekt” (mine uthevinger).

Mennesket finner mening i verden i spenningen mellom mening og fravær av mening, mellom ”Sense and Non-Sense” (Merleau-Ponty 1964). Med eksempel fra pionertilstanden, slik som den ble beskrevet i kapittel 4, dannes mening i det kjente, på bakgrunn av en åpen horisont av noe ukjent. Jeg presenterte også det fenomenologiske synet på kroppen som uttrykk og tale: Kroppen er mening, og denne mening aktualiseres i et uttrykk. Men mennesket forholder seg til en åpen horisont av mening og mulig mening. Mennesket er derfor et verdensåpent vesen – og med dette åpent for å la seg *stemme*, og derfor også å la seg *besjele*. Men mennesket er også *allerede stemt*, nettopp fordi det allerede befinner seg i en be-stemt situasjon eller sammenheng. Konkluderende kan vi trekke fram noen av Høystads (1994:78-82) uttalelser:

Stemningane kan ha sine utløyssande faktorar både i det ytre og det indre. Inntrykk og uttrykk føreset kvarandre og krev at det er noko ytre og noko indre som vekselverkar. Men opphavleg er det ikkje snakk om noko ytre eller indre, men om ein einskapleg totalitet...”Stemninga er ikkje berre ein indre tilstand som på gåtefullt vis andrehands fargar landskap, ting og personar.

...

Stemningar overvinn både dualismen mellom menneske og verda og bind kropp og sjel saman.”...”Kvar stemning er samstemming (noko stemmer overeins). Stemning er eit komplementært, dialektisk eller *gjensidig konstituerande* fenomen som essensielt ikkje kan reduserast til noko indre-psykisk (Min utheving)... ”Det høyrer altså med til mennesket at det lar seg stemme sanseleg og intellektuelt av noko *gitt*, ytre så vel som indre.” (Utheving i org.)

...

Dei stemningane eit menneske gir etter for, aktivt eller passivt, bevisst eller ubevisst, be-stemmer kva for holdningar det vil ha.



## Verden personifisert

Nyere spedbarnsforskning viser at nyfødte barn som er vant til å suge på en riflete gummismokk, også vil gripe etter en slik, dersom det blir stilt overfor en situasjon hvor det kan velge mellom riflete smokk, og smokk med glatt overflate (Rasmussen 1996:23). Dette eksemplet bekrefter Merleau-Pontys syn på forbindelsen mellom kroppens sanser. Han rangerer synet som det viktigste av kroppens sanseorganer. Synsakten er imidlertid fundert i føle- eller berøringakten, og omvendt. Sansene ”kommuniserer” med hverandre og *får verden til å framtre i kontur* (Merleau-Ponty 1969: 254, 255; se ellers Merleau-Ponty 1968):

Mellem min udforsken og det, den lærer mig, mellem mine bevægelser og det, jeg rører ved, må der findes en oprindelig forbindelse, en art slægtskab, ... Vi må vænne oss til å tenke, at alt synligt er skåret ind i det følelige, at al taktil væren på en vis måde allerede foregriber synligheden, og at der sker overgreb, indgreb, ikke blot mellem berørt og berørende, men også mellem det følelige og det synlige, som er indfældet i det, ligesom det følelige omvendt ikke er en intethed af synlighed, ikke er uden visuel eksistens. Fordi det er den samme krop, der ser og føler, tilhører det synlige og det følelige samme verden.

Som eksemplifisert ved introduksjonen av begrepene ’kjød’, ’flettverk’ og ’kiasme’ kan vi si at den synlige og følelige verden krysser og overlapper hverandre. Sansene komplementerer og kommuniserer med, og kan til en viss grad ”erstatte” hverandre. Ennvidere viser ulike talemåter hvordan sansene tenkes analogt, som i uttrykk som ”spidde med blikket”, ”kjenne noens øyne i nakken” etc. Allerede her kan vi finne en kroppslig fundert opprinnelse til representativ tenkning. Dette kan også uttrykkes som evnen til å tenke i symboler (ibid:174, 175).

I følge Husserl befinner menneskesjelen seg mellom naturen på den ene siden (jfr. at dyr også er besjelet) og bevissthet og ånd på den andre siden. Bevisstheten er for så vidt også natur, men skiller mennesket fra annen natur; mennesket kan derfor beskrives som natur med evne til selvrefleksjon. Det kan betrakte sitt liv på avstand, reflektere over tiden og det forgjengelige livet. Det er ikke bundet til noe bestemt instinktivt program for å overleve, det er et ”ubestemt” vesen, og dets ”natur” er avhengigheten av å være født inn i en bestemt ”menneskelighet” (kultur, ånd). Husserl mente at i denne verden bør man kunne studere både naturens og bevissthetens sannheter (Merleau-Ponty 1969:218). I tilværelsens flettverk av kryssninger mellom objekt- og subjekt-tilstander finnes og skapes mening, ”og [d]enne barokke verden er ikke et kompromis mellom naturen og ånden: meningen er overalt figurlig og der er for så vidt mening overalt.” (ibid:222).

Fenomenologiens definisjon av *mening som noe figurlig*, viser dens slektskap med gestalt-psykologien. Som påpekt i forrige kapittel, er Merleau-Pontys fenomenologi mellom annet basert på at mennesket sanser og oppfatter verden i meningsfulle helheter, og ikke som løsrevne meningsløse partikler (”sensedata”). Heller kan vi si at kroppens synergetiske helhet av ulike kryssende sansevner gjør at verden framtrer *i kontur*. *Mening får et figurlig uttrykk*. Jeg vil ikke gå videre med hva Merleau-Ponty legger i figurlig, annet enn at han nødvendigvis henviser til en meningsfylt helhet innenfor noen gjenkjennbare konturer. Vi er med dette kommet tilbake til forestillingen om det sjelelige som et grunnleggende formprinsipp, og jeg vil vise at det finnes en beslektet tankegang innenfor den fenomenologiske psykiatrien. Drømmepsykologien avdekker hvordan de ulike sjelskompleksene *personifiseres* i drømmetilstanden. Der er jeg-komplekset omgitt av landskaper, dyr og mennesker som representerer de andre kompleksene. Dette er sjelens verden og som sådan er den inngangsporten til en *mytisk bevissthet* (Stoknes 1996:181, 48). Her finner vi opphavet til skikkelsene som opptrer innenfor folklore og mytologi. Vi kan nærme oss fenomenet personifisering fra et annet



Fig. 5.2. Theodor Kittelsen: *De syv søstre*, 1888-90.

perspektiv, og se på mennesket i sin umiddelbare, kroppslige opplevelse av verden. Det blir nærliggende å omtale barnets forhold til sine omgivelser. Vi kan tenke oss hvordan barn klatrer opp på en stor stein, eller går inn i en hul trestamme ”med hele seg” – det er snakk om et samvære med naturen på en intenst åpen måte. ”Når en sti eller en kjeller lokker med uante muligheter av mer-vil-komme, eller enda bedre, mer-å-gjøre, så åpner barnet seg for å la seg bli forandret.”(ibid:47). Dette er en type *undring* som gir *endring*. Alle mennesker er på en eller annen måte i besittelse av den mytiske bevisstheten som viser seg i drømmene våre, men barnet *møter verden* med denne mytiske bevisstheten. Med dette lar verden seg *personifisere*. Den barnlige måten å forholde seg til omgivelsene på, er likevel ikke spesiell for små mennesker, det er en kapasitet alle mennesker har i seg. Men det barnlige er noe som i vår moderne verden blir nedtonet. Dette har blant annet å gjøre med den kartesianske mentaliteten som vår tanketradisjon er preget av, nemlig vår tilbøyelighet til nesten alltid å dele opp i subjekt og objekt, indre og ytre etc. Men det kan finnes flere grunner (Stoknes 1996:48):

Å snakke om barn vekker opp en mengde mytiske resonanser. Det kan se ut til at barnet hos oss, i tillegg til åpenheten, også er blitt bærer av den mytiske væremåte som sådan, inklusive dens mer grenseløse, ubevisste, utflytende og kaotiske trekk. Å åpne opp for det mytiske eller imaginative vekker dermed samtidig den grunnleggende angst for å bli fanget i barnets litenhet, ubevissthet, sårbarhet og amoralitet... Og i psykologien har den fortrenkte barndom lenge vært ansett for det altoverskyggende tema i det ubevisste. Dette ubehaget ved barndommen har automatisk smittet over på vår holdning til det mytiske, som derfor ofte blir møtt enten med skepsis og nedvurdering eller med idyllisering.

I forrige kapittel var jeg inne på pionermenneskenes utprøving av ”viljene” i de ukjente omgivelsene. Med dette ga jeg et eksempel på at naturkrefter og ”motstand” er knyttet til personifisering. Den mytiske bevisstheten personifiserer naturens formasjoner såvel som menneskeskapt ting. Den personifiserte verden finner vi igjen i alle former for diktning, kunst og mytologi. Jungs arketyper er også en teori om en grunnleggende menneskelig tilbøyelighet til å personifisere allmenne

egenskaper, eller sjelskomplekser. Fenomenet personifisering finnes også i folkelig sjargong, som når vær og vind blir omtalt som ”han” eller den kalde årstid som ”Kong Vinter.” Å oppfatte tingene som i besittelse av personlighet, og dermed sjel med egen subjektivitet, er den spontane måten å møte verden på. ”Personifisering er hjertets måte å tenke på” sier psykologen James Hillman (ibid:49). Personifisering kan sies å være den spontane (barnlige) erfaringen. Og med dette vil jeg våge meg på påstanden om at personifisering er sjelens måte å tenke på.

Høystad omtaler i sin bok begrepet *mimetisk-ekspressivt naturforhold*. Et mimetisk naturforhold (jfr. mimesis og hermeneutikken) betyr at vi åpner oss for former i omverdenen – former som taler til oss på en sterk måte og gir trang til å gjenskape eller omskape dem, kort sagt, gi ekspressivt uttrykk for opplevelsen. Vi orienterer oss i verden ut fra det vi allerede kjenner, vi ser til stadighet noe som ligner på noe annet. Vi gir mening til det fremmede fordi det ligner noe gammelkjent. Den mimetiske evnen er en del av menneskenaturen, akkurat som vår ekspressive evne til å gi uttrykk for likheter. Det er en evne som er helt grunnleggende for menneskets omgang med naturen. Vi snakker med dette om en *analog tenkemåte* – med andre ord om representativ tenkning, eller evnen til å tenke i symboler. Den analoge tenkemåten bygger på tanken om at ”likt kjenner likt”. Det er en måte å danne sammenhenger på, som er helt forskjellig fra den kausale tankegangen som anvendes i naturvitenskapen. Den kausale er analytisk og oppsplittende og ikke i stand til å danne et ”kosmos” – forstått som en ordnet totalitet (en figurlighet!). Til dette trengs andre tilnærminger, som for eksempel den analoge, fordi den etablerer sammenhenger mellom områder uten at disse sammenhengene er kausale (Høystad 1994:130, 131).

Oppsummerende kan det sies at sjel henviser til noe langt mer enn det rent individuelle og subjektive i snever forstand. For *holder vi fast ved den kartesianske dualismen mellom objektivt og subjektivt, framtrer en spøkelsesaktig objektiv verden uten sjel, eller en subjektiv sjel (psyke) uten verden* (Rasmussen 1996:169). Jeg vil anvende Husserls bestemmelse av sjelen og si at: Mennesket er som fysisk kropp natur, mens sjelen plasseres mellom naturen på den ene siden og bevissthet og ånd (det genuint menneskelige) på den andre siden. Mennesket er en del av naturen, og derfor finnes også visse grunnleggende måter å forholde seg til omgivelsene på – dvs. en ”urmenneskelig” tilbøyelighet til å personifisere naturens ulike framtoninger. Etnografen Kaj Birket-Smith sier (1961:187):

...således som barnet, der slår den stol det støder seg på, uden metafysiske spekulationer over, hvorvidt den har sjæl, men blot ud fra den tanke, at det selv lever, og derfor må alt andet også leve. På samme måde hos eskimoerne. Hver ting, hver klippe, hvert dyr, ja tilmed begreber som søvn og mad, er levende. Det har altså sin levende ”ejer”.

I det følgende vil jeg gå nærmere inn på noen etnografiske eksempler.

## Landskapsforståelse hos mobile jeger-sankere: Et tilfeldig utvalg eksempler

Pitjantjatjara (Silberbauer 1994)

Pitjantjatjara-gruppen i det vestlige Australia oppfatter seg selv som et vesen som er integrert i naturen på samme måte som landformer, planter og dyr. Mennesket har likevel en helt spesiell rolle i forhold til omgivelsene; deres ritualer er av vital betydning for at prosessene i naturen skal kunne opprettholdes. Unnlattelse av rituell aktivitet vil forstyrre og ødelegge verdens orden.

Pitjantjatjarene forstår landformenes opprinnelse som spor av mytiske helters handlinger. Heltene sies i mytisk tid å ha vandret gjennom landet – reist fjelltopper og skapt avgrunner, gravd ut daler, frosset andre vesener til stein, og av og til også forsteinet seg selv. Ulike mytiske helters handlinger utgjør episoder i mytene. Vandringsrutene i det vestaustralske landskapet blir derfor knyttet til – og identifisert ved – en bestemt mytisk helt og dens historie. Landskapets utforming vil derfor aldri være anonym eller upersonlig, men snarere være gjennomsyret av ulike former for væren, dvs. de mytiske heltens personlighet og handlinger.

I pitjantjatjarenes filosofi er væren og handling grunnleggende to sider av samme sak: Man er det man gjør. Identitet er derfor knyttet til hva enkeltindividet utfører av konkrete handlinger. Et menneske sies ikke å eie *kunnskap* før denne kunnskapen omsettes i virkelig handling. Samtidig eksisterer det en totemisk forbindelse mellom det enkelte mennesket og en mytisk helt. Denne identiteten blir gitt gjennom slektskap og i noen grad via ekteskap. Konkret handling ovenfor, er denne handlingen i stor grad knyttet til deltagelse i ritualer som fremmer og nærer de mytiske heltens helse og velvære. Det eksisterer dermed et gjensidig avhengighetsforhold mellom menneske og mytisk helt. Mennesket imiterer en spesiell mytisk helts væren, og med dette opprettholdes heltens liv. Individet er i sin samhandling dermed knyttet til en *totemisk* identitet som igjen er uløselig knyttet til et bestemt landskap. Identitet og handling blir derfor bare meningsfull innenfor en gitt romlig kontekst. Pitjantjatjara-menneskets væren kan av den grunn ikke skilles fra sin landskapsmessige tilhørighet. Forholdet mellom menneskets opprinnelse og identitet – og landskapets opprinnelse og identitet – blir gjensidig meningsfull gjennom handling.

#### Wintu (Theodoratus & LaPena 1994)

Wintuene i California bor i et geografisk sett variert territorium. Deler av området er karakterisert av små topografiske forskjeller, mens andre deler består av forrevne canyons og fjelltopper. Territoriet inneholder tre hovedelvsystemer med tilhørende sideelver. Wintuenes geografi er hellig, og visse punkter i landskapet er av spesiell betydning i den enkelte wintus liv. Deres religiøse kosmologi formidles gjennom mytene, som igjen skal virke veiledende for menneskets handling og samhandling. Sentralt i wintuenes religion står oppfatningen om de naturlige omgivelsene som gjennomsyret av åndelig energi. På hellige steder kan kunnskapsrike mennesker komme i kontakt med en åndelig energi og påvirke medmenneskers tilstand (lykke, god helse, energi). Dette vil igjen fremme positiv og konstruktiv samhandling mellom mennesker, i det hele tatt en god livsførsel. Fjelltopper, koller, huler og tjern er eksempler på helligsteder. Helligstedene innehar kvaliteter som er viktige i den enkelte wintus åndelige erfaring, og mennesket opplever et spesielt slektskap med disse stedene. Landskapet strukturerer mening, det utgjør et bilde av mening, m.a.o. reflekterer landskapet et verdensbilde som påvirker menneskenes daglige aktiviteter, deres åndelige liv og etiske refleksjoner.

I likhet med den ovenfor omtalte Pitjantjatjara-gruppen gir wintuenes mytologi innsikt i universets opphav, samtidig som den er veiledende for menneskenes samhandling med hverandre og omgivelsene. Også hos wintuene forklarer mytene hvordan landformene og prosessene i naturen ble skapt. Wintu-mytologien er med på å opprettholde balansen mellom kropp og ånd, og den gir enkeltindiets liv en retning. Mytologien tegner et filosofisk portrett av de ulike værensformene som bebor verden, slike som mennesker, dyr og ånder. På denne måten skapes en vedvarende mening i liv og tilværelse. Landskapet reflekterer et åndelig, eller refleksivt kart, og landskapet virker dermed

bevisstgjørende. Landformene utgjør påminnelser om at tilværelsen rommer mange muligheter, at mennesket må være åpent overfor verden dersom det ønsker innsikt. For å gi et eksempel: Det hellige stedet Sanchaluli er beskrevet av en wintu som ”konstant tålmodig i sin læring.”

Denne formen for landskapsoppfattelse er typisk for verdensbilder i ulike verdensdeler. Vi finner den igjen i det samiske verdensbilde – omgivelsene er gjennomsyret av ånd, og alt i naturen blir oppfattet som levende. Alle steder med en spesiell markering i landskapet er hellig; fjelltopper, øyer, holmer, stryk, fosser og myrer (Mulk 1994:122). Religionen har et dypt fotfeste i landskapet. På lignende måte som hos wintuene, oppfattes landskapet som bilde på det guddommelige (se også Hubert 1994; Wandibba 1994; Zvelebil & Jordan 1999). Hos andre stammer i Nord-Amerika (Lakota, Cheyenne, Kiowa og Kiowa-Apachene) utgjør fjellmassivet Black Hills et hellig landskap (Sundstrom 1996). I dette tilfelle – som innenfor flere andre ”hellige geografier” – handler det om at den menneskelige og den guddommelige verden avspeiler hverandre, og at enelte skikkelser, levende eller mytiske, i kraft av egenskaper som formidlere, kan reise fritt mellom de to verdener (ibid:179f, 181).

#### Mescalero-Apachene (Carmichael 1994)

Også mescalero-apachene i Texas og New Mexico har forestillingen om spesielle landelementers hellige karakter. Helligstedene er knyttet til hendelser i mytisk tid, og de er ladet med en spesiell kraft. I mescaleroenes kosmologi er den fysiske verden og den åndelige verden oppfattet som to parallelle dimensjoner av tilværelsen. Helligstedene utgjør grenseflaten mellom disse to dimensjonene. Den materielle verden er bare et speilbilde av den virkelige verden, som er den åndelige. I sin materielle verden kan mennesker komme i kontakt med den åndelige verden under to typer forhold. Den ene måten er knyttet til sted; nemlig ved å oppsøke hellige steder. Hos mescaleroene er dette først og fremst høye fjellformasjoner, men også huler har sakrale kvaliteter. Den andre måten er knyttet til en tilstand; den finner sted når enkeltindividet gjennomgår avgjørende endringer i sin personlige utvikling. Slike åndelige reiser trenger ikke å være knyttet til et helligsted, men kan være en del av utviklingen. Og den er uansett ikke uten knytning til en landskapsmessig dimensjon: I mescalerotradisjonen er reisen ut på jaktmarkene et eksempel på, og en billedliggjøring av åndelig transformasjon (se ellers kapittel 6).

Holdningen til forholdet mellom landskap og bolig fortjener også en kort redegjørelse. Først skal vi se på mescalero-apachenes eksempel. Deres bolig, tipien, har et konisk rammeverk som er bygd opp av trestokker og dekket av skinn. Tipien danner i seg selv et bilde av mescaleroenes kosmologi: Trepælene peker oppover og holder oppe himmelementene, samtidig som de omgir og lukker igjen jordelementene. Himmel og jord er forbundet med en mannlig, respektive en kvinnelig guddom. Hos de mobile Mistassini Cree-indianerne i Alaska finnes likeledes et konstant gjentatt kosmologisk kart billedliggjort i boligstrukturen (fig. 5.3).

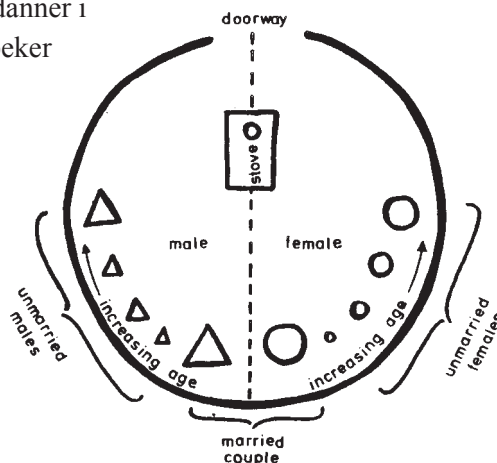


Fig. 5.3. Sosiale aspekter innenfor en større kosmologisk billedliggjøring – den sirkulære boligenheten hos Mistassini Cree-indianerne (etter Tanner 1979: Fig. 6, se også figur 6.3).



Nenetsene (Ovsyannikov & Terebikhin 1994)

Nenetsene på den sibirske tundraen oppfatter helheten i landskapet som hellig, men der spesielle punkter i landskapet har spesielle hellige kvaliteter. En sentral forståelseskategori i nenetsenes verdensbilde er knyttet til tilværelsens romlige dimensjon. Nenetsene har et svært mobilt bosetningsmønster, og de forstår derfor dette romlige på en svært dynamisk måte. Nenetsenes bolig, choomen, utgjør en modell av universet og dens orden, samtidig markerer den verdens sentrum ut fra hvor menneskene til enhver tid oppholder seg. Choomen inkarner både de dynamiske såvel som de statiske sidene av tilværelsen, verden og universet. Den representerer nenetsenes verdensbilde. Alle arbeidsoperasjonene som er knyttet til det å sette opp, eller å ta ned choomen, har en religiøs betydning. Når boligen reises blir verden skapt på ny. Choomen representerer da en montasje av basiselementene i naturen som menneskene gjør bruk av, slik som ild, treverk og skinn fra storvilt. I nenetsenes mytologi er det første mennesket en kvinnelig skikkelse – det er derfor ikke tilfeldig at det å reise boligen er kvinnenens oppgave. Dette er en positiv handling som skaper orden i tilværelsen. Derimot er det å ta ned boligen forbundet med symboler på verdens ødeleggelse. Dette gir på sin side assosiasjoner til kritiske situasjoner knyttet til tilværelsens kaoskrefter. Eksempelvis oppfattes fødsel, død, sykdom og årstidsbaserte forandringer i naturen situasjoner der kaos truer, og kosmos er ute av balanse.

## Opphavsmyter

A remark of A.P. Elkin's helps us to penetrate a little more deeply into the idea the Australian Aborigines have of their secret and sacred mythology. The myths provide the basis asserted by tradition of all that is vital and necessary to them in their natural environment, as also for their ritual institutions... the tribes has a term, such as *altjira* (Aranda), *dzjugur* (Aluridja), *bugari* (Karadjeri), *lalan* (Ungarinjin), which has a number of meanings, all of which, however, are summed up in the long-past time when the culture-heroes and ancestors introduced the tribal culture and instituted its rites and laws. The same term also means 'dream' (noun or verb). But to the Aborigines this does not signify mere phantasy, but spiritual reality. A man's 'dreaming' is his share of the secret myths and rites, of the historical traditions, of the old 'eternal dreamtime' (Lévy-Bruhl (1983) [1935]:14f).

## Generelle betraktninger

Et nokså tilfeldig utvalg etnografiske eksempler viser allmenne trekk i forholdet mellom menneske og landskap. Omgivelsene eller "naturen" oppleves som en levende organisme med personifiserte former. Med opphavsmyter søker mennesket å etablere en *forbindelse* mellom seg selv og omgivelsene, til landskapselementer eller menneskeskapte monumenter. Det handler om å etablere et felles naturlig opphav, mellom menneske og landskap. Opphavsmyter i førmoderne samfunn er alltid knyttet til *verdier*, *religion* og/eller *verdensbilde*. I vår nære kulturhistorie finnes det rudimenter av opphavsmyter, som når eksempelvis dype juv og svære flyttblokker knyttes til troll og kjemper, og hellige kilder til St. Olav.

For å anskueliggjøre *hvor* allment det er for mennesker – også i moderne samfunn – å forholde seg til opphavsmyter, vil jeg kort gi noen eksempler. Vi vil se at opphavsmyter i nåtid er mindre knyttet til religion, men at det like fullt handler om dype verdier.



Strukturalisten og antropologen Claude Levi-Strauss har hevdet at all historieskriving er myteskaping. Dette gjelder også for moderne samfunn. Den historien som skrives vil alltid være selektiv i forhold til hvilke hendelser i fortiden som det legges vekt på. Vikingtiden og forestillingen om den frie bondestanden fungerer som nordmennenes opphavsmyte (Opedal 1999). Styrke, selvstendighet og en ekspansiv karakter utgjør her sentrale verdier (jfr. Bjørnson og Griegs ”Norrønafolket det vil fare, det vil give kraft til andre”). Den norske opphavsmytten er knyttet til en nasjonal identitet der vikingtid og middelalder kan sies å være vår mytiske opphavstid. Monumenter med datering eller antatt datering til mytisk tid har en helt spesiell betydning for mange norske mennesker. Når monumentene viser seg å være noe annet enn det tradisjonen sier, vekkes følelser og stort engasjement. Som for eksempel når arkeologiske undersøkelser viser at Halvdan Svarte ikke ligger i Halvdanshaugen på Ringerike (Larsen 1999:29). Likeledes har senere forskning påvist liten sannsynlighet for at Harald Hårfagre ligger i Haraldshaugen i Haugesund, men heller i Grønhaug på Avaldsnes på Karmøy (Opedal 1998:203). Begge hendelsene har ført til lokal såvel som nasjonal frustrasjon fordi innholdet i mytene – vår barnelærdom – trues. Her avdekkes sterke bånd mellom identitet og landskap.

Men opphavsmyster eksisterer også på lokale plan. Interessant er det at mytene fungerer i en diffus tidsdimensjon av noe som er evig. Et eksempel kan hentes fra Stavanger, hvor statuen av Alexander Kielland har en sentral plass på byens torv. I forbindelse med Kielland-jubileet i 1999 ble statuen for en kortere periode flyttet til kulturhuset under parolen ”ned fra pedestallen – ut til folket”. Flyttingen av Kiellandstatuen avstedkom diskusjoner som avdekket at mange var forarget over tiltaket. Argumentet mot flyttingen var at statuen *alltid* hadde stått på sin plass på torvet! Formuleringen uttrykker en mentalitet som henviser til noe udefinert evig – men dette evighetens perspektiv går reelt sett bare tilbake til 1928, da statuen ble avduket. Eksemplet viser igjen strukturen av identitet, tidsavstand og følelser i forhold til monumenter i landskapet. Dertil viser det at mennesker ikke trenger lang tid for å etablere et mytisk forhold til monumenter (naturskapte eller menneskeskapte). På lignende måte kan vi forstå tradisjon, finnes nyvinninger og nyoppfinnelser som blir tillagt ”mytisk” alder. Antropologen Robert Borofskys monografi *Making History* (1987) er et utmerket eksempel på dette. Et annet relevant eksempel er hvordan Khanty-folket i Sibir har modifisert hovedstrukturen i sin opphavsmyte og inkorporert den i det moderne russiske samfunnet (Pentikäinen 1996b:166). I sin beskrivelse av australske gruppers eierskap til territorier, skriver antropologen Howard Morphy om samme fenomen i artikkelen *Maintaining cosmic unity: ideology and reproduction of Yolngu clans* (1991:253):

...it is rare to find a land-owning group that acknowledges its ownership to be the result of a recent transaction rather than an ancestral event. The transaction appears to be rapidly forgotten and replaced by a myth of inheritance that re-establishes continuity between the present and the ancestral past.

Mennesket intenderer verden fra sitt kroppslige perspektiv, eller sitt indeksikalske ”her og nå”. Selv om kroppen er bevegelig, er den likevel utgangspunkt for forståelsen av sentrum og periferi. I sin monografi *Topophilia* viser kulturgeografen Yu-Fu Tuan eksempler på hvordan menneskesamfunn har en tendens til å overvurdere størrelsen på det landskapet de lever i. To Aivilik-inuiters selvtegnede kart over sitt territorium, en halvøy, viser stor nøyaktighet hva gjelder landkonturene. Ved sammenligning med et objektive kart (basert på flyfotografi) viste det seg at halvøya var sterkt overdimensjonert i inuitenes kartskisser. Noe av det samme fenomenet finnes i et britisk verdens-

kart fra 1902. De britiske øyer er her orientert som verdens sentrum, og skulle antagelig uttrykke nasjonen som midtpunkt i imperiet. Foruten å være plassert i verdens sentrum, er Storbritannia i tillegg avbildet i mer enn dobbel størrelse (Tuan 1990: fig.2 og fig.7). Med dette vil jeg illustrere hvordan mennesker synes tilbøyelige til å *overvurdere størrelsen*, og dermed også *betydningen* av eget territorium, det være seg et landskap eller en nasjonalstat. Dette er uttrykk for menneskesamfunnenes generelle etnosentrisme.

Omgivelsene er en del av menneskets psyke. Forandres miljøet, vil også mennesket forandres. Dette faktum er et grunnleggende utgangspunkt for forståelsen av pionerprosessen. Men jeg vil gå via flere diskusjonstema før jeg kommer til en diskusjon av konsekvenser for forståelsen av denne spesifikke historiske utviklingen.

Selv om landskapet er en viktig del av det moderne menneskets psyke, får vi ikke, som i førmoderne samfunn, den helhetlige integreringen av alle livets aspekter. Noe av det som framfor alt kjennetegner det moderne liv er nettopp fragmenteringen av tilværelsens aspekter, der for eksempel teknologi, økonomi og religion utgjør adskilte sfærer. Men hva som til enhver tid skiller de moderne samfunn fra de førmoderne eller tradisjonelle, skal ikke gjøres til diskusjonstema her. Vi kan bare konstatere at den moderne arven har resultert i en oppfatning av naturen som sjelløs materie. Mange friluftselkere kan oppleve et sterkt slektskap med omgivelsene – ute i den ”frie natur” slår kroppens pulserende rytme i takt med naturens. Men innenfor moderniteten blir dette oppfattet som rent private og ”subjektive”, i betydningen idiosynkratiske erfaringer. I den kartesianske tradisjonen blir kropp og følelser ansett som kilder til bedrag. Naturen (også menneskekroppen!) har dermed blitt gjenstand for *avsjeling* og *avpersonifisering*, noe som igjen har tilrettelagt for den moderne tids (mis)bruk av naturen.

Mobile jeger-sankeres forhold til omgivelsene står i sterk kontrast til dette. Ikke slik å forstå at moderne miljøverntankegang er direkte overførbare på deres forhold til landskapet. De etnografiske eksemplene som ble gjengitt utgjør et nokså tilfeldig utvalg. Her fantes kulturell variasjon. Likevel demonstrerte eksemplene allmenne trekk i forholdet mellom menneske, landskap og religion i førmoderne samfunn, dvs. hvordan religion og verdensbilde ikke kan skilles fra landskapsforståelse, hvordan sosial handling finner sted i en landskapsmessig kontekst og hvordan identitet og landskap er knyttet sammen. Moralske betraktninger knyttet til handling har sin bakgrunn i et gitt verdensbilde, der guder, helter og forfedre personifiserer landskapselementene. Med en allusjon til Mauss' uttrykk om gaven som et totalt sosialt faktum, kan vi si at landskapsforståelse blant jeger-sankere utgjør et *totalt filosofisk faktum* (se også Ingold 1993). Landskapet representerer og symboliserer livet som sådan, med alle de moralske og metafysiske spørsmål som mennesket er opptatt av. Stoknes (1996:19) sier:

Myter er ... fortellinger om måter å være på, sjelelige prosesser som ikke bare handler om gamle guder eller helter fra den gang da. Myter viser emosjonelle sammenhenger i sterke bilder. De personifiserer ulike livsmønstre eller væremåter, setter navn på dem og viser hvordan disse skikkelserne omgås hverandre i den tidløse fantasiverdenen. Myter handler ikke om det som en gang var, men om det som alltid er.

Skillet mellom det tradisjonelle (eller førmoderne) og det moderne kan gjøres til gjenstand for en lengre diskusjon – det er da også et sentralt tema innen sosialantropologi og andre samfunnsfag. De senere årenes debatt avdekker en tvil på relevansen av å opprettholde et slikt skille. Til dette vil jeg bemerke at noe av grunnlaget for å sette kritisk søkelys på dette, har bakgrunn i at antropologer arbeider med tradisjonelle samfunn som i større eller mindre grad er integrert i dagens globaliser-

ingsprosess, og dermed i det moderne samfunn. Dette er en side av problemet som arkeologer ikke trenger å bekymre seg over. Likevel kan diskusjonen omkring relevansen av begrepsparet være et relevant tema for forhistorieforskeren, og jeg vil innimellom berøre temaet. I denne omgang vil jeg bare beskrive begrepene 'tradisjonell' og 'moderne' som "gode å tenke med" (Hylland Eriksen 1998:349).

Ovenfor har jeg berørt noen svært generelle trekk ved opphavsmyster. Menneske og landskap er av eksistensiell betydning, omgivelsene er en del av vår sjel, og igjen besjeler vi landskapet. Men hvorfor er det slik – hvorfor lar ikke menneskene seg inkorporere i landskapet på en "naturlig" måte? Høystad (1994: 134) sier at "livet i naturen liknar vårt. Det går gjennom ulike utviklingsfaser slik mennesket gjer, og er boren av ein livsvilje og ei livskraft som vi også kjenner frå oss sjølve." Eller vi kan si det med Eliade (1994 [1957]: 91) "I vegetasjonens rytmiske gang åpenbares for det religiøse menneske både livets og skapelsens hemmelighet og fornyelsens, ungdommens og udødelighetens gåte". Likevel – som mennesker med bevissthet kan vi kanskje aldri nå fram til naturen i seg selv. Dette betyr likevel ikke at det ikke er en form for kontakt eller kommunikasjon mellom menneske og miljø. Naturelskeren erfarer at naturopplevelsen bringer hun eller han i nærmere kontakt med seg selv, kan hende sitt "egentlige" jeg. Naturopplevelsen fører oss på underlig vis "nærmere oss selv". Det er når naturens rytmer og vår egen rytme liksom samstemmer (jfr. stemming) at erfaringen av enhet med naturen oppstår. I sammenheng med Merleau-Pontys begreper kiasme og flettverk var jeg allerede inne på at mennesket samtidig kan betraktes som nettopp *ikke* en del av omgivelsene, men heller som Høystad (1994:135): "Når vi søker identitet med naturen er det kanskje ikkje naturen vi søker identitet med, men den krafta vi føler naturen er uttrykk for som vårt felles opphav." Mennesket befinner seg alltid i en *be-stemt* situasjon, hvor denne situasjonen – for eksempel opplevelsen av ett nytt og ukjent landskap – innebærer en stemming. Mennesket er alltid stemt. Stemningene er ikke entydige, de er kroppslige følelsesmessige erfaringer som språket ikke kan beskrive på en uttømmende måte. Likevel vil menneskets vedvarende tolkning av verden alltid være påvirket av den stemming vi er i. Stemning i et landskap feller oss inn i noe over-individuelt, både i forhold til andre mennesker og til verden. Men jakten på naturidentiteten – der opphavsmytene inngår – impliserer logisk at vi ikke er en del av naturen. *For ellers hadde vi ikke behovd å søke den* (Ibid:80, 135). Sjamanisme (se kapittel 6) handler i stor grad om dette – som når sjamanen ligger på bakken og liksom snakker med steinene, er dette et intenst ønske om enhet med naturen. Menneskets søken etter sin sammenheng med naturen vil jeg definere som en antropologisk konstans. Og etter min mening kan denne knyttes til en metafor som går igjen i svært mange førmoderne samfunn, nemlig myten om *Moder Jord* (Eliade 1958: 239-264). De senpaleolittiske samfunnene i Europa har frambragt figurer og innrissinger av kvinnefigurer som det er nærliggende å knytte til en beslektet betydning. *Moder Jord*-mytens gjennomgående tilstedeværelse i menneskesamfunnene, vil jeg oppfatte som noe som oppstår i spenningen mellom menneskets søken etter naturen og dets erkjennelse, bevisst eller ubevisst, av at det aldri helt og holdent kan bli en del av naturen. Dette kan være opphav til frustrasjon.

Aspektene av denne frustrasjonen kan knytte seg til fødsel og død. Det sies om Freud at han etter fylte 40 år stadig ble mer opptatt av døden. Det gikk ikke en dag uten at han tenkte på livets avslutning som nærværende. Hans hypotese om at døden kunne være livets skjulte mål kan forstås på bakgrunn av denne tilstanden. Den tidlige Freud hadde operert med to hoveddrifter i mennesket; seksual- og selvoppholdelsesdriften. Disse ble forstått som motsetninger. Men utviklingen i forfatterskapet gjorde at begge disse driftene etter hvert ble inkorporert i samme begrep, nemlig *eros*. Men Freud var opptatt av at den menneskelige eksistensen skulle forstås i dualismer,

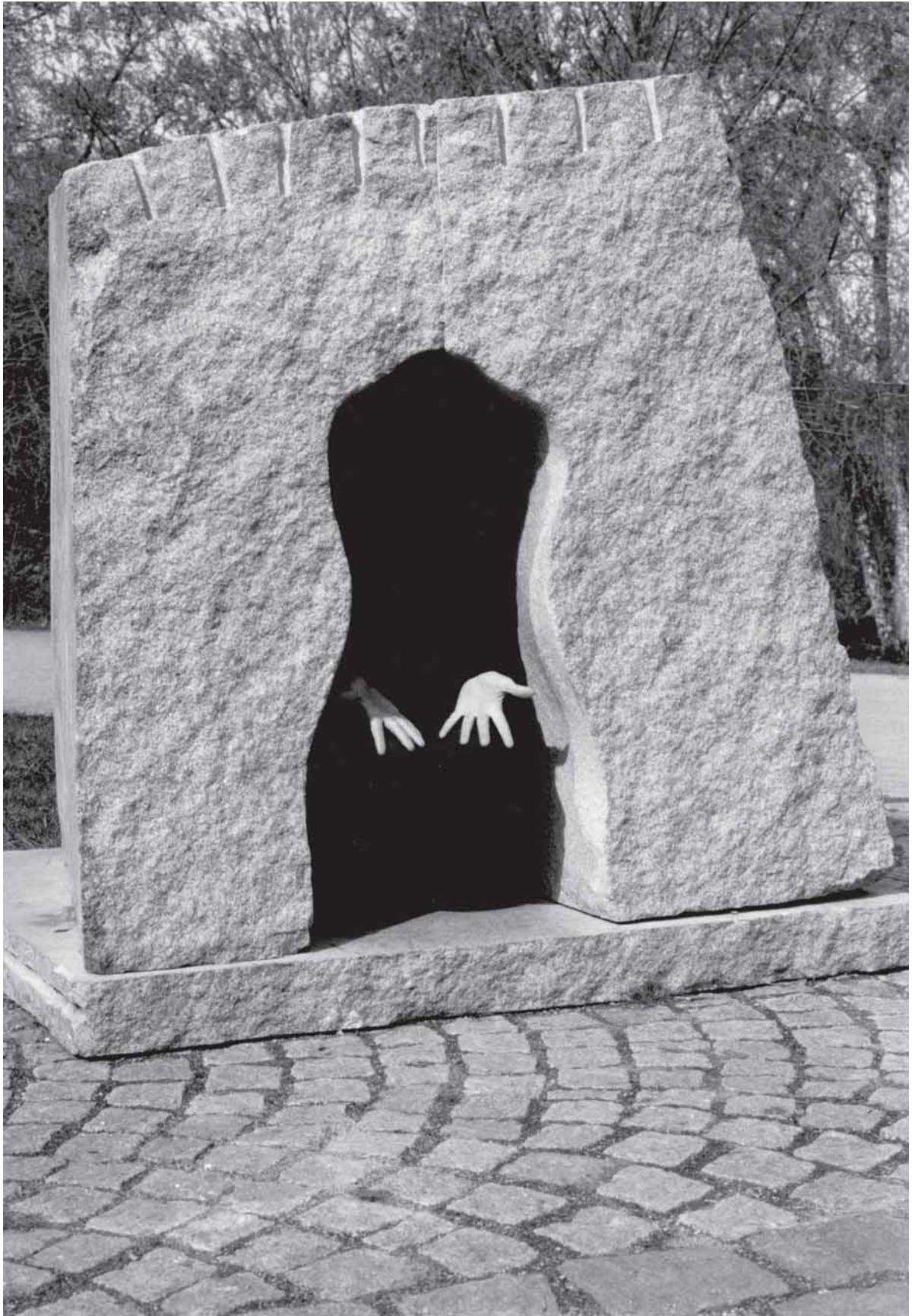
dvs. tilværelsen som slagmark for motstridende krefter. Den eldre Freud introduserte med dette en ”ny” drift, det var *dødsdriften*. Igjen kunne tilværelsen oppfattes dualistisk gjennom motsetningen mellom eros- og dødsdrift (Fromm 1982:16f). Teorien om dødsdriften bør likevel ikke utelukkende forstås på bakgrunn av Freuds subjektive tilstand, men ut fra menneskets allmenne higen etter ”å gå opp i”, bli omfavnet og omsluttet av sitt opphav – naturen. ”Av jord er du kommet, av jord skal du bli”, heter det i vår kulturs begravelsesrituale, noe som uttrykker forestillingen om at menneskekroppen har sin opprinnelse i naturen, dvs. i jorden og så oppløses, for å gå tilbake til den store helheten (se Eliade 1994 [1957]: 84-89). Situasjonen av å befinne seg ”i mors liv” representerer også en altomsluttende naturtilstand. ”Mor, mor – gjøym meg Jord!” skriver Per Sivle (Høystad 1994:135). ”Kryp inn i jorden din mor! sier *Rig Veda*. Du som er jord, jeg legger deg i jorden! heter det i *Atharva Veda*.” (Eliade 1994 [1957]: 85).

Mennesket har bevissthet, blant annet om sin egen død. Det stiller spørsmålet om alle tings opphav og sin egen forbindelse med dette opphavet – med jorden. Dette er potensielt en utrygg situasjon. At vi er blitt født og at vi skal dø er tilværelsens sikreste fakta, og representerer på den ene siden en altomsluttende naturtilstand, og en gåen opp i naturen (”nirvana”) på den andre siden. Menneskets opplevelse av tilhørighet med naturen er ofte knyttet til begrepene *jord* og *mor*. Moder Jord er den levende organismen som alt liv springer ut fra. Menneskets trang til å bli ett med naturen er noe som også uttrykkes i skjønnlitteraturen, i norsk sammenheng for eksempel i Knut Hamsuns, Olav Duuns og Per Sivles forfatterskap. Fenomenet kan i følge Høystad (ibid.) ikke reduseres til irrasjonelle anfektelser knyttet til romantikkens drømmerier. Menneskets trang til enhet med naturen bør heller betraktes som en antropologisk konstans. Stoknes (1996:54) framholder et lignende standpunkt. Menneskets evne til imaginasjon, dvs. evnen til en åpen og sanselig erfaring av verden, der den mytiske bevisstheten blir tatt på alvor, blir i vår kultur tillagt både noe barnlig, dvs. romantisk, så vel som noe barnslig, dvs. infantilt og useriøst. Når mange moderne mennesker likevel lar seg fascinere av tradisjonelle samfunns forhold til naturen, og til Moder Jord-forestillingen, så er det ikke snakk om et motefenomen, men om et *symptom* på menneskesjelens lengten tilbake til en form for opprinnelighet som det moderne liv har brutt forbindelsen med. For slike myter dør ikke. De har overlevd moderniteten og forestillingen om en sjelløs natur. Denne genuint menneskelige opplevelsen av opphav i, og søken etter naturen, vil jeg oppfatte som et av svarene på det ontologiske spørsmålet: Hva er mennesket? Og hva er naturen *for* mennesket? – Mennesket *er* sin verden. Å forstå mennesket er å forstå verden (Høystad 1994:70). En forståelse av det senpaleolittiske og tidligmesolittiske mennesket må således ha sin bakgrunn i en forståelse av hva mennesket er generelt – sammen med en forståelse av den senpaleolittiske livsverden spesielt.

Implisitt i diskusjonen ovenfor ligger et spørsmål som kan formuleres slik: Hvorfor lar ikke mennesket seg innlemme i omgivelsene på en ”naturlig” måte? Dette for så vidt naive spørsmålet kan på bakgrunn av gjennomgangen i dette kapitlet besvares på en enkel måte: Det er fordi mennesket har bevissthet. Denne bevisstheten kommer så å si ”i mellom” og bryter kontakten mellom menneske og natur. Derfor stiller menneskene de metafysiske spørsmålene knyttet til landskapets og sin egen tilblivelse. For å knytte tråden tilbake til fenomenologien, kan vi rekapitulere Husserls tre essenser (eller regioner) av mennesket, nemlig natur og ånd/bevissthet. Som omtalt ovenfor mente Husserl at menneskets sjel befinner seg mellom natur på den ene siden og bevissthet og ånd på den andre siden. Høystad (1994:175) uttrykker det på denne måten:

Husserl plasserer på sett og vis mennesket mellom dei to polane i den cartesianske dualismen, med overlappende sjikt: Altså har vi *to polar*, fysisk natur og ånd, og mellom dei kropp og sjel.





*Fig. 5.4. Marit Lyckander: Helt i IV. Foto: Ingrid Fuglestvedt*



Tyngdepunktet i mennesket kan gli mellom disse polane, med natur som underlag for det åndelege og med kroppen som ”underlag” for den beånda sjela. Ifølgje Husserl er mennesket ”naturalisert” ånd som eksisterer romleg som besjela kropp. Dette plasserer kroppen mellom naturkausaltet og fritt åndsliv, mellom noko ytre romleg og subjektivt indre. Kroppen er ein empirisk manifestasjon av det åndelege, som gjennom kroppen får høve til å virke og vise seg i denne verda.

Sitatet viser Husserls anti-kartesianske syn, der den lagdelte kroppen ikke ble oppfattet som deler, men som *momenter* – ett moment av kroppen kan aldri forstås isolert, men bare i termer som knytter det til helheten. Vi ser at Husserl ga sjelskvalitetene en forrang, og dessuten opererte han med et subjektivt indre mot noe ytre romlig. Heidegger og Merleau-Ponty søkte å oppløse skillet mellom indre og ytre, de la vekt på menneskelivet som situert i verden, før all refleksjon, og der refleksjonen har sin bakgrunn i denne livsverden. På tross av disse nyanseforskjellene gir Husserl-sitatet likevel uttrykk for en allmenn fenomenologisk tankegang, der *hele* mennesket forstås både som natur og kultur. Som gjengitt ovenfor snudde den sene Merleau-Ponty opp-ned på sin grunnleggende tese, spissformulert som at ”[det] finnes [ikke] noe indre mennesket, det er kun i verden [mennesket] kan forstå seg selv.” Merleau-Pontys snuoperasjon kan muligens utlegges som at mennesket likevel aldri kan nå verden ”i seg selv”. Kjødets kan beskrives som et tomrom: Det er ingen gitt mening mellom meg og verden. Til forskjell fra dyrene er ikke mitt forhold til verden instinktivt programmert. Kjødets er det tomrom hvori mening skapes og gjenskapes, der historie og kultur er en ramme for mening. Samtidig er mennesket natur på den måten at det lengter etter en enhet med naturen. Kjødbegrepet er en annen måte å uttrykke formuleringen ovenfor om at bevisstheten kommer ”i mellom” og danner bakgrunn for at mennesket både skaper og søker mening.

Mennesket oppfatter seg selv som å ha sitt opphav i livsverdenen. Samtidig er vi løsrevet fra den, men har en oppfatning om – ved livets slutt – igjen å skulle innlemmes i den store helheten. Som konklusjon på dette avsnittet kan vi si at mennesket allment sett oppfatter seg som en del av naturen, dvs. som del av det landskap det bebor, men der bevisstheten kommer i mellom og lager et gap mellom menneske og natur – der menneskets vesen nettopp derfor er å søke en sammenheng med landskapet og stille spørsmål som ”Hvorfor er jeg til? Her? Hva er alle tings opphav? Svarene på disse spørsmålene er med på å danne en livsverden som mellom annet inneholder grunnleggende identitetsskapende verdier og normer for handling. Denne væren ”i mellom” er menneskets eksistens – som nettopp er en væren i mellom natur på den ene siden og bevissthet/ånd på den andre siden, og der den besjelede kroppen så å si svever i mellom.

Menneske – verdenforholdet har nok en gang blitt beskrevet i fenomenologiske termer. Men som jeg har vært inne på tidligere, eksisterer det et interessant sammenfall mellom fenomenologisk tenkning og et førmoderne syn på menneskets plass i verden, slik det kommer fram i etnografiske kilder fra jeger-sankersamfunn. Det er likeledes interessant å møte de samme forestillingene i mytestoff generelt, og slik menneskets opplevelse av naturen har blitt formidlet i skjønnlitteraturen. Men det eksisterer et gap mellom tradisjonell og moderne tankegang i synet på naturen som levende, eller om man vil beåndet. Her finnes det for så vidt også en forskjell mellom tradisjonell tankegang og fenomenologi. Likevel, ved anvendelse av en fenomenologisk tilnærming, blir gapet overkommelig. For når mennesker erfarer at ”ikke-levende” elementer i naturen har sjel, forutsetter ikke dette en tro på at naturen objektivt sett har en bevissthet. Det er heller snakk om en åpenhet for at mennesker faktisk erfarer naturens figurligheter som tilstedeværende i verden – og som sådan er gjenstander for ulike typer erfaring og refleksjon. Innen førmoderne tankegang er kroppen en størrelse som befinner seg mellom dyrisk natur på den ene side og noe guddommelig åndelig på den andre, og der mennesket besjeles via det åndelige. Fenomenologien forutsetter ikke

nødvendigvis noe guddommelig, men bortsett fra det eksisterer det et sammenfallende syn med førmoderne tankegang idet mennesket, slik Husserl definerte det, befinner seg mellom regionene naturlig kropp, bevissthet og ånd, og der sistnevnte er spesielt for den menneskelige eksistensen. Menneskets ”mellomværen” uttrykkes av Merleau-Ponty i begrepet om kjødet – skjæringspunktet mellom subjekt og objekt – hvori menneskets ekspressivitet finner sted. Felles for jeger-sanker-samfunns forestillinger og mytestoff, for skjønnlitteratur og for fenomenologien er nemlig at de – motsatt den modernistiske arven i vår tradisjon – tar den genuint *menneskelige erfaringen på alvor* (se også Brooke 1991:32f)

Subjektets opplevelse av verden går via en sansende kropp og via historisk formidlet mening, som stadig skapes, gjenskapes og omskapes. Tidligere har jeg beskrevet hvordan mennesket – i sin sanseoppfattelse av verden – opplever meningsdimensjonen via figurlige helheter. Finnes det i denne figurligheten noen...

...fellesmenneskelige strukturer?

Det er et kjent faktum at mytestoff ofte inneholder motstridende ”informasjon”. En gang mens Knud Rasmussen levde blant Iglulikeskimoene spurte han Orulo, kona til hans nære venn sjamanen Aua, om dette (Lévy-Bruhl 1983:6f):

At this Orulo laughed and said, ”Too much thought only leads to trouble. All this that we are talking about took place in a time so far back that there was no time at all. We Eskimos do not concern ourselves with solving riddles. We repeat the old stories in the way they were told us, and with the words we ourselves remember. And if there should then seem to be a lack of reason in the story as a whole, there is yet enough remaining in the way of incomprehensible happenings, which our thought cannot grasp. If it were but everyday things, there would be nothing to believe in. How came all the living creatures on earth in the beginning? Can anyone explain that? And then after having thought for a moment, she added the following, which shows in a striking fashion how little the actual logical sequence counts with the Eskimos in their mythology: ”You talk about the stormy petrel catching seals before there were any seals. But even if we managed to settle this point so that all worked out as it should, there would still be enough remaining which we cannot explain. Can you tell me where the mother of the caribou got her breeches from: breeches made of caribou skin before there were any caribou. You always want these supernatural things to make sense, but we do not bother about that. We are content not to understand ?”

I dette utsagnet avdekkes en holdning til tilværelsen der mennesket ikke ser seg selv i stand til å ha uttømmende kunnskap om verden. Men den motsetningsfylte tilværelsen er likevel menings- skapende, den utgjør et forsonende sentrum mellom det som spriker i alle retninger. Et konkret uttrykk for dette er det vanlige fenomen at verdensbilder, eller opphavsmyster – alltid opererer med et sentrum. Den menneskelige bevisstheten synes å være disponert for en tenkning der fenomenene forstås ikke bare i figurlige helheter, men også på hvilken måte de står i opposisjon til hverandre. Man trenger ikke å forfekte et strengt strukturalistisk syn for å hevde, slik blant andre Tuan gjør, at det finnes noen helt grunnleggende motsetningspar i menneskets oppfattelse av verden (Tuan 1990:16):

*Biologiske / sosiale*  
liv – død  
mannlig – kvinnelig  
vi – dem

*Geografiske*  
land – vann  
fjell – dal  
nord – sør

*Kosmologiske*  
himmel – jord  
høy – lav  
lys – mørke  
sentrum – periferi



Fig. 5.5. Været inkorporert! Ulike skyforhold, slik de uttrykkes som ansiktsmaling hos Nordvestkyst-indianerne: 1) Rød aftenshimmel, 2 og 3) fjær-skyer, 4), 5) og 6) haug-skyer, 7) lag-skyer, 8) solskinn (etter Jonaitis 1995: Pl. VI (1-8)).

Slike motsetningspar skal ikke oppfattes uten en viss fleksibilitet. Selv om jord og himmel er motsetningspar, så er jord i mange sammenhenger det som binder sammen et annet motsetningspar, nemlig himmel og underverden. Ideen om et verdens sentrum danner et forsonende punkt mellom hovedretningene nord og sør. Mytestoff og kosmologiske kart, eller verdensbilder generelt, kan tolkes som menneskets anstrengelser for å forholde seg til tilværelsens store paradokser, hvorav det største og mest grunnleggende er motsetningen mellom livet og døden. Metafysiske spørsmål – hvordan ble verden til? – hvor kommer vi fra? – hvor skal vi hen? – hvorfor lever vi? – får sin ”løsning” i opphavsmyster og skjematisk ”uttrykk” i geometriske avbildninger. Slike figurer binder sammen eksistensens paradokser. En tverrhistorisk og tverrkulturell gjennomgang viser at sirkelen er den vanligste. Sirkelen binder sammen motsetninger og uttrykker helhet og harmoni (ibid:17). Som eksemplifisert under den etnografiske gjennomgangen, utgjør mobile jeger-sankeres bolig ofte et sirkulært verdensbilde i miniatyr. Og med henvisning til materialgjennomgangen i kapittel 3, vil jeg konstatere at den sirkulære boligformen var den vanlige under hele senpaleolittikum og tidligmesolittikum. En generell etnoarkeologisk gjennomgang har dessuten vist at den sirkulære boligformen er et gjennomgående og dominerende karaktertrekk blant mobile jeger-sankere (Gamble 1991).

Husserl bestemte den menneskelige bevisstheten som gjenstandsrettet, det som kalles intensjonalitet. Repetisjonsvis kan vi si at alle bevissthetsakter, bevisste som ubevisste, har sin gjenstand – det fryktede har sin gjenstand i det fryktelige, det elskede har sin gjenstand i noe elskelig etc. I tillegg har jeg på fenomenologisk grunnlag bestemt persepsjonen som figurlig, dvs. at all oppfatning skjer via meningsfylte helheter, som skikkelser og personligheter. På denne bakgrunn lar det seg gjøre å danne en forbindelse til Jungs teori om det ubevisste.

”Det ubevidste”, sier Jung ”dækker alle de psykiske indhold eller processer, som ikke er bevidste, dvs. som ikke på iagttagelig måde er relateret til Jeget”(siteret i Grønkjær 1994:39). Jung

deler det ubevisste inn i det *personlig ubevisste*, og det *kollektivt ubevisste*, der det enkelte individ er i besittelse av begge – og der det personlige og det kollektive griper inn i, eller overlapper hverandre. Det personlig ubevisste består av det ubestemte antall grunnstrukturer i sjelen, det som Jung kalte komplekser. Jung oppfatter innholdet i det kollektivt ubevisste som noe medfødt; i motsetning til det personlig ubevisste er det kollektivt ubevisste nedlagt i oss, det eksisterer a priori og ”før” de erfaringer og opplevelser som gir oss en personlig livshistorie. Det kollektivt ubevisste viser seg hos subjektet i drømme, i form av motiver som individet ikke kjenner på forhånd. Som omtalt ovenfor viser drømmepsykologien hvordan en persons sjelskomplekser opptrer personifisert, enten som landskap, motiver, dyr eller mennesker. Drømmemotivene har lignende struktur som den man møter i myter, eventyr og sagn over hele verden. Eksempelvis finnes det i de ulike australske aboriginstammene et bestemt begrep som henviser til en mytologisk tid der helter og forfedre introduserte en allmenn verdensorden, med det som hører med av institusjoner, normer og ritualer. Interessant her, er at samme begrep brukes om ”drøm”. I tråd med den etnografiske gjennomgangen kan vi her se samspillet, og speilingen, som finnes mellom mennesket og dets verden(sbilde) – og hvordan dette kan ha med moral og sjelelig utvikling å gjøre. ”But to the aborigines this does not signify mere phantasy, but spiritual reality. A man’s ”dreaming” is his share of the secret myths and rites...” (Lévy-Bruhl 1983:14f). Jung har med begrepet om det kollektivt ubevisste avdekket et fellesmenneskelig sjelsaspekt. Jung sier (ibid: 45f):

Det kollektive ubevidste synes – så vidt vi overhovedet kan tillade os en bedømmelse af det – at bestå af noget i retning af mytologiske motiver eller billeder, hvorfor folkeslagenes myter er det kollektive ubevidstes egentlige eksponenter. Den samlede mytologi er altså en slags projektion af det kollektive ubevidste. Vi ser tydeligst på stjernehimmelen, hvis kaotiske former blev struktureret ved hjælp af billedprojektioner... På samme måde som konstellationsbillederne blev projiceret på himlen, således blev lignende og andre figurer projiceret ind i legender eller ud på historiske personer. Vi kan derfor udforske det kollektive ubevidste på to måder, enten i mytologien eller i analysen af individet.

Det er en utbredt misforståelse å tro at Jung mener at mennesket eksempelvis har den norrøne eller den greske mytologien nedlagt i seg fra fødselen. Det som imidlertid menes, er at mennesket fra fødselen av er *disponert* for en mytisk bevissthet. Som vi var inne på ovenfor, er denne mytiske bevisstheten nedlagt i oss som en mulighet, og som det enkelte individ – ut fra slagord som *merk verden*, eller *til sakene selv* – kan utvikle. Husserl var opptatt av hva som kjennetegner den menneskelige bevisstheten, han var også opptatt av å finne fenomeners vesen, ut fra hvor mye de kunne variere (jfr. begrepene essens, vesen og eidetisk varisjon). Jungs teori om det ubevisste kan sies å utgjøre et vesenstrekk ved den menneskelige psyken, uavhengig av tid og sted. Denne nedarvede disposisjon til forestillingsdannelse vil jeg definere som en antropologisk konstans, og som vi ser, får Husserls begrep om bevisstheten som gjenstandsrettet (intensjonalitet) en forsterket utgave. I sin ”jungianske” form inngår bevissthetens ubevisste gjenstander i bestemte symbolstrukturer. For eksempel viser det seg at ensartede motiver opptrer i fantasier, drømmer, delirier og vrangforestillinger hos nåtidsmennesker (ibid: 46f). ”Denne arvs faktum forklarer det i grunden besynderlige fænomen, at visse sagnstoffer og motiver gentager sig i identiske former over hele verden.” (Jung i ibid:46).

Det personlig ubevisste har sine egne symboler, men i motsetning til symbolmotivene i det kollektivt ubevisste er de personlige symbolene knyttet til individets spesifikke livshistorie. Disposisjonene i det kollektivt ubevisste til å danne mytologiske forestillinger kalte Jung først *urbilder*, og senere *arketyper* (ibid: 47). Og ifølge Jung er nettopp sirkelen – *mandalaen* – et arketyrisk

motiv som søker å uttrykke harmoni mellom motstridende forhold i tilværelsen. Sirkelens spesifikke innhold og kontekst er selvsagt varierende (Tuan 1990:17):

The mandala may take the form of the petals of a lotus, the rays of a sun wheel, the healing circle of the Navaho, the rose windows of churches, and the halos of Christian saints. As a symbol of perfection the circle has strongly influenced the Western world's conception of the cosmos. Planetary motions enact the harmony of the heavenly spheres and must therefore be circular. Their elliptic paths were conceded with the greatest reluctance; likewise the irregularities of the earth's surface were viewed as defects that had to be explained away. Architecturally, the mandala pattern appears in the layout of certain Indian and Chinese temple as well as in the design of traditional and idealized cities. At the world's primary centers of urbanism, cities arose not only in response to economic and commercial forces but also to the call for the establishment of sacred space, *modeled after the cosmos*. Such cities tended to have regular geometric outlines oriented to the cardinal directions, to their intermediate points, or to the position of the rising sun...The city, the temple or even the dwelling may become a symbol of psychic wholeness...

Som supplement til dette, og for å belyse sirkelsymbolikkens allmenne anvendelse i tid og rom, vil jeg nevne bronsealderens solhjul (jfr. for eksempel Goldhahn 1999). I tillegg kan vi merke oss ringens betydning som symbol for *enhet*, enten mellom ekteskapspartnere (slekter) eller andre former for alliansedannelse, slik dette viser seg spesielt i europeisk jernalder og middelalder (Opedal 1996b; Solli et al. 1992). Blant jeger-sankere utgjør boligen, med sin sirkulære til ovale utforming, et mikrobilde av kosmos (Eliade: *Imago mundi*), der midtpælen utgjør det forsonende senteret mellom tilværelsens paradokser, konkretisert som motsetningene mellom eksempelvis nord-sør og himmel-jord. I førmoderne samfunns bilde av kosmos er det vanlig at himmelretningene knyttes til andre fenomener og kvaliteter – med alt det de innebærer av moral og verdier. Tuan legger fram eksempler på verdensbilder fra fire ulike kontinenter. Hinsides den variasjon som eksisterer mellom de ulike kosmogoniene, har de felles at himmelretningene er relatert til naturens fargespekter og til årstidssyklusen. I tillegg har de det til felles at himmelretningene knytter an til menneskelig handling og til bestemte adferdsmessige egenskaper. Som jeg vil gå nærmere inn på nedenfor, er oppfatningen om et *verdens sentrum* til stede på alle fire kontinenter (Tuan 1990:19).

Man kan snakke om sirkelen som en arketypisk måte å tenke verden på, som trolig kan knyttes til menneskets egenskap som umiddelbar fortolker av verden i figurlige helheter, enten det gjelder et konkret landskap, eller som når mennesket danner seg forestillinger om en verdensorden via et skjematisk kart, eller ”mikrokosmos”. Man kan si at samspillet mellom menneske og verden er et forhold av gjensidig besjeling – menneske og miljø speiler hverandre. Men er dette alltid et homogent og harmonisk landskap?

#### Sentrum og periferi – hellig og profant

Med bakgrunn i betraktningene ovenfor, vil jeg med religionsviteren Mircea Eliade konstatere at det førmoderne mennesket er et religiøst vesen som befinner seg i et åndelig univers. I sitt verk *Det hellige og det profane*, sier han (Eliade 1994 [1957]:9):

...det religiøse mennesket [ønsker alltid] å leve i et hellig univers og at hele dets opplevelse følgelig er av en annen art enn de menneskers opplevelse som lever uten religiøs følelse, de som lever i en desakralisert verden. Her må straks innskytes: den *totalt desakraliserte* verden, det fullstendig desakraliserte kosmos, er en ny oppdagelse i menneskeåndens historie.



Landskap er aldri homogene (se ellers Bogner 2000 for gode eksempler). Eliade plasserer den religiøse opplevelsen i det som Merleau-Ponty ville beskrive som en opprinnelig prerefleksiv og kroppslig erfaring av verden. Eliade bruker denne opprinnelige erfaringen av verden som en sorts verdensgrunnleggelse, altså en konstituering av landskapet man fødes inn i, der dette landskapet aldri kan være homogent. Denne uopplevelsen dreier seg altså ikke om en ”teoretisk spekulasjon, men om en primær religiøs opplevelse som går forut for all refleksjon over verden” (ibid:15). Denne opprinnelige, barnlige erfaringen blir i vår tid nedtonet, selv om også det moderne samfunn til en viss grad forholder seg til oppdelingen av verdslig og hellig. Innenfor jeger-sankersamfunn – der slike opprinnelige erfaringer er betydningsskapende – er det grunnleggende å kategorisere verden i profane og hellige soner. Videre er det fundamentalt at det som defineres som ”vår verden” er knyttet til en opphavsmyte i det gitte landskapet. Dette henviser videre til betraktninger omkring sentrum og periferi, og sentrum og liminalt rom, slik de særlig er beskrevet av antropologene Arnold van Gennep (1999 [1909]) og Victor Turner (1967; 1995 [1969]). Det liminale rommet, eller den liminale fasen, henviser til den rom-tidslige tilstanden som individet må igjennom i alle *overgangsriter* – i mellom adskillelse fra, og gjenforening med samfunnets sosiale orden. Både ’livsverden’ og ’vår verden’ er et flytende begrep. Men dersom de defineres som hverdagsverden, vil oppfattelsen av ’verden’ overskride disse. For ’verden’ vil kunne omfatte det som ligger utenfor periferien, nemlig den ”utenomverdslige” verden. For pionersituasjonen kan vi meget vel tenke oss Doggerland som hverdagsverden. Hinsidesland har til en viss grad kommet inn i deres intensjonale og kroppslige erfaring. Likevel er det snakk om et land bortenfor, som er svært annerledes enn det daglige. Van Gennep (1999 [1909]:29-33) beskriver væren i det liminale rommet som en slags terskeltilværelse – her befinner man seg midt *i mellom* to ulike tilstander. Med tanke på forholdet Doggerland – Hinsidesland vil jeg tenke meg en slik mellomværen; på den ene siden har mennesket det hverdagslige Doggerland bak seg, men stående eksempelvis på det som i dag er Galta-halvøya, befinner det seg i et landskap som bare delvis er erfart, og Hinsidesland kan således beskrives som et liminalt rom i Van Genneps forstand.

Jeg har tidligere definert landskapsforståelse som et ‘totalt sosialt faktum’. Silberbauer (1994:137) har sammenlignet gruppene Pitjantjatjara i Australia og G/Wi i Kalahari-ørkenen. Forholdet til landskapet tok seg svært forskjellig uttrykk i de to gruppene. Det de imidlertid hadde til felles, var hvordan deres respektive territorier fungerte som *metaforer for sosialt fellesskap*. Individet måtte i begge tilfeller plasseres i en slektskapsmessig sammenheng for å kunne etablere en forbindelse til landskapet (se også Morphy 1991, 1995). Dette hadde igjen en intim knytning til en totemisk relasjon som igjen hadde en samhörighet med landskapet. Men i tilfeller der nye mennesker oppsøker gruppen, og denne relasjonen ikke finnes, må individets handlinger foregå sammen med noen som befinner seg i denne spesielle samhörigheten med miljøet. Dersom man skulle tenke en slik ”modell” inn i forholdet Doggerland – Hinsidesland, vil det for pionermennesket ikke være mulig å søke tilgang via andres identitet med landskapet. Pionermenneskene måtte plassere seg selv. For i utgangspunktet fantes det ingen slike identifikasjoner.

Van Genneps globale studie viser en indre logikk i overgangsriter generelt, blant annet de tre fasene adskillelses-, liminal- og gjenforeningsfasen. Styrken ved hans modell er at den på tross av sin generalitet likevel kan anvendes i en analyse av kulturspesifikke forhold. For analysen beveger seg mellom universelle kategorier på den ene siden og kulturspesifikke på den andre (Gilhus 1999:14). Turner (1967:93) har beskrevet den liminale situasjonen som en tilstand ”betwixt and between”. De to begrepene betyr det samme – ”i mellom”. Imidlertid er det første et alderdommelig uttrykk som har nært slektskap til begrepet ”bewitched” som betyr ”forhekset”! (Gilhus

1999:17). Og et eksempel på liminalitet kan beskrives slik (ibid: 12, se ellers Fuglestvedt 1999c):

Et eksempel tar Van Gennep fra Kongo der han beskriver hvordan unge menn blir initiert i et hemmelig forbund. De som skal innvies adskilles fra sine familier og betraktes som døde. Fordi de er døde går de rundt nakne. Ute i skogen overlates de til seg selv, utsettes for prøvelser som pisking og forgiftning og kan få kroppen oppskåret og malt. Initiandene spiser spesiell mat, taler et spesielt språk og får instruksjoner av en prest eller magiker... I ”liminal” ligger det at fasen representerer en grensesituasjon, noe som står utenfor eller helt på siden av den vanlige tilværelsen. Til slutt gjennomgår initiandene riter som adskiller dem fra livet i skogen og riter som reintegrerer dem i samfunnet. Gjennom denne initiasjonen har de fått magisk visdom og er ikke lenger de samme.

Det liminale rom er en anledning for individet til, for en kortere periode, å bevege seg ut i kaostilstanden, *hinsides* de rammene en kultur selv mener å befinne seg innenfor (Endsjø 1999:5). Som konstatert ovenfor, er livsverdenen en slik ramme, i det et kollektivs vante landskap også utgjør en metafor for sosial tilhørighet.

Sentrale trekk i de zambesiske ndembuenes liminale fase er tap av identitet, slik som navn, kjønn, klær og andre personlige karakteristika, samt innlæring i magisk kunnskap, utfordring til å tenke seg ut av det vanlige liv og tingens vante tilstand. Man konfronteres med tilværelsens ultimate problemstillinger, også gjennom kroppslig lidelse (Turner 1967:93-111, se også Van Gennep 1999:63f). ”[L]iminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to *the wilderness*.” (Turner 1969:95, min utheving). Liminalfasen står for Turner som en hovednøkkel til å avdekke en kulturs hemmeligheter. I og med at det meste settes ”på hodet” er det her at de kulturelle byggesteinene blottstilles. I det liminale rom tilveiebringes muligheten for kulturell skaperkraft, dvs. for menneskelig transcendens. Turner arbeidet videre med den liminale fasen i arbeidet *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969). Her er han mer opptatt av å vise den liminale fasen i forhold til den samfunnsmessige orden, eller ”samfunnet som en dialektisk prosess mellom struktur og *communitas* [anti-struktur], [hvor] han betrakter mennesket som et vesen med behov for å delta i begge.” (Gilhus 1999:17).

Jeg begynte dette avsnittet med Eliades stadfesting av mennesket som alltid værende i et meningsfylt kosmos, inndelt i verdslig og hellig. Ut fra den etnografiske gjennomgangen ovenfor ser vi at enkelte grupper opererer med hele verden som et hellig landskap; verdslig og hellig kan i slike tilfeller være analogt til hellig og ekstra-hellig. Denne inndelingen av landskapet i spesielle soner og punkter er direkte knyttet til den sosiale gruppens opphavsmyte. Van Gennep tok i 1909 (Van Gennep [1909]1999) for seg dualismen verdslig contra hellig. Turner fant sin inspirasjon i Van Gennep og gjorde sistnevnte igjen aktuell. Van Gennep var i motsetning til Turner opptatt av det romlige aspektet av ritualene, noe han har til felles med Eliade. Begges holdning til det hellige er av *dynamisk* karakter: ”Hellighet er ikke konstant knyttet til en person eller et sted, men varierer med den rolle og situasjon vedkommende til enhver tid befinner seg i” (Gilhus 1999:15; Van Gennep 1999:27). De deler også synet om at religion i premoderne samfunn er et kollektivt anliggende som strukturerer tilværelsen, og som er integrert i alle livets praktiske og symbolske aspekter. Ved omtale av animistiske religioner, dvs. religioner som opererer med en besjelet eller beåndet natur med personifiserte elementer, blir en oppdeling i praktisk og symbolsk forkjørt. Van Gennep løste opp skillet mellom begrepene *religion* og *magi* på samme måte som vi kan tenke oss det kunstige skillet mellom teori og praksis (ibid):

[A]*nimisme* betegner den personifiserte teorien, enten den personifiserte kraften er en enkel eller en mangfoldig ånd, et dyr eller en plante (f.eks. et totem), menneskelignende eller formløs (f.eks.

Gud). Disse teoriene utgjør *religionen*, hvis teknikk (seremonier, riter, kult) jeg kaller *magi*. Siden denne praksisen og denne teorien er uadskillelige... vil jeg alltid bruke adjektivet *magisk-religiøs*.

Det magisk-religiøse livet, slik det eksempelvis er beskrevet i den etnografiske gjennomgangen over, opererer med en verden som har oppstått av kaos. Verden er ofte – slik den etnografiske gjennomgangen eksemplifiserte – blitt skapt av mytiske guder, helter eller forfedre av begge kjønn. Den ordnede verden – kosmos – står i opposisjon til kaos. Som vist ovenfor er alle verdensbilder ordnet omkring et senter. Dette sentrum er det Eliade kaller *axis mundi* – verdensaksen. *Axis mundi* er orienteringspunktet og forutsetningen for at en ordnet verden skal kunne framtre, eller for at den kan skapes (Eliade 1994 [1957]: 24ff). Verdensaksen kan være identisk med *hierofanier*, nemlig steder hvor det hellige manifesterer seg. En viktig egenskap ved hierofaniet er at det binder sammen de tre kosmiske nivåene underverden, jord og himmel. Et hierofani kan være et tre, et fjell, en totempæl, et alter, eller en kilde (se også Eliade 1958: kap.1). Arkeologen Cecilie Larsen har vist hvordan haugene fra eldre bronsealder på Jæren kan forstås i termer av hierofani og *axis mundi* (Larsen 1997:23). Hierofaniet fungerer som en *åpning* mellom de tre nivåene, og dermed en kontakt til det *transcendente*. Uten denne kontakten er man i *kaos*, og her kan ikke mennesket leve (Eliade 1994 [1957]:23). Verdensaksen er således av eksistensiell betydning.

Som tankemessige redskaper kan vi rent idealt se for oss et sirkulært verdensbilde som er ordnet ut fra et sentrum. Dette fenomenet knytter seg til teorier om verdenstreet eller verdensaksen som orienteringspunkt for verden. Utenfor denne er kaos, stedet for ikke-væren, ”for det amorfte og virtuelle, for alt som ennå ikke har noen ’form’.” (ibid:31). Kaos har i seg potensiale for å bli til kosmos, men da må mennesket skape denne verden – og seg selv – i dette. Men kaos trenger ikke bare være det som ligger utenfor vår verden, det kan være en tilstand – som nenetsenes eksempel viste var det å sette opp boligen, med midtstolpen som et verdenssenter, en metafor for gjen-skapelse av verden. Da verden opprinnelig var blitt skapt av en kvinnelig guddom, var det kvinnes oppgave å sette opp choomen. På denne måten gjentas gudenes handlinger (ibid:21):

Et ukjent, fremmed ubesatt område har ennå del i den flytende, spøkelsesaktige tilstand i ”kaos”. Men når mennesket bosetter seg der, forvandles området symbolsk – gjennom rituell gjentakelse av kosmogonien – til kosmos. Det som skal bli ”vår verden” må først ”skapes”, og all skapelse har et modelleksempel: gudenes skapelse av universet.

Som definert ovenfor må vi – og det gjelder spesielt ved studiet av en jeger-sankerkontekst – oppfatte begreper som verdenssenteret (*axis mundi*), hierofanier, kosmos og kaos som dynamiske begreper som forandrer seg etter situasjonen. Et hierofani kan være det samme som verdens senter, men det kan også utgjøre et av flere hellige steder i et landskap som i helhet oppfattes som hellig. Kaos kan være en tilstand innenfor det som er definert som vår verden, men kan i likhet med forestillingen om det underjordiske være en reell geografisk periferi. I begynnelsen av dette avsnittet tok jeg for meg det liminale rommet, eller tilstanden, og med bakgrunn i det som er gjennomgått – der den liminale tilstanden ble beskrevet som en reise ut i den anti-strukturelle kaostilstanden – kan vi konstatere at kaos og liminalitet i enkelte tilfeller kan forstås som det samme. Jeg vil også påpeke at de termene som her er presentert kan tilbakeføres på eksemplene i den etnografiske gjennomgangen.

Religionsviteren Jonathan Z. Smith begynner sin monografi *Å finne sted. Rommets dimensjon i religiøse ritualer* med et sitat fra den engelske utgaven av Eliades *The Sacred and the Profane*. Det handler om en australsk urinnvånermyte (siteret fra Smith 1998:14, se Eliade 1994 [1957]: 22f, 37):

... Ifølge tradisjonene i en aruntastamme som kalles achilpa...skjedde det i mytisk tid at gudevesenet Numbakulla førte det framtidige territoriet deres inn i verden, skapte ættefaren deres og etablerte institusjonene deres. Fra stammen av et gummitre laget Numbakulla den hellige stolpen (*kauwa-auwa*), stenket blod på den og klatret deretter opp og forsvant i himmelen. Denne stolpen representerte en kosmisk akse, for det er rundt den hellige stolpen at landet blir beboelig og dermed også forvandlet til en verden. Derfor spiller den hellige stolpen en viktig rituell rolle. På sine vandringer bærer achilpaene den alltid med... Dette gjør at selv om de alltid er på vandring, så kan de likevel alltid være ”i sin egen verden” og samtidig også stå i kontakt med den himmelen som Numbakulla forsvant opp i.

Dersom stolpen knekker, betyr det katastrofe. Det er omtrent som ”verdens ende”, at alt vender tilbake til kaos. Spencer og Gillen forteller at en gang, da stolpen var blitt knekt, var hele klanen i sjokktilstand. De vandret omkring uten mål og mening en stund, før de omsider la seg ned på bakken og ventet på at døden skulle komme.

Som Eliade uttrykker det (ibid:23), har vi her å gjøre med prototypen på et kosmologisk bilde man stadig støter på innenfor litteratur om jeger-sankeres verdensbilde, nemlig den portable verdenssøylen som bærer himmelen oppe og samtidig åpner vei til gudenes verden. For uansett om vi skal ta historien om at achilpaene virkelig la seg ned for å dø bokstavelig eller ikke, uttrykker eksemplet menneskets grunnleggende forestilling om verdensaksen. Konsekvensen av denne tilnærmingen, er at mennesket, for å være, må ha kontakt med det overskridende eller transcendent – i Eliades tenkning er dette synonymt med det guddommelige. Mer om dette i kapittel 6.

### Konsekvenser for tolkninger av pionerprosessen

Med bakgrunn i generelle betraktninger av antropologisk og fenomenologisk art mener jeg å ha funnet sammenfallende trekk mellom jeger-sankeres (førmoderne) tenkning på den ene side, og en fenomenologisk tilnærming på den andre. Dette gjelder måten forholdet mellom mennesket og dets omgivelser blir oppfattet på. Jeg har foreslått å se dette som uttrykk for at fenomenologiske og førmoderne måter å forholde seg til verden på, er basert på et viktig felles utgangspunkt: Den menneskelige erfaring som værende i verden med kropp og sjel flettet inn i hverandre, og der kropp-sjelsammenhengen er uutgrunnelig og vanskelig artikulerbar. Dette utgjør et grunnleggende brudd med den kartesianske og modernistiske tankegangen der både natur, dyre- og menneskekropper har blitt skilt fra bevissthetskvalitetene og dermed blitt gjenstand for avsjeling.

I betraktningene ovenfor har jeg enkelte ganger, både implisitt og eksplisitt, antydning hvordan det presenterte stoffet kan anvendes i en diskusjon omkring pionerprosessen. I dette arbeidet har jeg gjort en 10 000 år gammel pionerprosess til gjenstand for undersøkelse. Denne kan vi aldri få direkte kunnskap om. Menneskets intensjonalitet i forholdet Doggerland – Hinsidesland er historisk unik. Men med bakgrunn i de etnografiske eksemplene, den fenomenologiske så vel som den generelle religionshistoriske gjennomgangen, kan forholdet Doggerland – Hinsidesland gjøres til gjenstand for refleksjon.

Tittelen på kapitlet annonserer en behandling av pionerlandskapets sjel og dernest en diskusjon om hvordan det i det hele tatt var mulig for pionermenneskene å skape seg selv, dvs. finne sin egen opprinnelse i Hinsidesland via opphavsmyster. Jeg vil punktvis ta for meg de to problemstillingene.

## Pionerlandskapets sjel

I dette kapitlet har jeg avdekket hva som kan ligge i begrepet om et landskaps sjel, og vil nå sammenfatte, for dernest å knytte det til pionersituasjonen.

Følgende betraktninger bør legges til grunn for forståelsen av pionersituasjonen: Mennesket er både subjekt og objekt i verden, den levende kroppen besjeler omgivelsene, samtidig som omgivelsene besjeler mennesket. Mennesket har i seg et sjelelig mangfold, som – blant annet i drømmelivet – symbolsk kommer til uttrykk som landskaper med personifiserte elementer, og som levende vesener. Den intensjonale erfaringen av landskap, som er en umiddelbar tolkning (bevisst eller førbevisst) av det opplevede, representerer en gjensidig besjeling – eller speiling – av menneske og landskap. Og denne opplevelsens intensjonale gjenstander (for eksempel landskaps-elementer) tolkes som figurlige helheter og som personifiseringer. Landskap inneholder med andre ord ”personer” som møter gjenklang i lag av menneskesjelen. Dette samspillet kan bare skje fordi mennesket er i verden, i ett gitt landskap. Menneske og landskap kan ikke forstås isolert, men må således undersøkes med relasjon til hverandre.

Evnen til en ”fenomenologisk” sanseopplevelse er sterkt svekket hos voksne mennesker i den moderne verden. Dette betyr ikke at naturelskere ikke kan ha sterke opplevelser av landskaper. Imidlertid blir innholdet i slike opplevelser oppfattet som noe som ikke kan beskrives i vitenskapelig form, men heller som noe privat og idiosynkratisk, eller noe som egner seg i skjønnlitterær sammenheng. Den sterke samhörigheten mellom menneske og miljø kommer imidlertid klart til uttrykk hos små mennesker. Den barnlige sanseerfaringen er sterkt kroppslig forankret, vi kan bare tenke oss hvordan barn er tilbøyelige til å utforske trær og flyttblokker med hele kroppen. Nye rom eller hus inntas med alle sanser åpne, der trapper, bord og gelendere liksom innbyr til å bli klatret og krøpet på, under og over. Slike sanseopplevelser er forbundet med en grunnleggende åpenhet for verden. Det er en åpenhet for endring via den besjelede kroppens erfaringer, det Stoknes (1996: 47) kalte undring som endring, heretter omtalt som *undring-endring-opplevelse*.

Som jeg tidligere har hevdet, finnes det i førmoderne samfunn en åpenhet for å ta de menneskelige erfaringene på alvor, noe de deler med fenomenologien. Når mennesket opplever at dyr og landskaper har sjel, ja, så må slike barnlige, men like fullt genuine erfaringer tas på alvor – som noe reelt, som sier noe både om menneske og verden, enten man vil tillegge naturen en reell bevissthet eller ikke. Denne mytiske bevisstheten er noe som ligger i oss alle. For meg som moderne menneske er det vanskelig å tenke at naturen kan være personifisert i den forstand at det er snakk om menneskelignende sjelskvaliteter. Men dette er ikke spesielt vesentlig – for tingene er uansett til stede i verden som gjenstand for refleksjon, erfaring og opplevelse. Dermed kan en moderne (men ikke modernistisk) filosofisk verdensanskuelse imøtekomme, og være ”kompatibel” med typisk førmoderne verdenserfaringer.

På denne bakgrunnen vil jeg tolke de første pioneropplevelsene som preget av en åpenhet for det nye landskapet. Dette innebar kroppslige erfaringer av typen ”undring-endring”. *Pioner-tilstanden kan med dette defineres som åpenhet for endring! Og dette er noe av pionerlandskapets sjel.*

Som ble belyst i kapittel 1 og 4, må de senpaleolittiske menneskene ha hatt forestillinger om et ”landskap bortenfor”, forut for den kroppslige opplevelsen. Det kan ha eksistert forestillinger som var knyttet til noe kaosbefengt – som et noe spøkelsesaktig, anti-strukturelt og ennå-ikke-ferdig rom i periferien av ”vår verden”. Denne intensjonaliteten har menneskene båret med seg i sine første direkte sanseerfaringer av landet bortenfor Doggerland. Konsekvensen av en slik form



for intensjonalitet er at Hinsidesland i begynnelsen kan ha fungert som et liminalt rom, og dermed som landskap for *liminale opplevelser*.

Den eneste type kroppslig pionererfaring som direkte kan studeres, er ”møtet” mellom den kontinentaleuropeiske flintteknikken anvendt på norsk råmateriale av varierende kvalitet. I omtale av den direkte bløte flekketeknikken som del av et fullstendig senpaleolittisk kroppsuttrykk (se kapittel 4) ble den norske flintkvaliteten – med sine grader av brukelighet og motstand – beskrevet som ”viljer” i naturen, vi snakker med andre ord om personifiseringer. Og med dette kan vi si å ha definert noe av pionerlandskapets sjel, nemlig som et møte med mange ukjente viljer, der slike møter har gitt erfaringer og refleksjoner av typen undring-ændring. Her har jeg omtalt møte mellom flekketeknikk og råmateriale, men vi må tenke oss et utall slike møter mellom kontinental-europeiske besjelede kropper og ”personer” i Hinsidesland.

Hva er så pionerlandskapets sjel? Uten tvil er det snakk om mange sjeler – og mange *sjelemøter*. Slike møter ga mennesket anledning til intens refleksjon og revurdering av det bestående, kort sagt en tilstand av ”undring-ændring” i det liminale rommet.

#### Hvordan skape opprinnelsesmyter i Hinsidesland?

Dette avsnittet kunne like godt ha tittelen ”Fra undring-ændrings-erfaringer til kollektive opphavsmyster”. For prosessen med å skape et mytestoff som opphavsmessig – eller ”naturlig” – knyttet pionermenneskene til det nye landskapet må nødvendigvis ha sin opprinnelse i enkeltmenneskers kroppslige erfaringer i Hinsidesland. Vi kan tenke oss mange erfaringer og mange historier som menneskene delte med hverandre. Og videre at pionersamfunnet allerede bar på et mytestoff knyttet til Doggerland. Møtet mellom etablert mytestoff på den ene siden og framveksten av nye verdensanskuelser på den andre, kan ha gitt ulike konsekvenser – det etablerte verdensbilde kan ha blitt radikalt utfordret og forkastet til fordel for menneskets nye erfaringer, men det etablerte mytestoffet kan også ha blitt gjenstand for lettere modifiseringer eller blitt tillagt nye myter som ikke kom i konflikt med de gamle.

Skal vi følge Husserl, har visse *momenter* – vel å merke *ikke* deler – av menneskets kropp og sjel tilhørighet i naturen. Dette kan brukes som vei inn til en forståelse av hvorfor mennesket lengter etter, og søker sitt opphav i naturen. Derfor føler mennesket slektskap med, og mener seg i stand til å kommunisere med landskapet. Men i Husserls terminologi er andre momenter av mennesket bevissthet og ånd, der førstnevnte har å gjøre med individets bevissthet og jeg-vilje, og sistnevnte er individet som medlem av et større kollektiv – ”menneskeligheten” eller om man vil, kulturen. Derfor er ikke mennesket bare del av naturen: Bevisstheten kommer ”i mellom” og lar mennesket erfare at det ikke er noen umiddelbar og gitt forbindelse (mening) mellom menneske og landskap. Men i menneskenes kultur (Husserl: Ånd) finnes det historisk nedarvet mytestoff som likevel etablerer en forbindelse, og dermed gir menneskets plass i verden en mening. Derfor var pionermenneskene dømt til å skape seg mytestoff som etablerte en forbindelse til Hinsidesland, og dessuten inkorporere det nye landet i sitt verdenbilde.

Husserls fenomenologiske program var å *konstituere* virkeligheten. Her finner vi uttrykk for hans tro på at bevisstheten tross alt er den primære tilgangen til verden. Merleau-Pontys program var derimot å *beskrive* virkeligheten (Lübcke 1982:331), og her ser vi den yngre filosofens versjon av epocheen, nemlig å gå *bak* fenomenene – til saken selv! – og beskrive de kroppslige og i utgangspunktet uartikulerte erfaringene. Nyansene mellom den yngre og den eldre fenomenologen

kan anvendes i forståelsen av prosessen fra undring-ending-tilstanden til etableringen av et kollektivt ”vedtatt” byggverk av mytestoff.

De eldste erfaringene i pionerlandskapet har selvsagt foregått på en historisk nedfelt bakgrunn, menneskene sanser aldri ”rent” og dessuten alltid i helhetlige figurer. Likevel er de eldste pionererfaringene i større grad enn de senere av typen ”undring-ending”. Men når prosessen har kommet dithen at opphavsmyster mer eller mindre var etablert, så må de undring-enderings-erfaringene som menneskene har delt mellom seg ha gjennomgått en prosess av *intersubjektiv konstituering*. I kapittel 1 presenterte jeg begrepene ”evidens”, ”sannhet” og ”intersubjektivitet”, og antydte dessuten hvordan de kunne anvendes i refleksjoner omkring pionerprosessen. Evidens (synonymt framtreddelse) har med opplevelser av virkeligheten å gjøre, å ”innse med evidens” er knyttet til opplevelse av sannhet. Dette sannhetsbegrepet henviser ikke til noen absolutt ”objektiv” sannhet, men kan heller ikke reduseres til privat-subjektive opplevelser. For evidensopplevelsen er en erfaring av overensstemmelse mellom subjektet og dets intensjonale objekter. Og de intensjonale objektene er fenomener i denne verden. Men for at evidensopplevelser skal kunne være sanne erkjennelser må de også gjelde for andre. Evidensopplevelsene må dermed ha intersubjektiv gyldighet. Sannheter kan derfor også utsettes for kritikk, utfordring og modifisering. På denne bakgrunnen finner nye evidensopplevelser sted. Slik kan vi se for oss hvordan virkeligheten, eller ”sannheten” om det nye landskapet gradvis har blitt gjenstand for en ”kollektiv enighet” angående dets plass i verdensbildet og menneskets plass i den nye verden. Et objektivt tilgjengelig mytestoff knyttet til menneskets opphav bortenfor Doggerland vil ha blitt intersubjektivt konstituert på bakgrunn av de ”opprinnelige” undring-ending-opplevelsene i Hinsidesland. Når denne prosessen er ”fullført” er navnet Hinsidesland ikke lenger relevant. For landet befinner seg ikke lenger bortenfor fornuften, dvs. utenfor de kjente strukturene og kategoriene. Hinsidesland ble med dette inkorporert i det tidligmesolittiske menneskets livsverden.

Når mytestoffet er etablert, er undring-enderings-erfaringer i samme grad egnet til å utfordre det bestående. Det intersubjektivt konstituerte mytestoffet vil nå i større eller mindre grad *strukture* menneskenes opplevelser i landskapet. Landskapet har appresentasjoner, og fjelltoppen rett forut kan være et hellig fjell som det knytter seg mange historier til.

Men når blir Hinsidesland en del av den hjemlige livsverdenen? Når etablerer pionermenneskene en opphavsmessig tilhørighet til dette landet?

Det er mulig at denne overgangen som svært grovt er beskrevet ovenfor, ligger utenfor det tidsrommet som her studeres. Kanskje det ligger forut for den eldste tenkelige bruken av Galta-halvøya, dvs. før 10 200 BP. Men kanskje finner den sted først på overgangen til mellommesolitikum, i tidsrommet 9000 – 8500 BP. Men den kan også falle sammen med sluttavsnittet av den perioden som her er gjenstand for studium, nemlig i tiden før 9500 BP. Ved dette tidspunktet ble tangespissen ikke lenger anvendt, men avløses av noe som kan karakteriseres som en intens og standardisert framstillingsmåte for prosjektiler via mikrostikkelteknikken. Dette trenger ikke nødvendigvis ha relevans her, i det norske materiale følger mønsteret ellers i Skandinavia. Likevel vil jeg påpeke at mikrostikkelteknikken, slik den opptrer i Nord-Europa i denne perioden, kan assosieres med en standardisert handlemåte. Som jeg vil vise i kapittel 7, har dette forholdet konsekvenser for hvordan jeg tolker den sosiale integrasjonen i Nord-Europa etter 9500 BP.

*Hvordan* blir Hinsidesland en del av livsverdenen? Og *hvordan* etablerer pionermenneskene en opphavsmessig tilhørighet til dette landet? Spørsmålene har blitt stilt tidligere i dette avsnittet. Med prosessen fra undring-ending på den ene siden – til intersubjektiv konstituering av virkeligheten på den andre – har jeg allerede presentert en forståelse av pionerprosessen.

Imidlertid kan det hende at den diskusjonen jeg la til grunn er fullstendig overflødig, eller rett og slett ikke relevant. Som vi husker fra diverse etnografiske eksempler og fra generelle framstillinger er det jo nettopp et vesenstrekk med mange – og spesielt nordlige – jeger-sankere å bringe sitt kosmos med seg. Jeg har allerede antydnet en parallell mellom det som rent allment kjennetegner mobile jeger-sankeres teltgrunnriss – sirkelen – og de gjennomgående sirkulære trekk (teltringer, ryddet flate) i de senpaleolittiske og tidligmesolittiske lokalitetene i Nord-Europa. Med dette tolker jeg pionertidens boliggrunnriss som et portabelt mikrokosmos. Slike *imago mundi*-strukturer gir mulighet til en vedvarende *handlingsmessig gjentagelse av et mytologisk fundert verdensbilde* (se ellers kapittel 7). Sirkelen er en arketypisk avbildning av verden, der den ovale mikrokosmologiske strukturen forener himmelretningene, som igjen kan være assosiert med egenskaper og handlemåter. Mikrokosmoset kunne således ha fungert strukturere i forhold til hvor i boligstrukturen man ut fra sitt kjønn og sin alder skulle plassere seg. Jeg mener ikke å overføre et bestemt etno- arkeologisk eksempel direkte på pionertidens lokaliteter. Jeg vil bare konstatere at den typiske lokalitetsstrukturen indikerer tilstedeværelsen av et portabelt verdensbilde med ett eller annet innhold som ikke lenger er direkte tilgjengelig.

Noe av poenget med et ”portabelt mikrokosmos” er at midtpunktet i sirkelen utgjør et axis mundi (midtstolpe, eller annen markering). I og med denne konstruksjonen av en verdensakse blir verden levelig, og livet får en retning. Å reise boligen blir som å gjenta skapelsen av verden, mens verdensaksen, axis mundi, utgjør åpningen mot det guddommelige og transcendent. Og det er her – i åpningen mot det åndelige – at mennesket kan skape seg selv.

Nettopp fordi jeger-sankere har et fleksibelt forhold til skapelsen av et sentrum, kan det synes som om de uten problemer kan skape sin verden hvor som helst. Kan hende er dette et vesenstrekk ved det man kan kalle en mobil livsanskuelse. Vi må tro at denne levemåten gir en åpenhet for endring. Noe som faktisk var tilfelle i den tidsperioden som jeg undersøker, er jo nettopp at landskapet – både Doggerland og Hinsidesland – var i endring i forhold til klima, strandlinjer og vegetasjon. Dersom vi tenker oss de sørvestnorske lokalitetene fra perioden 10 200 – 9500 BP som fragmenter av ”verdener” som kunne etableres også i det ukjente, så er konsekvensen at pionersituasjonen kan sies å sprengte livsverdensbegrepet. Eventuelt kan vi si at livsverdenen aldri var knyttet til noe gitt sted. En levelig verden – et Moder Jord – var kanskje potensielt til stede hvor det skulle være.

Avslutningsvis vil jeg likevel tilbake til der jeg var før diskusjonen av teltringer og andre sirkulære lokalitetsstrukturer. For det er et faktum at jeger-sankere beveger seg innenfor mer eller mindre gitte territorier. Ahrensburgkulturen hadde i utgangspunktet det nordvest-europeiske kontinentet som sin verden, men gruppens historie handler videre om å inkorporere en helt annerledes verden i sin erfaring. Situasjonen der Doggerland var den gamle og Hinsidesland den nye verden, vil derfor fortsatt være gjenstand for diskusjon i denne avhandlingen. For som beskrevet i avsnittet om pionerlandskapets sjel, må landet bortenfor nødvendigvis ha gitt erfaringer som utfordret det bestående, det jeg har kalt ”undring-endring”. Samtidig er det viktig å forstå pionertidens mobile livsform som forbundet med en fleksibilitet i forhold til hvor en ”verden” kunne etableres. Kanskje var det pionersamfunnets mobile mikrokosmos, med sitt potensiale for dannelse av en verdensakse, som i utgangspunktet muliggjorde en åpning til Hinsidesland?

## Overgang til neste kapittel

Via en videre fenomenologisk undersøkelse har jeg i dette kapitlet forsøkt å skape et fundament for en (førmoderne) forståelse av forholdet mellom kropp, sjel og landskap. Ved min insistering på at mennesket oppfatter verden i strukturer, har jeg diskutert sirkelen og dens mulige mening innenfor den senpaleolittiske tradisjonen. Jeg har videre anskueliggjort hvordan de eldste erfaringene i Hinsidesland bød på refleksjoner over det bestående. Det bestående dannet her en bakgrunn for utfordringene, men var samtidig det som ble utfordret. Men refleksjonens bakgrunn har – slik jeg vil utdype i neste kapittel – nødvendigvis vært knyttet til arketypiske tenkemåter omkring verdens tilblivelse. En slik universell struktur kan eksempelvis innebære elementer av myten om Moder Jord. Jeg har videre definert pionerlandskapets sjel som et møte med uforutsigbare ”personifiserte” viljer. Men jeg har ennå ikke behandlet levende vesener. Etter det senpaleolittiske materialet å dømme, var dyr og deres personligheter meningsbærende for pionermenneskene. Slike personligheter er eksempelvis reinsdyr, elg, villhest, bjørn, sel og hval. Og hva med sjamaner?

# Dyrets og storviltjaktens fenomenologi

Vildere og vildere tamper han løs på trommens kant, så det er et under, at den holder. Hans øyne bliver fjerne, vidderne åbner sig for ham – flokke af vildren i knirkende sne – bjerge af kød...! (Birket-Smith 1961:181).

Midt i flokken av reinsdyr føler jeg meg sterk (Reineier i NRK-program om samenes historie 2001).

What do you do when you shoot an eland? They began to describe hunting techniques and rituals as if there were no difference between the two (Lewis-Williams 1981:57).

Graviditet, fødsel og jakt ... er ... handlinger som overveiende hører inn under det hellige (Van Gennep [1909]1999:21).

## Innledning

Verden framtrer for mennesket i figurlige helheter, i personifiserte framtoninger, symboler og representasjoner. Allerede i kroppserfaringen finner vi kimen til en representativ tenkning, idet sansene kommuniserer og kan opptre analogt i forhold til hverandre. Drømmelivet er dramatiseringer av menneskets sjelsliv der handlingen formidles via representasjoner i form av ulike dyrearter, menneskeskikkelser, landskapsrom og symbolmettede gjenstander. Med materialgjennomgangen i kapittel 3 har jeg allerede antydnet at reinsdyr, elg, villhest, bjørn, sel og hval har fungert som symboler med bestemte betydningsinnhold for det senpaleolittiske og tidligmesolittiske mennesket. Andre funn peker i retning av at former for totemisme og sjamanisme inngikk i Ahrensburggruppens historiske arv.

Men hva er et symbol i denne sammenheng? Og hva er en reise? Hvordan kan vi gå dypere ned i symbolenes fenomenologi? Og hvorfor er det slik at de fleste jeger-sankersamfunn gir en spesiell status til storviltjakt og storviltkjøtt? Peker dette på dypere lag i mennesket? Hva med en ytterligere belysning av forholdet mellom kropp og språk? Og hvordan kan vi forstå forholdet mellom menneskets symboler og deres holdning til tilværelsen?



Som omtalt tidligere har vitenskapene siden 1600-tallet vært dominert av det kartesianske menneskesynet. Med dette ble mennesket strengt adskilt i kropp og sjel, hvilket innbefattet at kroppen ble oppfattet som noe mekanisk. Stikkord i denne sammenheng er ”objektivisme”. I dag kan vi legge til begrepet *atomisme*, som henspiller på den vitenskapelige analysen, som jo er basert på tanken om å dele opp og ”plukke virkeligheten fra hverandre”. På 1770-tallet oppsto en reaksjon mot atomismen, nemlig *historismen*, som bygget på tyskeren Johann Gottfried Herders filosofi (Nordenstam 1994:74). Herder oppfattet mennesket som en helhet, både i seg selv, men også som en del av den store helheten – naturen. Mennesket tar del i den beåndede naturen, det er selv beåndet og gir seg til kjenne som legemliggjort *uttrykk*, derav kalles retningen også *ekspres-sivismen* (Taylor 1988:9f). Denne filosofien representerer samme historiesyn som vi finner innenfor *romantikken* – der historiske hendelser blir forstått som betinget av tid, sted og folkekarakter, med denne kontekstens særegne uttrykk (Nordenstam 1994:74). Viktig i denne sammenheng er at Herder skapte en skjellsettende teori om språkets betydning for den menneskelige eksistens. Etter denne teorien har ikke ord utelukkende et refererende formål for mennesket, ordene tas ikke bare i bruk når ”behovet” melder seg. Tvert i mot er språket med på å forme erfaringen og forståelsen av verden (Taylor 1988:29). Derfor er mennesket et vesen som ”ikkje sansar reint” (Høystad 1994: 39). Herder dannet utgangspunkt for humanvitenskapenes teoretiske grunnlag slik de praktiseres i dag. Hans animistiske syn på menneske og natur minner sterkt om det naturforholdet vi finner i premoderne samfunn, en holdning vi i forrige kapittel forsøkte å komme nærmere, men uten å henfalle til en animisme der menneske og natur styres av en åndelig bevissthet. Hvorom allting er, så dannet Herder likevel utgangspunkt for undersøkelsen av *mennesket som en helhet*, til forskjell fra den kartesianske atomismen.

Den fenomenologiske og hermeneutiske filosofien innbefattes mer eller mindre av den *filosofiske antropologien*. Helt siden antikken har det foregått en debatt om hvorvidt mennesket skal betraktes som rent naturvesen eller rent kulturvesen. Den filosofiske antropologien beveger seg på en akse mellom disse to ytterpunktene. Mennesket er et kulturvesen som er uløselig knyttet til sin natur. Utviklingen i den filosofiske antropologien har selvfølgelig ikke skjedd uten i dialog med den øvrige filosofien. Fenomenologene Husserl, Heidegger, Merlau-Ponty, Arendt og Beauvoir, kan sies å representere denne fagtradisjonen, uten bare å kunne plasseres her. Den filosofiske antropologien kan således ikke gis noen streng definisjon, men enkelte figurer, som Max Scheler og Arnold Gehlen, kan sies å ha vært 1900-tallets fornyere av den mer rendyrkede filosofiske antropologien (se ellers Høystad 1995:83-93).

Mennesket er grunnleggende åpent for verden. Dette er et viktig utgangspunkt for fenomenologien så vel som for den filosofiske antropologien. Er det ellers mulig å si noe generelt om menneskets eksistensvilkår? I kapitlene 1, 4 og 5 har dette allerede vært viet stor oppmerksomhet i forholdet menneske som kropp-sjel, og landskap. I dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan dette landskapet kan inneholde *betydninger*, m.a.o hvordan ulike elementer blir tillagt mening. Hva innebærer egentlig dette? Som jeg har berørt tidligere var Husserl opptatt av hva det som kjenner-tegner menneskets følelser – slik som dommer, hat, glede, frykt og kjærlighet. Intensjonalitetsbegrepet sørget for erkjennelsen av at følelsene, liksom andre bevissthetsakter har sin gjenstand. Jeg vil la Sartre (1966:18) rekapitulere begrepet:

Det er tingene, som pludselig afslører sig for os som avskyelige, sympatiske, forfærdende, elskværdige. Det er en *egenskab* ved denne japanske maske at være skrækkelig, en uddømmelig, uopløselig egenskab, som konstituerer selve dens natur – og ikke summen af vore subjektive

reaksjoner på et stykke udskåret tre. Husserl har igjen bragt skrækken og fortryllelsen tilbake til tingene...

Heidegger var ellers opptatt av at slike fenomener er knyttet til *stemninger* (Høystad 1994:78f):

[Heidegger] seier at stemninga verken kjem utanfrå eller innanfrå, men melder seg som ein fundamental måte å vere i verda på, som overfell oss. Stemninga er ikkje berre ein indre tilstand som på gåtefullt vis andrehands fargar landskap, ting og personar.

## “Mennesket - det selvfortolkende dyr”: Charles Taylor

### Innledning

Den kanadiske filosofiske antropologen Charles Taylor (1931-) har bidratt med innsiktsfull tenkning i forhold til spørsmålene som ble stilt ovenfor: Hva kjennetegner våre følelser og dommer, kort sagt våre emosjoner, og hvilken forbindelse har de til måten vi legger betydning til objektene i verden?

En grunntese i Taylors filosofiske antropologi er oppfatningen av mennesket som et *selvfortolkende dyr*. Denne tesen er også grunnleggende hos Heidegger, og er ellers et viktig utgangspunkt i Gadammers tilnærming til menneskets selvforståelse og forhold til historien (Taylor 1995:97). Tesen om mennesket som selvfortolkende dyr vender seg mot den modernistiske vitenskapstradisjonen med sine krav om objektivitet. Tesen er intet dogme som bare kan fastslås uten videre argumentasjon. De ulike tenkerne har da heller ikke gitt klart uttrykk for hva som ligger i dette, noe som tilhengere av den objektivistiske tradisjonen eventuelt ville oppfatte som en svakhet. Men, som Taylor viser, dette ville faktisk forutsette at mennesket ble undersøkt på lik linje med andre objekter. Vi måtte dermed ha unngått å tilskrive mennesket den subjekt-objektrelasjonen som kjennetegner intensjonaliteten (ibid:98). Nedenfor vil jeg forsøke å legge fram hva Taylor legger i tesen om mennesket som selvfortolkende dyr. Dette er et ledd i dette arbeidets undersøkelse av antropologiske konstanser hos mennesket. Disse konstansene vil jeg anvende som en oppbygging av argumentet om at pionertidens livsverden inneholdt objekter med betydninger, som menneskene tillå spesielle *betydninger* – kort sagt *verdier*. Det er også et poeng for meg å vise at verdier i Taylors forstand har dyp moralsk forankring i mennesket, også i pionermennesket. Taylors filosofi vil altså bli anvendt i en utvidet forståelse av det senpaleolittiske menneskets opplevelse av landskapets innhold av objekter og levende vesener.

### Nok et slag mot det modernistiske vitenskapsidealet

Den moderne (kartesianske, objektivistiske etc.) vitenskapstradisjonen tok blant annet utgangspunkt i den filosofiske sondringen mellom objektets *primære* og *sekundære* egenskaper (eller sansekvaliteter). Skillet går mellom de egenskapene hos tingen som det besitter i seg selv – uavhengig av den menneskelige sansingen av det. Eksempler på primære egenskaper er utstrekning, fasthet, form, antall etc. Sekundære egenskaper er farge, lukt og smak, m.a.o. det som i snever forstand regnes som subjektive oppfatninger. Implisitt bygger denne oppfatningen på en ide om at sansingen av primære egenskaper er noe som man umiddelbart vil enes om, og som fortsatt ville

være sant, selv om mennesket opphørte å eksistere. Primære egenskaper ble derfor regnet som rent objektive, og det var alene slike som passet inn i vitenskapelige prosedyrer. De sekundære egenskapene ble regnet som forstyrrende elementer, de var subjektive og derfor helt vilkårlige.

Denne vitenskapelige ideologien utgjør et generelt fundament for moderne tankegang, ikke bare innenfor vitenskapene. I kjølvannet av den moderne tradisjonen finnes forestillinger om at menneskelig sansing består av ”ideer” og ”inntrykk” i negativt ladet betydning. Teorier med slikt tankegods har ifølge Taylor gått herjende fram i den psykologiske filosofien; der alle som har befattet seg med den har kommet opp i store problemer, jfr. ellers kapittel 4. Denne objektivistiske orienteringen tilveiebringer en reduksjonistisk forklaring på menneskelig handling og erfaring, idet slike fenomener først forklares i fysiologiske og dernest i fysiske og kjemiske termer. På denne måten skal vi kunne undersøke mennesket på samme vis som alt annet, nemlig som et objekt blant andre objekter, og fullstendig beskrivbart i termer som er uavhengig av menneskets egen erfaring. Opplevde fornemmelser behandles som epifenomen, eventuelt som feilaktige beskrivelser grunnet en eller annen (vilkårlig) tilstand i hjernen (ibid:97ff, se ellers kapittel 1).

Som framgår av det som til nå er gjennomgått, vil jeg nok en gang konstatere at den objektivistiske vitenskapstradisjonen reduserer all opplevelse av virkeligheten til noe ”subjektivt” i betydningen uvedkommende fenomen. Tolkning av virkeligheten ut fra subjektive erfaringer blir kort sagt ansett som tankespinn. Etter min mening, og i ytterste konsekvens, forutsetter denne tilnærmingen at mennesker ikke kan sies å ha felles erfaringer av livet, i den forstand at de ikke er kommuniserbare individer seg i mellom. Med andre ord setter den strek over muligheten for en intersubjektiv konstituering av virkeligheten. Ikke bare det, paradoksalt nok setter den også en strek over mennesket som naturvesen, og dermed de felles kroppslige og sjelelige forutsetningene som mennesker fødes inn i verden med. Objektivismen står med dette for en oppfatning der enkeltmennesker (subjekter) bærer på erfaringer som er såpass idiosynkratiske at de ikke har interesse i en vitenskapelig sammenheng. På samme tid umuliggjøres hermeneutikken – som ikke bare omhandler tolkningsmetodiske anliggender, men som også er knyttet til spørsmål av ontologisk karakter – slik som ”Hva er menneske?” (se Nordenborg Myhre 1994: 19).

Undersøkelsen av det allmenmenneskelige, eller det vi kan kalle antropologiske konstanter, er etter min oppfatning en nødvendig forutsetning for et humanistisk standpunkt. Humanisme kan defineres som en retning som tar menneskets erfaring av seg selv på alvor. I denne sammenheng kan ikke tolkninger basert på menneskets egen erfaring karakteriseres som vilkårlige, eller relativistiske. Det ”subjektive” i ekstrem forstand mister derfor sin mening. Men også ”det objektive” får samme skjebne – det mister sin mening, for som fenomenologien har lært oss skjer all opplevelse av verden gjennom det kroppslige subjekt – mennesket. Det er fristende å minne om Merleau-Pontys uttalelse om at verden er et sted der det rent subjektive og det rent objektive ennå ikke har utspaltet seg. Verden blir kun til gjennom den menneskelige intensjonaliteten, og her finnes ingen rene subjekt- eller objekttilstander.

#### Taylors fem påstander

For å klargjøre tesen om mennesket som selvfortolkende dyr har Taylor satt fram følgende fem påstander:

- 1) Vesentlige deler av vårt emosjonelle liv er knyttet til det fenomen at vi tilskriver objekter og situasjoner *betydning* (Taylors term: *import*).

- 2) Noen av disse betydningene er *subjektrelaterte*.
- 3) Slike subjektrelaterte følelser utgjør et vesentlig fundament for forståelsen av vår eksistens som mennesker.
- 4) Disse følelsene konstitueres av de *artikuleringer* som vi allerede har i oss.
- 5) Slike *artikuleringer*, som vi også kan kalle *tolkninger* krever et *språk*.  
(Taylor 1995:136).

Det senpaleolittiske og tidligmesolittiske mennesket var situert i en konkret livsverden hvori det fantes objekter som hadde betydning. I nærmiljøet fantes gjenstandene og boligen, i landskapet reinsdyr, elg og hest, i havet sel og hval. Taylors tese vil bli avgjørende for tolkningen av denne livsverdenens *representasjoner*, eller om man vil, symboler. Jeg vil derfor vie de fem refererte punktene en grundig gjennomgang.

### 1) Emosjoner og betydning

Every emotion is a somatic experience... (Arendt 1971:32f).

Et vesentlig grunnlag for å forstå Taylors filosofi, er det han kaller *principle of the best account*, eller *BA-prinsippet* (Grimen 1995:12; Taylor 1985 I: 178, 189, 229). BA-prinsippet er et ideal om at objekter og situasjoner beskrives slik at de ikke gjør vold på fenomenene, men slik de oppleves av subjektet. Uttrykt annerledes skal menneskets selvforståelse stå i sentrum. Taylors første påstand går ut på at en vesentlig del av våre følelser, emosjoner, motivasjoner og ønsker er slik at en korrekt beskrivelse av fenomenet (BA-prinsippet) samtidig innebærer en *dom* over objektet eller situasjonen. Med dette ser vi slektskapet til fenomenologien og dens begrep om intensjonalitet; nemlig at emosjoner i bunn og grunn knytter seg til objekter (følelsen har ”det følte”). Taylors hovedpoeng er i utgangspunktet nokså banalt, nemlig at våre emosjoner viser hvordan vi opplever situasjonen. Emosjoner er *affektive* måter å være *bevisst en situasjon*. Skal vi imidlertid kunne gi en korrekt beskrivelse av situasjonen, så må opplevelsen av den gjøres *eksplisitt*. Med dette mener han at vi må, enten overfor oss selv eller andre, beskrive situasjonen i form av adjektiver, og det er de betegnelsene som da brukes eksplisitt – eksempelvis høflig, verdig, forretningsmessig, skammelig eller fornedrende – som hos Taylor utgjør *betydninger* (imports). Her finnes en viktig nyanse: Å konstatere en følelse er ikke nødvendigvis det samme som å tilskrive en situasjon betydning. For at situasjonen skal tilskrives betydning må det emosjonelle forholdet beskrives slik at det innebærer en domsakt. Det vil si at det må foreligge en bedømmelse av situasjonen. Situasjoner kan også framkalle irrasjonelle følelser, vi føler på en bestemt måte, men vet at vi ikke burde eller skulle ha noen grunn til å føle slik. Bedømmelse, kan, slik vi vil se nedenfor, nettopp være med på å endre følelsen i forhold til situasjonen – vi skal likevel ikke bryte forbindelsen mellom følelse og betydning – følelser vil alltid framkalle en tilskrivning av betydning, uansett om vi finner at betydningen passer eller ikke.

### 2) Betydningen er subjektrelatert

Med dette som bakgrunn kan vi gå direkte til noe av kjernen i Taylors tese: Det er umulig å beskrive situasjonen, dvs. gjøre denne eksplisitt, ved hjelp av et objektivistisk begrepsapparat.

Situasjonen kan aldri beskrives objektivt. Liksom erfaringen av verden alltid må finne sted via et subjekt, vil betydninger alltid være subjektrelatert. Følelsen av ”skam” er en emosjon som mennesker opplever i forhold til en dimensjon av sin eksistens som subjekter. Fenomenet ”skam” er alltid knyttet til egenskaper hos subjekter innenfor en livsform der det eksisterer en streben etter verdighet, der det å være et aktet menneske med sosial integritet er av grunnleggende betydning. Slik jeg forstår Taylor, er menneskelig eksistens generelt en slik livsform, og kan danne utgangspunkt for en forståelse av verdier og handling i senpaleolittiske så vel som moderne samfunn. Med dette peker han på en grunnleggende antropologisk konstans.

Begrepet ”skammelig” er altså det Taylor kaller *subjektrelaterte egenskaper*, hvilket betegner egenskaper som bare kan eksistere i en verden med opplevende subjekter, og som derfor angår subjektets liv *qua* subjekt. Subjektrelaterte egenskaper kan utelukkende gjøres eksplisitt gjennom henvisning til genuin menneskelig erfaring. De er derfor ureduserbare.

Før presentasjonen av den tredje påstanden framsetter Taylor to standpunkter:

I: Betegnelsene som anvendes i beskrivelsen av emosjoner er ureduserbare. Derfor spiller de en avgjørende rolle i språket. Betegnelsene gjør oss i stand til å karakterisere følelsene på en rikere måte.

II: Det at betydninger er subjektrelaterte innebærer ikke nødvendigvis at de er relatert til selvet. Selvsagt kan ”det skammelige” eller ”det fornedrende” være av betydning for hvordan jeg som handlende subjekt ønsker å framstå i det offentlige – min verdighet kan bare skades av noe(n) som setter spørsmålsteget ved min handlemåte. Ut fra dette kan vi få inntrykk av at subjektrelatert betydning er emosjoner som utelukkende er knyttet til selvet, altså at vi snakker om noe som bare er i egeninteresse. Slik er det ikke. Som Taylor framholder er emosjoner i stor grad knyttet til andre mennesker. Ta som eksempel en situasjon der et annet menneske er i livsfare og er avhengig av vår hjelp for å overleve. I slike situasjoner vet vi meget vel hva som påligger oss, selv om vi også er fullt i stand til å bortrasjonalisere dette. Denne følelsen av å ”vite hva vi bør gjøre”, kan selvfølgelig forklares ut fra ren egennytte – som for eksempel at vi er bevisst hvor åpenbart egennyttige vi ville framstå dersom vi ikke gjorde det vi burde. Dette er en bevissthet om at narcissistiske motivasjoner vil slå tilbake på oss selv. Derimot kan vi også tolke denne umiddelbare ”viten om hva vi bør gjøre” som menneskets evne til innlevelse; emosjonen er da subjektrelatert, men ikke selvinrettet. Imidlertid er ikke dette Taylors hovedpoeng – den avgjørende henvisningen til et subjekt er det mennesket som forpliktelsen faller på. Det er nemlig ikke slik at man ”føler” et ønske om å hjelpe den personen det gjelder – det er ikke en gang nødvendig å ha et slikt ønske i vanlig forstand. Det er snarere snakk om et *umiddelbart kall* til å hjelpe, og dette føler man *qua* rasjonelt og moralsk vesen. Samme forpliktelse hviler ikke på dyr, på barn eller dårer. En fullstendig forståelse av hva denne forpliktelsen innebærer medfører en henvisning til den type vesen som forpliktelsen ligger på: *Situasjonen har denne betydningen for meg i kraft av det vesen jeg er*. Subjektrelatert betydning går derfor mye lenger enn selvinrettet betydning. Dette medfører at motivasjoner kan betraktes som annet enn utslag av egennytte. Som vil bli gjennomgått i kapittel 7, vil denne delkonklusjonen bli avgjørende i diskusjonen om en senpaleolittisk og tidligmesolittisk handlingsteori.

### 3) Subjektrelaterte følelser – den primære tilgangen til en forståelse av mennesket

De to standpunktene I og II ovenfor anser Taylor for en grunnleggende sannhet; han hevder at uten



anvendelse av innholdet i disse påstandene, makter vi ikke å gi våre emosjoner betydning (mening). Det ville blant annet være uforenlig med logikken i vårt emosjonelle språk. De subjektrelaterte emosjonene har derfor en helt spesiell undersøkelsesverdi. Fordi de fører oss inn i subjektets liv *qua* subjekt, innbyr de til en innsikt i hva livet som subjekt innebærer. Når Taylor omtaler det subjektrelaterte, regner han med alle emosjoner som innebærer en tilskrivning av subjektrelatert betydning – vår følelse av skam, verdighet, skyld, stolthet; vår følelse av beundring og forakt, moralske forpliktelser, anger, selvforakt eller selvaktelse, glede og uro – går alle inn i klassen av subjektrelatert betydning. For en videre klargjøring kan vi ta for oss følelser som vi kanskje ikke umiddelbart tilskriver betydning, for eksempel det som skjer når vi lar oss tiltrekke av visse mennesker, dyrearter eller landskaper. Går vi dypere i oss selv, vil vi finne at følelsene som er forbundet med visse objekter igjen er knyttet til en mengde subjektrelaterte betydninger, som vi bare delvis er bevisst. Oppnåelse av større selvinnsett innebærer mellom annet å se disse betydningene mer tydelig – de representerer en potensiell kunnskap om oss selv og bærer med seg et budskap om hvordan vi  *vurderer* og hva som har betydning i våre liv som subjekter.

Taylors tredje påstand kan oppsummeres slik: Emosjoner er ikke bare viktig for å forstå tilskrivning av betydning – emosjonene er rett og slett *avgjørende* i forståelsen av hva det innebærer å være menneske, uavhengig av kulturell variasjon. Taylor (1993:209) regner nemlig med det han kaller en *morality core* av grunnleggende verdier som alle mennesker deler.

Vi kan tenke oss følgende formulering: ”Jeg vet at X, men føler Y”, eller ”jeg vet at X, men jeg greier ikke å føle det slik.” Her kan det synes som om X og Y står i motsetning til hverandre. Men det er feil å dra den slutningen at viten her står i motsetning til følelse. Viten i denne forstand (jeg ”vet” hva som er riktig) har også sin bakgrunn i følelser, og disse bærer med seg en dypere og mer adekvat oppfatning om vår moralske tilstand. Dersom emosjonene tilsvarende vår affektive bevissthet om hva den opplevde situasjonen innebærer, så viser følelsene min moralske situasjon som den virkelig er: De betydningene som emosjonene tilskriver situasjonen *er* virkelig *treffende*.

Men finnes det ikke tilfeller der vår viten er helt og holdent abstrahert fra følelsene? For å belyse dette spørsmålet har Taylor anvendt et eksempel der han tenker seg samtale med en rasist. Han viser at det ville være nokså enkelt å få vedkommende til å beskrive situasjonen som ”Jeg vet at det jeg føler er galt, men jeg klarer likevel ikke å føle på noen annen måte”. Etter min mening er dette et meget godt eksempel, og jeg er grunnleggende enig i at rasisten på en eller annen måte besitter denne viten. Eksemplet sier alt om rasistens moralske tilstand, en tilstand som også ville ha eksistert selv i ”rasistiske” kulturer. For å bygge litt videre på dette eksemplet: Vi ser i dag hvilken energi Europas nynazister legger i å ”bevise” at utryddelsen av mennesker i konsentrasjonsleire aldri fant sted. Dette uttrykker det moralske dilemma de har satt seg selv i og er derfor treffende for deres emosjonelle situasjon.

”Jeg vet at X, men føler Y” stiller ikke viten mot følelse, men gjenspeiler snarere vår overbevisning om at det vi opplever gjennom visse følelser er gyldig eller adekvat, men at andre følelser nedvurderes. Når vi på denne måten omtaler vår ”viten om det moralsk riktige”, så snakker vi selvsagt om en viss porsjon av det vi i dagligtalen kaller fornuft. Imidlertid er det her et hovedpoeng at *et menneske uten følelser heller ikke kan vite hvilken holdning det bør ha*. Taylors argumentasjon begynner med en bevissthet om betydninger, men det kan ikke finnes noen bevissthet om betydninger som ikke har sitt opphav i følelser.

#### 4) Følelsene konstitueres av de artikuleringene vi har i oss

Begrepene omkring subjektrelaterte følelser åpner for en forståelse av helt vesentlige trekk ved det å være menneske. Som forsøkt vist ovenfor, er veien ned i de dypere lagene av følelsene – som bærer bud om den moralske tilstanden – ikke alltid uten lidelse eller anstrengelse. Noen emosjoner har i seg en dypere innsikt enn andre. Dette har å gjøre med at noen følelser er *artikulert* og dermed at noen objekter for vår bevissthet (jfr. intensjonalitetsbegrepet) er mer høyverdig enn andre, mens andre kan være falske eller illusoriske. Og det er her det begynner å bli meningsfylt å snakke om mennesket som et selvfortolkende dyr. For de artikuleringer det her er snakk om, utgjør i en viss forstand *tolkninger*. Subjektet oppfatter ikke verdens konturer (for eksempel landskap) i form av løsrevne partikler, men allerede i utgangspunktet som figurlige helheter (jfr. kapittel 4 og 5). Og når det gjelder de artikuleringene som ligger i språket, er det heller ikke slik at vi utgår fra et råmateriale av for eksempel følelser som motvilje og attraksjon, henførelse eller ubehag, som på neste nivå tolkes som høyere eller lavere. Tvert i mot er alt menneskelig liv forbundet med tolket følelse, der *tolkningen er konstituerende for følelsen*.

Følelser innbefatter et spesielt *artikuleringsnivå*, og beskriver subjektets situasjon i spesielle termer. Men samtidig tillater de – og ofte påkaller de – en ytterligere artikulering, dvs. utarbeidelsen av enda mer presise termer, som åpner for en mer gjennomtrengende beskrivelse. Ytterligere artikulering kan i sin tur forandre følelsene. Nærmere betraktet kan vi konstatere at begge disse aspektene – 1) at følelsene innebærer artikulering, og 2) at de påkaller ytterligere artikulering – er noe som uløselig henger sammen. Beskrivelsen av våre subjektrelaterte følelser *må* nødvendigvis innbefatte en viss grad av artikulering for i det hele tatt å åpne for de betydninger som er innblandet. Begrepet ”anger” forutsetter en følelse for hva som er rett og galt, og dermed også kjennskap til begrepene ”rett” og ”galt”. Begrepet ”skam” krever en term, som for eksempel ”hedersverdig”, eller tilsvarende. Men vi unngår ikke spørsmålet om hvorvidt de artikuleringene som anvendes i beskrivelsen er adekvate, korrekte eller feilaktige. Svaret må bli av hermeneutisk art; innsikten kan bare vise seg å være adekvat via sin iboende klarhet, m.a.o. via den tilgang til virkeligheten som den tilveiebringer.

Slike forsøk på artikulere følelser kan dermed omtales som *tolkninger*. Begrepet om mennesket som selvfortolkende dyr får nå et ytterligere innhold: Å tolke på denne måten er ikke noe vi kan velge bort, det må heller beskrives som et *vesentlig aspekt ved menneskets eksistens*. Våre følelser innbefatter nemlig alltid spesielle artikuleringer. Nettopp derfor viser de veien inn til forhold av betydning som påkaller ytterligere artikulering. Potensielt sett er dette en livslang prosess. På hvert stadium i en slik prosess kan det som allerede er artikulert framkalle bryderi og forvirring som bare en videre forståelse kan rydde opp i. Men uansett om vi vil ta denne utfordringen eller ikke, om vi vil søke nye sannheter eller søke tilflukt i illusjonen, så konstituerer vår selvforståelse det vi føler.

Betydningen av språket ligger implisitt i det som her er sagt om artikulering, noe som er kjernepunktet i Taylors femte påstand. Før presentasjonen av siste punkt må imidlertid et annet implisitt forhold utredes:

Mennesket – et vesen som foretar *sterke vurderinger*

Betydningen av skillet mellom *svake* og *sterke vurderinger* leder direkte til kjernen i Taylors

filosofiske antropologi. Filosofen og Taylor-kjenneren Harald Grimen (1995:22f) illustrerer det slik:

- 1) Jeg måste velja mellom att tillbringa min semester i södern eller på Nordkalotten. Båda sakerna har sina fördelar och kan sägas vara önskvärda. Reser jag til södern kan jag njuta av badstrenderna, på Nordkalotten kan jag njuta av naturen. Jag väljer att resa till södern därför at de varma baden lockar mig mest.
- 2) Ett barn håller på att drunkna 300 meter från land. Jag är ensam, i dålig form och har inte tid att hämta hjälp. Jag gör en bedömning av huruvida jag ska försöka rädda barnet – och därmed riskera livet – eller stanna i säkerhet på land. Jag väljer att försöka rädda barnet eftersom allt annat vore fejt.

Alternativ 1 beskriver en svak vurdering. Jeg tenker ikke over om jeg burde ha sterkest ønske om å reise til syden eller Nordkalotten. Alternativ 2 er derimot sterkt preget av hva et oppegående og respektabelt menneske *bør* velge. ”Det specifikt mänskliga är att vi kan bedöma *om våra önskningsar er önskvärda*. Detta uttrycker vår förmåga till reflekterande självbedömning som er en väsentlig del av «det handlingssett vi kallar mänskligt» (Taylor 1985 I:16)” (Grimen 1995: 23, mine uthevinger). Vi har å gjøre med en sterk vurdering når vi vurderer våre egne ønsker og betrakter dem som ”gode” eller ”onde”, ”ønskerverdige” eller ”foraktelige”. På samme måte som at handlinger vurderes i positive og negative termer, opererer vi i våre liv med beskrivelser som avdekker vår holdning til gode og dårlige måter å leve på. Hele vår livsførsel kan sies å være knyttet til sterke vurderinger. Personlig stil, og som tidligere nevnt, vår tilbøyelighet til å la oss tiltrekke av visse dyr, mennesker og landskaper – er knyttet til en rekke sterke vurderinger.

De sterke vurderingenes vesen viser seg ved at mennesket er i stand til å fordømme handlinger som det er eller har vært tilbøyelig til selv å utføre. Situasjonen kan framkalle (selv)rettfærdiggjørelse, men velger man heller å fordømme handlingen, så tar man samtidig sterk avstand fra en motivasjon i seg selv. Dette innebærer en vurdering av noe annet som mer høyverdig, og med dette innføres en rangordning mellom motivasjoner; vi tar ikke våre *de facto* ønsker som noe som umiddelbart har sin berettigelse, men stiller heller spørsmål ved ønskenes verdi. Med slike ”sterkt vurderende» verdissettinger” angir vi hvilken betydning disse følelsene er knyttet til. Og vår moralske fordømmelse av en dårlig handling er vår affektive oppmerksomhet på at handlingen er knyttet til lav moral. Når vi tegner opp vårt moralske kart, begir vi oss direkte inn på det subjektrelateres område; det er nemlig her vi berører kjernen i subjektets liv som subjekt.

##### 5) Artikuleringer – tolkninger – *språk*

Har dyrene de samme begrepene om verdighet og stolthet som menneskene har? Hunder kan vise tegn på flauhet, de kan også til en viss grad forstille seg. Lederen i et samfunn av bavianer fører seg på en måte som synes knyttet til følelsen av verdighet. Dersom denne følelsen trues, vil bavianen reagere med harme. Som mennesker kan vi kjenne oss igjen både i hundens flau følelse og i bavianens sårede stolthet. Skal vi så betrakte dette som en rudimentær opplevelse av verdighet? Ja, det kan vi godt. Likevel vil det ifølge Taylor eksistere en vesensforskjell i forhold til mennesket. For vi kommer ikke vekk fra det faktum at mennesket lever i et *diskursivt fellesskap* med andre mennesker, noe som gjør oss i stand til å gi bedømmelser av oss selv og andre. Dernest kommer det faktum at fenomener som skam, verdighet og anger, er knyttet til følelser som i seg selv er konstituert av språket.

Som omtalt ovenfor innebærer artikuleringer at vi skaper klasser av betydninger, der noen gis høyere, og noen gis lavere verdi enn andre. Artikuleringene er med dette uløselig knyttet til *kontraster i språket*. For eksempel står begrepet ”modig” på norsk i kontrast til ”feig”. Feighet er uforenlig med de idealer jeg har om å være modig. Språkernes evaluative karakter er dermed konstituerende for emosjonelt liv i ulike kulturer. Artikuleringene er via sin knytning til språkets kvalitative kontraster samtidig uløselig knyttet til sterke vurderinger. Uten språk ville det være umulig å skille høyverdig fra laverestående og godt fra vondt.

Mennesket befinner seg i en stadig tolkningsprosess, og på denne måten konstituerer det seg selv som menneskelig. Mennesket lar seg derfor ikke undersøke som et objekt blant flere objekter – menneskets liv innbefatter tolkninger; på denne måten er det uttrykk for en eksistens som ikke kan eksistere uten sitt eget uttrykk. Kropp og verden, subjekt og objekt faller aldri helt sammen, men gjenskaper hele tiden hverandre, fordi kroppen lever i et uttrykk ”som ikke faller til ro i det uttrykte” (Rasmussen 1996:126). Taylors fem påstander tilveiebringer en utdyping av begrepet om det selvfortolkende dyret – tolkning spiller ingen sekundær rolle i menneskelivet, men er et grunnleggende trekk ved denne særegne form for eksistens. Dette kan også uttrykkes i vendinger inspirert av Merleau-Pontys kiasme-begrep. Kiasmen kan uttrykkes som skjæringspunktet mellom livets stadige skiftninger mellom objekt- og subjekttilstander, som også er det sted der menneskets ekspressivitet utspiller seg.

## Taylors antropologiske konstanser: Kommentarer

### Mennesket – det stolte vesen

Taylors filosofiske antropologi danner bakgrunn for å hevde et positivt menneskesyn. Mennesket er som emosjonelt språkvesen et moralsk vesen. Dypest sett besitter alle mennesker en viten om den gode eller den moralsk høyverdige handlingen. Og om denne viten ligger skjult under flere lag av bevisstheten, så bærer i alle fall vår følelsemessige tilstand bud om at kunnskapen eksisterer. Vi har med dette avdekket den intime forbindelsen mellom det emosjonelle og det språklige. Innenfor dette forholdet ligger muligheten til å foreta sterke vurderinger – som igjen er knyttet til moral. Vi kan snu og vende på det og si at mennesket er et moralsk vesen i kraft av å være et følellesvesen. Det samme kan sies ut fra begrunnelsen om mennesket som språkvesen. Språket har i seg kvalitative kontraster og med dette artikuleringer. Artikuleringene er innebygd i språket, samtidig som språket også muliggjør artikuleringer og dermed sterke vurderinger. Mennesket befinner seg derfor i en stadig tolkningsprosess. Dette kan defineres som en *antropologisk konstans*, noe som kjennetegner *Homo sapiens sapiens* uavhengig av tid og sted.

Mennesket blir innenfor Taylors antropologi et stolt vesen. Og det er ikke tilfeldig at begreper som ”skam” og ”verdighet” til stadighet benyttes som eksempler på subjektrelaterte egenskaper. Høystad (1994:86, 108) har påpekt menneskets kroppsholdning: Oppreist gange er ikke naturlig foreskrevet hos mennesket, men noe som læres. Oppreist gange kjennetegner alle mennesker, og hvorvidt det skal beskrives som et natur- eller kulturfenomen er et spørsmål som fører oss inn i det uutgrunnelige skillet mellom natur og kultur i mennesket. Den stolte livsholdningen er knyttet til det faktum at mennesket er et selvfortolkende dyr, og denne holdningen er grunnleggende i den menneskelige eksistens. Således ser vi en forbindelse mellom stolthet, følelser og moral. Og dette gjør mennesket til et vesen som ønsker *integritet* i sin (sam)væren og samhand-

ling med andre. Menneskets handlinger kan forstås å ha sitt opphav i skjæringspunktet mellom stolthet på den ene siden, og angst for å miste integritet på den andre. Mer om dette i kapittel 7.

Kultur kan være undertrykkende så vel som konstruktiv, men uansett er mennesket aldri fullstendig underlagt kulturen. Kulturer er dynamiske fordi handling er overskridende. Dermed kan handling som overskridende fenomen også forstås på bakgrunn av menneske som følelsesvesen. Taylors begrep om kulturenes felles *morality core*, som for øvrig er knyttet til hans begrep om *cross cultural critical claims* går ut på at menneskets moral, uansett tid og sted, utgjør en variasjon over tre hovedpunkter: 1) respekt og plikter mot andre, 2) en forståelse av hva et fullverdig liv er, og 3) det vi henviser til når vi mener vi fortjener respekt (Taylor 1989, referert i Grimen 1995:46f). Disse tre aspektene finnes i alle kulturer, men med stor variasjon i betoningen av enkelte punkter framfor andre. Taylors begrep om *gode ting* (eng. *goods*) uttrykker de ting og verdier (objekter i fenomenologisk forstand) som tilskrives et betydningsinnhold som oppfattes som å være av det gode og moralske. Forståelsen av hva som representerer de gode ting er også kulturbetinget (ibid: 51). I den senpaleolittiske situasjonen vil jeg, som allerede antydnet i kapittel 3, definere *reinsdyret som symbolet par excellence på 'den gode ting'*.

Menneskets situasjon som stolt vesen vil jeg definere som en antropologisk konstans. Stolthet og moral er bundet sammen. Og nettopp i brytningspunktet mellom individets stolthet og ønske om integritet, oppstår umoralske handlinger. Mennesket er i slike situasjoner fullt i stand til å rasjonalisere bort sin følelsesmessige tilstand, og dermed sitt moralske dilemma. Moral i Taylors forstand må selvsagt ikke forveksles med det faktum at kulturer kan utvikle seg i autoritær og destruktiv retning. Som i fenomenologien ellers, er Taylors utgangspunkt *det verdensåpne menneske*. Den danske fenomenologen Karl Ejlert Løgstrup (1905-1981) har satt menneskets åpenhet i sammenheng med spørsmål om moral, her forklart av Høystad (1995:84f):

...Løgstrup ser *åpenheten* i sammenheng med dei såkalla suverene livsfenomene spontanitet og tillit. Det er naturleg for mennesket å opne seg spontant. Det gjer det i tillit til at denne opne spontaniteten ikkje blir (mis)brukt. Både evna til å vere open og spontan og leve i gjensidig tillit til at ingen misbruker den opne og opnande spontaniteten vår, er eit vilkår for moralen, ifølgje Løgstrup. Denne verdsopne holdninga gjeld ikkje berre det ytre, men også den indre tankeverda. Mennesker tenker opent, fritt og spontant dersom det ikkje er blitt overstyrt kulturelt eller negativt hemma av indre og ytre vilkår.

Alfred Schütz er kjent som viderefører av Husserls livsverden-begrep innen sosiologien. Schütz møtte likevel en ”grense”. Det er i dette grenselandet at den filosofiske antropologien så å si kan ”ta over”, slik som uttrykt av Luckmann (1990: 4):

For Schütz ble det stadig klarere at transcendentalfenomenologien med sin reduksjonsmetode og de eidetiske variasjonene nok kunne klargjøre hvordan meningsstrukturen i livsverdenen var oppstått, nemlig i subjektets bevissthetsaktivitet, men den kunne ikke gjøre regnskap for eksistensstrukturen hos livsverdenen. Disse strukturene frembringes i det intersubjektive samvirket – i grunnformen av sosial samhandling – og er betinget av forhold som ikke lenger den transcendentale fenomenologien, *men i stedet den filosofiske antropologien, kan gi grep om* (min utheving).

Via språkets knytning til meningsstrukturen og verdier, ser vi hvordan livsverdener undergår intersubjektiv konstituering. Dette er likevel ikke å motsi kroppsaspektet fordi verdien (artikuleringer) i språket jo er emosjonelt forankret. Via Taylors filosofiske antropologi har jeg forsøkt å gjøre rede for noe av *meningsstrukturen i en senpaleolittisk livsverden*. Jeg er av den oppfatning at de verdiene som det ble redegjort for ovenfor er knyttet til ’gode ting’, som i pioner-



tidens kontekst i sterk grad er knyttet til reinsdyret. Dette vil bli utviklet videre nedenfor. Dernest vil jeg i kapittel 7 vise hvordan en egalitær sosial struktur er spesielt egnet til å ivareta verdier som nettopp stolthet og integritet, og igjen disse verdienes knytning til dyret.

### Kroppens moral

Hva er det vi refererer til med begrepet *holdning*? I dagligtalen snakker vi om god og dårlig holdning, og eksempelvis kan vi henvise til det å være rettrygget eller lutrygget. Men begrepet holdning refererer også til en persons verdisett og synspunkter. I gjennomgangen av fenomenologisk filosofi (Kap. 1, 4 og 5) har jeg lagt vekt på menneskets følelsesliv som kroppslig situert, og med gjennomgangen av Taylor er ringen sluttet ved forbindelsen mellom følelser, språk og bevissthet. Dermed er det også etablert en forbindelse mellom kropp og moral, og med dette kan vi lettere forstå det dobbelttydige innholdet i begrepet ”holdning”: Holdning refererer både til sjelskvalitetene så vel som til det kroppslige, dvs. til individets helhetlige framtoning. Det er intet psykisk eller sjelelig fenomen, det være seg bevisst eller ubevisst, som ikke på en eller annen måte – usynlig så vel som åpenbar – nedfeller seg i kroppen. Hvordan man som individ vil framstå for andre representerer personens verdisett. Er man opptatt av å framstå som stolt, seriøs, ansvarsfull, sterk – så er den rette ryggen, den framstikkende brystkassa og de bestemte skrittene en av flere mulige måter hvorpå disse egenskapene kan leves ut. Kroppen er livets ramme, men også en skisse av våre prosjekter. ”Holdning” henviser ikke bare til en kroppsteknikk, og heller ikke til løsrevne ”synspunkter”, men er uttrykk for dypere lag av personens moralske verdier. Dette tilfører et nytt perspektiv til tesen om *kroppen som besjelet*, der det sjelelige utgjør et formprinsipp (*Forma corporis*). Som omtalt tidligere (se kapittel 4) husker vi Merleau-Pontys eksempel, og hvordan Schneiders skade i nakken hadde ført til det jeg definerte som *sjeletap* og hvordan dette igjen gjorde at kroppen hans framsto som en ”uformelig” og upersonlig masse. Noe av det som manglet hos Schneider var nettopp evnen til å se utover situasjonen her og nå, til å holde på vennskap, ha politiske meninger, kort sagt evnen til å innta verdier og moralske holdninger (!) ”Den måten som kroppen gjennomfører en handling på er ...en sjelelig form.” (Stoknes 1996:195, se også Jensen 2000).

### Elementer i et senpaleolittisk og tidligmesolittisk verdisett: En foreløpig skisse

#### Det moderne og det førmoderne: Ingeniør vs. bricoleur

Vi kan ikke nå fram til artikuleringer i det senpaleolittiske språket. Derimot kan vi oppspore uttrykk for noe av det senistidige verdisettet innenfor det arkeologiske materialet, både på Doggerland og i Hinsidesland. De materielle uttrykkene kan med andre ord anvendes i forsøk på forståelse av tidens moralske verdier, slik disse må ha vært fundert i den senpaleolittiske menneskekroppen. I denne sammenhengen synes jeg imidlertid det er relevant å innlede med en klargjøring om hva som generelt sett kjennetegner den førmoderne, tradisjonelle jeger-sanker-mentaliteten i motsetning til en moderne mentalitet.

Verdier er knyttet til symboler og representasjoner i den livsverdenen man befinner seg i. Symbolene er verdiladet, og befinner seg på en skala mellom det absolutt negative og nedrige på

den ene siden, til det positive og høyverdige på den andre. De kan også representere motsetning og ambivalens. I likhet med alle mennesker, uansett tid og sted, konfronteres mennesker i jeger-sankersamfunn med tilværelsens gåter – Hvor kommer verden fra?, Hvor kommer menneskene fra? Hvorfor lever vi – hvorfor skal vi dø? Her? Slike spørsmål er knyttet til verdensbilde, mytestoff og moralske verdier. I moderne tid er disse spørsmål mer eller mindre overtatt av vitenskapene. I den førmoderne situasjonen kan vi snakke om et mytisk tenkesett, selv om det generelt handler om de samme spørsmålene som mennesket stiller til sin egen eksistens (se Lévi-Strauss 1987 [1962]:13).

Mennesker i moderne samfunn forholder seg til en stadig vekst av mer eller mindre forskningsbasert informasjon om hvordan mennesket er, hvordan vi kommer til å utvikle våre adferdsmønstre etc. I det moderne samfunn fører dette til noe den britiske sosiologen Anthony Giddens kaller *dobbel hermeneutikk* (Giddens 1994:21). Med dette menes at forventede resultater angående våre liv, påvirker handlingene våre. Dermed står ”spådommer” i fare for å bli selvpoppfyllende. Giddens beskriver handling generelt som refleksiv i den forstand at alle mennesker rent rutinemessig (kroppslig) er ”orientert” om årsakene til sin egen handling. I premoderne samfunn, derimot, er refleksiv handling begrenset til gjenfortolkninger og avklaring av tradisjonene (jfr. ”tradisjonelle samfunn”). Modernitetens refleksivitet innebærer på sin side en radikal ignorering av tradisjon, og utgjør ikke bare et brudd med tidligere tider, men også i forhold til mange ikke-vestlige kulturer (ibid:38ff, 150). Lévi-Strauss’ begrepspar *ingeniør* og *bricoleur* betegner henholdsvis moderne og tradisjonell tankegang. Ingeniøren forholder seg til en uendelig rekke med logiske ”fakta” uttrykt gjennom skrift og tall – abstraksjoner på abstraksjoner. Hun har de beste redskaper for hånden, via vestens teknologiske og vitenskapelige utvikling. Bricoleuren er på sin side en ”tusenkunstner”, eller en ”handyman” som setter sammen noe ut fra det han har for hånden. Bricolage står for en mentalitet som er tvunget til å hente uttrykk for sin tenkning i det som finnes innenfor et gitt landskap. Bricoleurens intensjonalitet er dermed *begrenset til de representasjoner som finnes i livsverdenen*. I førmoderne samfunn får menneskets intellektuelle virksomhet sitt uttrykk gjennom svært konkrete representasjoner, først og fremst gjennom *dyr* og andre skikkelser (arketyper etc.) (se også Eriksen 1998:326f). Typisk for denne mytiske tankegangen er, tross begrensningen, at bricoleuren er i stand til gi symbolene nytt innhold og sette dem sammen på stadig nye måter (Lévi-Strauss 1987: 28f):

Det egna för det mytiska tänkandet är nu at det uttrycker sig med hjälp av en repertoar som är oregelmässigt sammansatt och fastän omfattande förblir avgränsad; men den måste begagna sig av den vilken uppgift den än föresätter sig, ty det har ingenting annat till hands. På så sätt ter sig det mytiska tänkandet som ett slags intellektuell tusenkonstnärssyssla...

Liksom tusenkonstnärens aktivitet på det tekniska planet kan den mytiska reflexionen på det intellektuella planet nå lysande och uförutsatta resultat.

Denne muligheten for variasjon og utvikling av verdier og egenskaper hos de konkrete uttrykkene, er en måte å forstå historisk utvikling innen samfunn som i arkeologisk perspektiv synes stabile. Avbildning av eksempelvis elg trenger derfor ikke å representere de samme verdiene og egenskapene i tidligmesolitikum som i senmesolitikum. I tillegg varierer den billedlige konteksten som elgen opptrer i; dermed er det også snakk om variasjon og utvikling innen symbolenes innbyrdes forhold.

## Elementer i verdiskissen

Senpaleolittiske verdier var emosjonelt nedfelt i datidens menneskers kroppslige erfaring, og deres samhandling med miljøet, eller livsverdenen. De verdiene det er snakk om, knytter seg til ulike dyrearter. Dyrene hadde trolig sin plass i et spesifikt, *senpaleolittisk pantheon* av ulike dyreskikkelser. Dyrene representerte også forvandling (jfr. sjamanisme) og henviste sannsynligvis også til sosiale forhold og verdier, slik som mobilitet og deling av kjøtt (jfr. kap. 7).

Som bakgrunn for en forsøksmessig tolkning av et senistidig verdiset, er det viktig å ha ”avdekket bricoleuren”. Vi kan si at vi ”vet” at de senpaleolittiske og tidligmesolittiske menneskene hentet sine myter og spant sine verdier fra sin verden, slik de er uttrykt i det arkeologiske materialet. Og med dette kan vi trekke fram elementer fra materialgjennomgangen (se ellers kapittel 3 for referanser):

### *Reinsdyr*

Massejakt på Stellmoor dokumenterer i seg selv reinsdyrets spesielle betydning. Den intense fokuseringen mot produksjon av prosjektiler på de sørvest- og vestnorske lokalitetene gjør at storviltjakt, sannsynligvis først og fremst reinsdyrjakt, er veldokumentert i sørvestnorske funn. Dette bekreftes ytterligere av høyfjellsfunnene på Store Myrvatn og Store Fløyrlivatn, hvor det er umulig å tenke seg tilstedeværelsen av annet storvilt enn reinsdyr (Bang-Andersen 1990; 2000). Funn av kultpæl med reinsdyrhode på Stellmoor, samt antydningen om rituelle offerhandlinger av arten, bekrefter reinsdyrets sentrale rolle i det religiøse pantheon. Reinsdyret er dessuten den dominerende arten på helleristningsfeltene i Nordland med datering eldre enn 9500 BP.

### *Elg*

Jakt på elg er dokumentert i funnene fra Stellmoor, Remouchamps og Callenhardt, og kan ha inngått som jaktvilt i lavlandet i Sørvest-Norge. Dyret er også avbildet på helleristningsfeltene i Nordland.

### *Villhest*

Som beskrevet i kapittel 2 har Gjessing (1945: Fig. 6a) publisert et Fosnafunn av en såkalt ”nettstykke” utformet i bein av villhest. Funnet er fra Kolsan i Skogn, Nord-Trøndelag. I likhet med jakt på elg, kan jakt på villhest ha foregått på begge sider av norskerenna. Enkelte motiver på helleristningsfeltene i Nordland kan tolkes som hest, men kan også være elg. Jakt på hest er dokumentert fra den belgiske grottelokaliteten Remouchamps (Dewez 1974:45).

I den grad hesten har hatt en viss betydning i perioden 10 200 / 10 000 – 9500 BP, er det snakk om videreføring av en senpaleolittisk tradisjon fra Hamburg- og Magdalenienkulturen (ca. 14 000 – 12 000 BP). Hesten som motiv finnes på gjenstander fra Hamburgkulturen (for eksempel Tromnau 1980:15). I den overlappende Magdalenienkulturen i Frankrike er hesten – sammen med mammut, bison, reinsdyr og urokse – blant de hyppigst avbildede dyrene i hulekunsten (Leroi-Gourhan 1968). Hesten forekommer antydningssvis i helleristningene fra Nordland.

### *Bjørn*

Bjørn er avbildet på de eldste helleristningene i Nordland. Bjørnen er også representert i den franske hulekunsten (Leroi-Gourhan 1968: 421, 459, 465) og dessuten på gjenstander (ibid: 434, 435). Avbildninger av samhandling mellom menneske og bjørn, samt skikkelser som både har

menneske og dyreattributter forekommer også (ibid:464 og Chart xxvii). Ahrensburgkulturens spydspisser kan ha vært anvendt i jakt på bjørn. Dyret er avbildet på de nordlandske bergflatene med datering innenfor pionertiden. Mye tyder på at bjørnen, i likhet med reinen, hadde en svært sentral plass i det senpaleolittiske pantheon. I samekulturen, som blant samfunn over hele det sirkumpolare området, har bjørner og jakt på bjørn en spesiell status. Mennesker forholder seg til dyret med ambivalens. Ofte kalles den ikke ved sitt rette navn, men i omskrevne vendinger. Den kan gå på to bein, og oppfattes ofte som menneskets nærmeste slektning (for eksempel Ingold 2000:14). Trolig representerer fenomenet en arv med røtter tilbake til paleolitikum (for eksempel Zvelebil og Jordan 1999).

### *Sel og hval*

Sel og hval er godt representert i helleristningene i Nordland. Som diskutert i kapittel 3, kan ikke Ahrensburgkulturens grov- og fintannede beinspisser umiddelbart knyttes til harpunjakt på sjøpattedyr. Imidlertid finnes det fintannede beinspisser fra Star Carr i Øst-England, derav noen med hull i. I slike tilfeller er sjøfangst med harpun en nærliggende tolkning, men vel og merke for et tidsrom som overveiende gjelder tiden yngre enn 9500 BP.

Det er sannsynlig at disse to dyreartene, og spesielt hvalen, kan ha representert noe helt spesielt, selv om jakt på artene ikke er like klart dokumentert som jakt på landdyr. Det er likevel sannsynlig at fangst på sel kan ha foregått på de ytterste øyene i havgapet, for eksempel på de preboreale Høgnipelokalitetene i Østfold (Skar og Coulson 1986; 1987; 1989).

### *Kvinneskikkelser*

Kvinnefigurer, og innrissinger av kvinneskikkelser finnes i rikt materiale i hele Europa i perioden fra ca. 14 000 BP og framover. Det yngste og nordligste funnet av en innrissing er fra Ahrensburglokaliteten Geldrop i Nederland (se kapittel 3). Ellers er "Die Götzengruppe" fra Hopfenbach i Ahrensburg tunneldal å tolke som en kvinneskikkelse. Det skal bemerkes at dateringen er noe usikker, selv om det er overveiende sannsynlig at treskulpturene tilhører Ahrensburgperioden (se også Leroi-Gourhan 1968; Soffer 1997).

### *Bjørketre*

Sammen med kultpælen fra Stellmoor er det verdt å merke seg funnkonteksten til et intensjonelt deponert bjørketre i umiddelbar nærhet av gudineskulpturene fra Hopfenbach. En lignende funnsituasjon er funnet på Star Carr (Rust 1958:144). Bjørketreet kan settes i sammenheng med forestillinger om 'verdenstreet' eller 'verdensaksen'.

Abstrakte verdier:

### *Mobilitet*

Som argumentert for i kapittel 3, var Ahrensburggruppens levevis mobil. Vi snakker med dette om en mobil *livsstil*. Dette er en livsstil som er historisk nedarvet og ført videre av Ahrensburggruppen. Men det er like fullt snakk om et verdivalg, idet handling i tradisjonelle samfunn i stor grad går ut på å ære tradisjonen. Etter min oppfatning er periodens mobile livsstil knyttet til positivt ladede verdier og sterke vurderinger.

### *Sjamanisme*

Gjenstander som nødvendigvis knytter seg til en sjamanistisk praksis ble gjennomgått i kapittel 3.

Selv om forekomsten av sjamanmasker ikke finnes i Ahrensburgkontekster, men derimot i perioden før og dessuten like etter, er det grunn til å tro at sjamanisme også har vært praktisert i Nordvest-Europa i perioden 10 200/10 000 – 9500 BP. En annen funngruppe som indikerer sjamanisme, er figurmotivene, såkalt portabel kunst, som er innrisset på gjenstander av gevir. Motivene som går igjen er det Lewis-Williams og Dowson (1988) kaller entopiske motiver. De har funnet samme motiver i sjamanistiske samfunn på tvers av tid og rom, og knytter dem til ulike stadier i den sjamanistiske ekstasen. Lewis-Williams har dessuten, med god holdbarhet i materialet, stadfestet hvordan hulekunsten i Spania og Frankrike kan knyttes til sjamanisering (Lewis-Williams 1997).

I likhet med den mobile livsstilen, utgjør sjamanisme en dypt fundert religiøs og moralsk verdi for det samfunnet som praktiserer sjamanisme. Eller som antropologen Juha Pentikäinen sier (1997:177): ”It is a way of life and a culture in which the chosen leader or shaman occupies a central role.” Dette handler om åpen kommunikasjon med personifiserte krefter i livsverdenen.

### *Jaktreligion*

Kultpælen på Stellmoor peker nokså entydig i retning av at vi har å gjøre med en jaktreligion der reinsdyret spilte en fremtredende rolle. Mulige ofringer av reinsdyrkadavre kan eventuelt fylle ut bildet, selv om kultpælen er et sterkt nok uttrykk i seg selv. Nok en gang kan nevnes at reinsdyret er den absolutt hyppigst avbildede arten på de slipte helleristningsfeltene i Nordland (Gjessing 1932).

## Den senpaleolittiske kroppen: Tolkningsgrunnlag

### Sjamanisme og åndelige reiser

Moderne mennesker har en historisk nedarvet tiltro til en rasjonell bevissthet. Denne ”avsjelede” bevissthet er i alle sine forsøk på løsrivelse fra kroppen, tross alt kroppslig fundert og dermed styrende for vår tilnærming til verden. I forrige kapittel omtalte jeg det moderne menneskets fascinasjon over ”det etniske” som uttrykk for en lengsel etter en annen verdensoppfattelse, noe Stoknes har beskrevet som sjelens søken mot en mer ”opprinnelig” opplevelse av verden. Dette er en verden der samspillet mellom menneske og verden *får* framtre, der verden *får* leve, fordi den inneholder menneskekropper som er historisk disponert for å la verden framtre. Men skal det moderne menneske ”ta tilbake” en førmoderne verdensoppfattelse, må det skje på andre premisser enn via new-age-aktige bøker om sjamanistiske teknikker. Som omtalt tidligere må vi ha klart for oss at studiet av førmoderne samfunn konfronterer oss med kulturelle dybder som vil forbli fremmede. Den danske forfatteren Jørn Riel (1998:8) beskriver et eksempel på det moderne menneskets møte med en slik uforståelig dybde:

De fleste av oss trækker på smilebåndet, når vi hører om gode og onde ånder, trolde, kæmper og lignende overnaturlige væsener.... Vi har levet for længe udenfor naturen og har undervejs mistet en del af de sanser, eskimoen har i behold. Kun når vi selv møder det overnaturlige stivner smilet. Således oplevede jeg selv, så sent som i begyndelsen av 50erne, at min østgrønlandske rejsekammerat ganske klart vidste, hvad der skete 900 kilometer syd for os. Jeg anså det naturligvis for umuligt, da vi ingen som helst form for kommunikation havde med omverdenen. Alligevel fastholdt han, at han tydeligt følte, at en mand i Angmagssalik var gået til fjelds for at dø. Derved havde han sat sig udenfor lovene og var blevet en ånd, en qivitoq, der var farlig for menneskene. Han navngav



manden og tidspunktet for hans fjeldgang, og to uger senere fik jeg hans fornemmelse verificeret gennem kortbølgesender. Den omtalte mand i Angmagssalik var virkelig gået til fjelds for at slå sig selv i hjel.

Efter den hændelse holdt jeg op med at mistro mennesker, som oplevede ting, jeg ikke fattede.

I et program om samekulturen på NRK TV i påsken 2001 fortalte en mann at han under opphold med samer i villmarken, ved et ulykkestilfelle hadde fått et alvorlig kutt i den ene håndflaten. Uten noen som helst forbindelse, klarte en sjaman å stoppe blødningen. Sjamanen oppfordret likevel mannen til omgående å oppsøke en lege fra sin egen kultur. Mannen så gjorde, og etter noen timer nådde han fram til legevakten i nærmeste tettsted. Idet han steg inn i venterommet tok såret igjen til å blø.

Riel viser en ydmykhet overfor det han ikke forstår, dvs. han aksepterer det som har skjedd som virkelig, uten å kunne forklare hvordan det er mulig at noe slikt kan skje. Som arkeologer og moderne mennesker kan dette være en god holdning i forhold til studiet av forhistorien. Sitatet eksemplifiserer en type førmoderne kroppslig skoloring – en sjelelig og sanselig kompetanse – som er oss fremmed. Som moderne menneske er jeg således disponert til helt umiddelbart å finne ”naturlige” forklaringer på den type sanselighet som eksemplet illustrerer. Imidlertid vil jeg som fortolker av fremmede samfunn velge det *stivnede smilet som grunnleggende holdning* overfor det fremmedartede og uforståelige. For i studiet av sjamanisme møter vi en slik førmoderne sanselighet i sterkt relieff.

Ordet ”sjaman” er avledet fra det tungusiske ordet *saman*. Den religionsvitenskapelige termen er en fellesbetegnelse for en religiøs praksis knyttet til en bestemt person med spesielle egenskaper (Lewis-Williams 1997:323f; Pentikäinen 1996a:10). Sjamanisme finnes over hele verden, men er spesielt godt studert og assosiert med kulturer på den nordlige halvkule. Foruten hos tunguserne, eksisterer sjamanismen eksempelvis hos khantyene, nenetsene, evenkene, samene, og inuitene (se ellers Pentikäinen 1996a: Map 1.). Som konstatert ovenfor (Lewis-Williams 1997), finnes det klare indikasjoner på en sjamanistisk praksis i Vest-Europas senpaleolitikum. Som antydnet i materialgjennomgangen i kapittel 3 ble denne praksis videreført i den yngre delen av senpaleolitikum og videre inn i Preboreal tid i Nord-Europa. Arkeologen Jimmy Strassburg har i sitt doktorgradsarbeid tolket størstedelen av mesolitikum og begynnelsen av neolitikum i Norden (midten av Kongemose- og fram til begynnelsen av Traktbegerfasen) ut fra sjamanistisk praksis (Strassburg 2000). Bjørnen og ulven synes å ha vært det sentrale dyresymbolet for sjamanisme i yngre jernalder (Opedal 1998:98-99), en praksis som trolig har sammenheng med samisk sjamanisme.

Det eksisterer bred enighet om at sjamanisme har sin opprinnelse i en paleolittisk religiøs praksis (Eliade 1998:194f; Lewis-Williams 1997; Pentikäinen 1996a:7 med referanser). Sjamanisme i historisk tid, slik den eksempelvis har overlevd i samekulturen, bør oppfattes på bakgrunn av urgamle, paleolittiske tradisjoner. Eliade har i sin omfattende monografi om sjamanisme utførlig beskrevet mangfoldet i sjamanistiske tradisjoner. I dette mangfoldet finnes likevel de samme grunnleggende trekk, nemlig sjamanens evne til via ekstasen å foreta sjelereiser til det hinsidige. Lewis-Williams har satt opp ti generelle punkter som han mener kjennetegner sjamanisme hos jeger-sankere (Lewis-Williams 1997:323); se også Pentikäinen 1996a:1-27):

In the *first* place, hunter-gatherer shamanism is fundamentally posited on a range of institutionalized altered states of consciousness. *Secondly*, the visual, aural and somatic experiences of altered states of consciousness give rise to the conceptions of an alternative reality that is frequently tiered.

*Thirdly*, people with special powers and skills, the shamans, are believed to have access to this alternative reality. *Fourthly*, the behaviour of the human nervous system in certain altered states creates the illusion of dissociation from one's body (less commonly understood in hunting and gathering shamanic societies as possession). Shamans use dissociation and other experiences of altered states of consciousness to achieve at least four ends; these ends constitute the next four features of hunter-gatherer shamanism. [5] Shamans are believed to contact spirits and supernatural entities; [6] they heal the sick; [7] they attempt to control the movements and lives of animals; [8] they are believed to have the ability to change the weather. *Ninthly*, these four functions of shamans, as well as their entrance into an altered state of consciousness, are believed to be facilitated by a variously conceived supernatural potency, or power. *Lastly*, this potency is commonly associated with animal-helpers that assist shamans in the performance of their tasks.

Sjamanistisk praksis innebærer "reiser" i ulik form. At disse ekstatiske reisene er såpass like over hele verden, skyldes, som påpekt av Lewis-Williams, universaliteten i menneskeartens nervesystem (Lewis-Williams 1997:322). På bakgrunn av min fenomenologiske tilnærming vil jeg legge til at dette handler om trekk ved mennesket *qua* vesen. Mennesket representerer en eksistensform som generelt er tilbøyelig til å ville bevege seg vekk fra sitt indeksikalske "her og nå". Med transen ønsker sjamanen å overskride virkeligheten, og hun har sine oppfatninger om forholdet mellom kropp, sjel, ånd og død.

Sjamanen er via ekstasen i stand til å gå ut av sin kropp og foreta sjelereiser til det hinsidige. Formålet kan være å oppnå kontakt med sjelene til avdøde slektninger og tidligere sjamaner. Det kan således være en reise etter kunnskap. Det kan også handle om en leten etter et sykt menneskes sjel, da den vanlige oppfatningen av sykdom er en tilstand av "sjeletap" (Eliade 1998:33). Sjamanen er derfor helbreder og lege. Ut fra eksemplet med mannen og blødningen kan det synes som en del av sjamanens legekunst handler om en sterk psykosomatisk kontroll som ble overført til mannen, og som han gav slipp da han gav seg den moderne medisins metoder i vold. Sjamanen er en som, om ikke kontrollerer, så i alle fall har en spesiell kontakt med liv-dødkreftene. Dette har sin bakgrunn i at sjamanen har vært "i døden", i det hinsidige, og kommet tilbake til livet. Sjamanen er en som er i stand til å bevege seg gjennom nivåene underverden, jord og himmel. Forestillingen om disse tre kosmiske nivåene kan sies å være universell (se Eliade 1958:367-387; 1994: 24-28; 1998:80-86, 112-130, 156-163; Larsen 1997: 23; Hultkrantz 1996), og nivåene går ofte igjen som avbildning på sjamanens tromme (fig. 6.1.).

Ekstasen er av sentral betydning i sjamanistisk praksis. Det er ikke uten grunn at Eliades bok om sjamanisme har undertittelen *Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst* (Eliade 1998). En vei inn i ekstasen er når sjamanen slår på tromme. Men det går an å tenke seg andre metoder, for eksempel bruk av en såkalt brummer, av den typen som ble funnet på Stellmoor. Ekstasen er nødvendig for å "dø", for å kunne foreta sjelereiser. Ekstasens formål er nettopp at sjelen skal reise, befridd fra kroppen. Sjelen må imidlertid ta plass et sted, og dette sted er ofte en dyreskikkelse. Sjamaner inntar i mange tilfeller dette dyrets ham, de har drakter og masker fra det dyret som sjelen skal ta bolig i (ibid: 69). Forut for oppnåelsen av ekstase etterligner sjamanen dyrenes bevegelser og taler "dyrespråk". Sjelereisen tar til ved en sorts "åpning" – en hule, en heller eller en dam (se for eksempel Tatar 1996). Åpningen inn i sjelereisen kan også skje fra en fjelltopp. Videre er det vanlig at reisens utgangspunkt skjer fra axis mundi, eller verdensaksen. Slike steder har det til felles at de symboliserer overskridelsen av flere kosmiske nivåer. En sjelereise er et besøk hos de døde, altså en reise til det hinsidige. Formålet med reisen er søken etter kunnskap som hentes hos forfedreånder eller hos avdøde sjamaner. Denne søken etter kunnskap kan være av generell art, eller den kan være relatert til konkrete problemer; en sjel skal hentes hjem slik at den



Fig. 6.1. Eksempel på samisk sjamanromme. Vi ser avbildning av tre kosmiske plan, en pæl som skjærer igjennom nivåene samt jegere, levende vesener med både menneske- og dyrekarakteristika. Motivet viser videre en loddrettgående sledereise samt sol eller stjerner (etter Pollan 1997:Fig.1, se også Helskog 1987).

syke kan bli frisk, eller sjamanen søker kunnskap om hvor jaktviltet befinner seg. I mange tilfeller inntar sjamanen dyreham, dette for at sjelen skal kunne løses fra kroppen og reise gjennom et annet medium – dyret (Eliade 1998:73, 76). Men dyrene har en annen og like viktig betydning i sjamanismen. Sjamanens spesielle styrke og evner har han eller hun via sin kontakt med hjelpende ånder. Disse åndene er alltid inkarnert som dyr. Sjamanens styrke kommer således fra ulike dyr som mennesket knytter artsspesifikke egenskaper til.

Undersøker vi mytestoff fra ulike nordlige kulturer, for eksempel hos samene, inuitene på Grønland og i Alaska samt i flere indianergrupper, finner vi en kategori fortellinger om samhandling mellom mennesker og dyr (Pollan 1997; Spence 1996 [1914]; Vaudrin 1981). Samhandlingen kan eksempelvis innebære ekteskap og / eller samleie. Det mytiske avkommet bærer både dyrets og mennesket egenskaper. Mytestoff av denne typer kan knyttes til den universelle forestillingen om en mytisk fortid hvor skillet mellom menneske og dyr ikke fantes, og der dyrene kunne menneskenes språk. Dette mytiske tema er ikke bare typisk for nordlige religioner, men går igjen på alle kontinenter – for eksempel i Bibelens fortelling om Edens have, eller som i et eksempel fra Ny Guinea (Landtman 1927, sitert i Lévy-Bruhl 1983:12f, min utheving.):

According to the native mind, nearly all the tales are traditions of what has actually taken place. This is even the case with tales in which animals appear as men, *for in times past they could speak.*

Den særskilte forbindelsen mellom mennesker og dyr i sjamanistiske samfunn, kommer fram i følgende initiasjonsdrøm hos en samojed-sjaman (Eliade 1998 [1951]:52f):

..., førte ham deretter til et høyt, rundt fjell. Han fikk øye på en åpning foran seg, og gikk inn i en lys hule dekket av speilglass. Midt i hulen var det noe som lignet på ild. Han oppdaget to nakne kvinner, men de var dekket av pels, som reinsdyr. Så merket han at det ikke var noen ild som brant

der inne, men at lyset kom fra en åpning ovenfra. En av kvinnene fortalte ham at hun var gravid og skulle føde to reinsdyr: det ene skulle bli offerdyr for dolganene og evenkene, den andre for tavgiene. Hun ga ham også en pels som ville bli verdifullt for ham når han ble tilkalt for å sjamanisere for reinsdyr. Den andre kvinnen skulle også føde to reinsdyr – symboler på de dyrene som skal hjelpe menneskene i alt deres arbeid, og som også skal gi dem føde. Hulen hadde to åpninger, én mot nord og én mot sør. Gjennom hver av dem sendte kvinnene et ungt reinsdyr som skulle tjene folkene som levde i skogen (dolganene og evenkene). Den andre kvinnen ga ham også en pels. Når sjamanen senere sjamaniserer, beveger han seg mentalt mot denne hulen.

Et perspektiv ved sjamanisme er nettopp å holde kontakten med, og gjenopprette, den mytiske urtid. Derfor er sjamanen forbundet med et ”opprinnelig” vesen (Dourley 1997:51), og via kontakten med naturen er vedkommende derfor i besittelse av dyp visdom. Sjamanen blir ofte omtalt som ”en som vet”. Fra et vestlig synspunkt har sjamanisme i historisk tid blitt assosiert med en form for sinnslidelse. Dette ’arktiske hysteri’ var en sykdom som utelukkende rammet mennesker i arktiske strøk. Man mente sykdommen hadde sin bakgrunn i de spesielle lysforholdene nord for polarsirkelen. Tolker jeg Eliade korrekt (1998:42ff) mener han at fokuseringen på sinnslidelser er overdrevent og heller en arv fra et miljø som ikke forsto hva sjamanisme var, og som derfor måtte forklare fenomenet i egne termer. Et menneske som med sin kropp – og på suggererende vis – opptrer med et dyrs bevegelser og lyder (”dyrespråk”) måtte i denne settingen nødvendigvis oppfattes som ”gal”. Å sette likhetstegn mellom sjamanisme og sinnslidelse er åpenbart et blindspor. Det er også interessant å registrere at Lewis-Williams ikke tar med dette fenomenet i sin ”definisjon” av jeger-sankersjamanisme.

Likevel er ikke fokuseringen på sinnslidelser helt irrelevant. I Sibir ser man på sjamanen som innehaver av en spesiell begavelse (Pentikäinen 1996a:7). En sjaman in spe vil alltid ha en unormal oppførsel, også sett fra samfunnsmedlemmenes side. Men ”sinnslidelsen” vil ha en mer positiv verdiladning fordi den oppfattes som en viktig del av opplæringen. Den som har vært syk har nemlig vært i stand til å helbrede seg selv. En sjaman har gått den ”den harde veien”, han eller hun har blitt spesialist på den *menneskelige psyke*, og denne opplæringen har bakgrunn i egne erfaringer. Sjamanen er også ekspert på kollektivets historisk nedarvede *mytestoff*. Koblingen mellom psyke og myter er ikke tilfeldig; følger vi Jungs utgangspunkt er det en sentral sammen-



Fig. 6.2. I mytisk tid levde mennesker og dyr sammen, og det var et flytende skille mellom dem. Tegningen viser en mann og en isbjørn som hilser hverandre (etter Saladin D'Anglure 1990: Fig. 13.1, etter en originaltegning av Davidialuk Alasuaq).

heng mellom menneskets drømmeliv og personlige vekst – dvs. menneskets psykiske liv – og utviklingen av mytestoff (Dourley 1997). Igjen er det relevant å peke på at sjamanistisk praksis har som formål å gjenopprette en mytisk urtid.

Utvelgelse og initiering av en ny sjaman kan skje på ulikt vis. I noen tilfeller velger eksisterende sjaman ut sin egen etterfølger, andre ganger velger vedkommende seg selv. Uansett er det vanlig at en vordende sjaman endrer adferd, søker ensomhet og opplever drømmer med karakteristisk innhold og har sine første ekstatiske erfaringer. Opplæring av en sjaman kan bruddvis beskrives slik (Eliade 1998 [1951]: hhv. 36, 48 og 53):

[O]pplæring: Først en ekstatiske (drømmer, transer etc.), så en tradisjonell (sjamanistiske teknikker, åndenes navn og virkeområder, klanens mytologi og genealogi, det hemmelige språk, etc.).

...  
 Når det gjelder innholdet i disse første ekstatiske erfaringer, er dette riktignok ganske rikt, men det innbefatter nesten alltid ett eller flere av følgende temaer: sønderlemmelse av kroppen fulgt av en fornyelse av innvoller og indre organer; oppstigning til himmelen og samtale med guder eller ånder; nedstigning til underverdenen og samtaler med ånder og sjelene til døde sjamaner; forskjellige åpenbaringer av religiøs og sjamanistisk karakter (yrkets hemmeligheter).

...  
 [D]en initierende ekstasen ligger tett opp til visse eksemplariske tema: kandidaten møter flere forskjellige guddommelige figurer (Vannets Frue, Underverdenens Herre, Dyrenes Frue) før han blir ledet av sine veivisere til verdens sentrum på toppen av Det kosmiske fjell, hvor Verdenstreet står og Universets Herre befinner seg. Denne Herren overrekker ham selv et stykke av det kosmiske tre som han skal lage en tromme av. Halvdemoniske vesener forteller ham om de forskjellige sykdommers natur og kur. Til slutt kommer andre demoniske vesener og kutter kroppen hans opp i biter, som de koker og bytter ut med bedre organer.

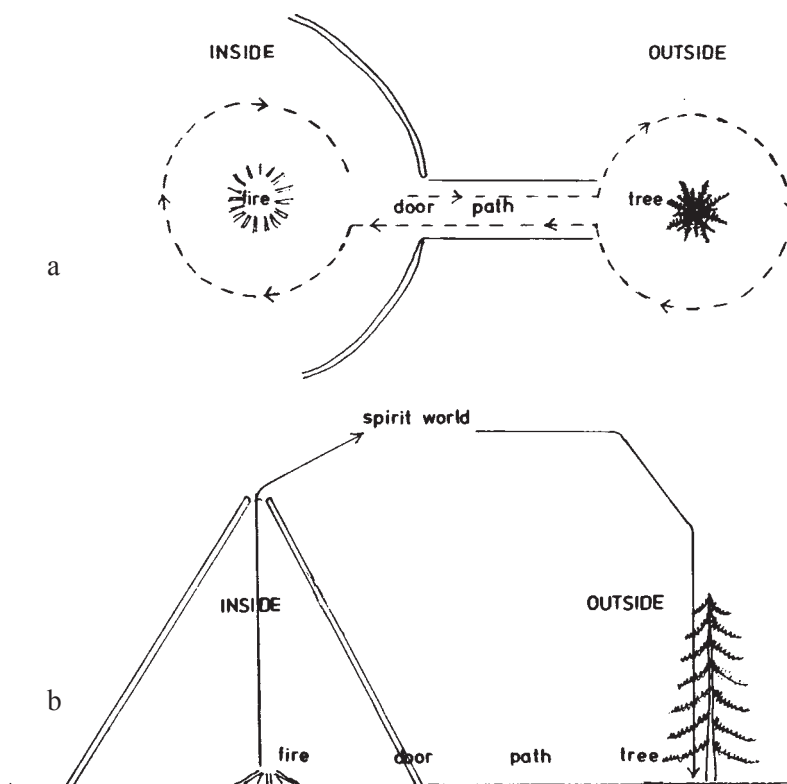


Fig. 6.3. Mistassini cree-indianernes mikrokosmos, eller imago mundi, a) i plan og b) i snitt (etter Tanner 1979: Fig. 11 og 12).



*Reisen* er sentral i forbindelse med sjamanisering og opplæring / initiasjon av sjamaner. Reisene kan innebære en ekstatiske reise, eller som antydning ovenfor, en reell fysisk forflytning, eller begge deler. I svært mange tilfeller foretas reisene fra verdensaksen, eller fra verdenstreet, som i mange tilfeller befinner seg på toppen av et kosmisk fjell (Eliade 1998:53, 195). I følge Eliade (ibid: 161) er verdenstreets symbolikk komplementær til forestillingen om det hellige fjellet, men ofte overlapper også disse symbolene hverandre. Uansett er de, enten de opptrer sammen eller hver for seg, en symbolisering av verdensaksen (axis mundi).

Som vi ser setter Eliade likhetstegn mellom verdensaksen og metaforen om *verdenstreet* (men se diskusjon i Hultkrantz 1996). Bakgrunnen er blant annet at treet knytter sammen de tre kosmiske sfærene, idet røttene griper ned i underverdenen og grenene berører himmelen. Treets symbolikk er globalt sett et gjennomgående fenomen; treet uttrykker hele verdens hellighet, den fruktbarhet og varighet. Det er knyttet til forestillinger om skapelse, fruktbarhet og ulike former for initiasjon. Til verdenstreet knytter det seg forestillinger om *absolutt virkelighet og udødelighet* (Eliade 1998:161f). Det finnes utallige beskrivelser av sjamanistiske ritualer knyttet til treet, og ofte er det snakk om *bjørketrær*. ”Det er ... åpenbart at bjørka symboliserer Det kosmiske tre, eller Verdensaksen, og at den derfor oppfattes som verdens midtpunkt. Når sjamanen klatrer opp i treet, er han på en ekstatiske reise til «midtpunktet»” (ibid:86). Et sentralt tema i myter om ”den første sjaman” er hvordan sjamantrommen lages fra treets grener. Svært mye mer kunne vært sagt om forholdet mellom trær og sjamanisme (se ellers Eliade 1998:84-86, 161-163; Hultkrantz 1997).

Forbindelsen mellom storviltjakt og sjamanisme er svært relevant i denne sammenheng. Sjamanen har en viktig rolle i jeger-sankersamfunn med en spesiell knytning til visse arter storvilt og en velutviklet jaktreligion. Via sine sjelereiser kan sjamanen kontrollere jaktviltets bevegelser, eller ”vite” hvor dyrene oppholder seg. Han eller hun er også i stand til å kontrollere deres liv. Sjamanen utgjør en sentral rolle innen de ulike jaktritualene, enten det er snakk om forberedelse til jakt, eller offerhandlinger (Eliade 1998:101; Hamayon 1996; Pentikäinen 1996b:153-181). Mer om dette i avsnittet om tolkningen av offerfunnet på Stellmoor.

#### Storviltets betydning: Jakt og ritualer

Den særskilte betydningen som storvilt har i jeger-sankersamfunn er et generelt fenomen, helt uavhengig av hvor stor andel storviltkjøttet utgjør som næringsgrunnlag. Det er knyttet en helt spesiell verdi og prestisje både til kjøtt fra storvilt, så vel som til selve jaktaktiviteten. Dessuten er storviltet sentralt som metaforisk tilstedeværelse i mange ritualer. Dette går igjen i alle jeger-sankersamfunn, enten det gjelder san-gruppene i det sørlige Afrika eller inuiter i det nordlige Canada.

Jakt på storvilt er forbundet med én generell faktor: den er – om enn i varierende grad – uforutsigbar. Som jeg var inne på i kapittel 4 er det vanlige synet på jaktlykke at dyret ”gir seg selv” til jegeren. Utfallet av jakten er kontrollert av åndene, eller viljene i naturen, og jaktritualer har som formål å påvirke ånde verdenen (for eksempel Riches 1982:10; Tanner 1979:105). Jakt-ritualer kan ta ulike former. Blant uñipiatene på nordkysten av Canada gir dyrene seg selv til jegere *hvis koner* er generøse og dyktige. Mennene må også vise dyret respekt, men det er til kvinnen byttedyret ofrer seg. Sosialantropologen Barbara Bodenhorn (1993:187) gjengir uttalelser som ”the whale comes to the whaling captain’s wife” og ”I am not a great hunter, my wife is.” Sistnevntes uttalelse henviser ikke til hennes ferdigheter med jaktvåpenet, men hennes generøsitet og evne til å

tiltrekke seg viltet. Menneskene har et viktig ansvar for at det gode forholdet mellom dyr og mennesker skal fortsette. For det første må man ”invitere” (tiltrekke) seg dyrene, og for det andre må man opptre som godt vertskap for dyrene, slik at de ønsker å komme tilbake. Som nevnt er dette kvinnens oppgave. Mannen, jegeren, må på sin side sørge for å behandle dyret med respekt. Et såret dyr må eksempelvis aldri vandre vekk og dø i ensomhet. For når en mann har drept, må han forsikre seg om at *iñua* – dyrets sjel – behandles med omsorg. Sjøpattedyr som blir fanget oppfattes som tørste etter sitt liv i havvann, og tradisjonelle regler foreskriver at kvinnen skal skjenke dyret ferskvann. Når det gjelder landpattedyr, bør hodet skilles fra kroppen, slik at dens sjel kan vende tilbake dit dyret kom fra. Jegerens kone slakter kjøttet på generøst vis, noe som blidgjør dyresjelen. Til gjengjeldelse vil dyret gi seg selv til jegeren ved en annen anledning.

Kvinnens ferdigheter med nålen har tradisjonelt sett hatt betydning i jaktritualet. Kvinnens oppgave var å sy alle jegerens klær. På denne måten gikk jegeren inn i en dyreham, noe som kan virke tiltrekkende på viltet. Dette å forandre skikkelse innebærer *kommunikasjon* med dyrene på en måte som er beslektet med den sjamanistiske praksis. Jaktlykken var likevel avhengig av draktens skjønnhet, og dette avdekker forestillingen om kvinnen som den ”egentlige” jeger (ibid: 191). I det hele tatt er kvinnens ferdigheter som syerske høyt skattet i mange nordlige jeger-sankersamfunn (se for eksempel Birket-Smith 1961:199). Blant mistassini cree-indianerne i Quebec-området er forestillingen om at spesielt veldekorerte mokasiner vil føre jegeren til byttet (Tanner 1979:93).

Hos mescaleroapachene i Texas forekommer tradisjonelt bruken av svettehus, noe som sammen med en rekke andre hus og landskapselementer holdes som et helligsted. Det var vanlig at mannen, etter å ha vendt tilbake fra storviltjakt, måtte gjennomgå en utsvettingsprosess for å få ”jaktånden” ut av kroppen. For under jakten var jegeren besjelet med rovdyrets evner: Lynraske bevegelser, ”falkeblikk” og smidig motorikk. I denne tilstanden hadde jegeren trådt inn i åndenes verden, en tilstand som blant annet innebar bruken av et eget rituel språk (Carmichael 1994:93). Som hos apachene er det allment å betrakte ånder knyttet til jakt og storvilt som uhyre sterke krefter. Jeg har tidligere omtalt orokaiva-gruppen på Ny Guinea. Her uttrykkes overgangen fra barn til voksen (hos begge kjønn) fra å være et dyrelignende ”opprinnelig” og uskyldig vesen, til det å oppnå den åndelig dimensjon. Man er et voksent og fullt utviklet individ når man tar del i det åndelige. Dette markeres av at ungdommene får kraft til å nedlegge et bytte, som i seg selv er en åndelig handling. Det åndelig uttrykkes ved at ”fjær vokser på hodene” til barna, det er med andre ord snakk om at hodepryden uttrykker noe som før øvrig er nokså allment, nemlig at ånde- og sjeleverdenen representeres av fuglefjær (Bloch 1994). For å uttrykke det fenomenologisk, så opplever mennesker i jeger-sankersamfunn seg selv som transcendent; som vesener som overskrider seg selv.

I forrige kapittel ble det ofte forekommende runde boliggrunnrisset hos jeger-sankere trukket fram. Jeg vil komme delvis tilbake til dette fenomenet nedenfor. Imidlertid vil jeg allerede her trekke fram cree-indianernes mikrokosmos slik den også inkluderer rommet utenfor boligenheten (fig. 6.3). Man kan si at strukturens sentrale ildsted utgjør et axis mundi. I tillegg kommer forestillingen om en slags verdensakse, utenfor boligen. Et enkeltstående tre, enten i form av et grantre, eller som et menneskegjort liksomtre, utgjør en sentral romlig metafor i cree’enes ritualer; treet representerer menneskets åpning – eller tilgang – til den åndelige verden. Treet, slik det plasserer seg i forhold til boligåpningen, har en sammenfallende betydning som senteret inne i boligen, det synes som om ”innenfor” og ”utenfor” så å si speiler hverandre.

Poenget i denne sammenheng er at enhver bevegelse utenfor boligenheten, representerer en åndelig reise. Så også med jaktreisen. Det ”enkeltstående treet” er også jegerens første møte

med *Mistapew* (ibid:92f); ånden som representerer noe av det mest høyverdige innen cree-ideologien (ibid:114): "[T]he term refers to a spiritual being with the same essential relationship towards man as the "masters" of the various species and groups of species have towards them." Eller som hos mescaleroapachene (Carmichael 1994:91): "Travelling to the spiritual dimension is potentially dangerous for individuals without the appropriate power. *In the past such journeys were made each time men where hunting...*" (min utheving).

Innenfor jeger-sankersamfunn finnes generelt klare regler for deling av storviltkjøtt, og disse reglene involverer ofte en sosial enhet som går langt utover kjernefamilien, eller den minst tenkelige husholdsenheten. I dette bildet er det interessant å bemerke at man likevel opprettholder regelen om at bare ett individ er eier av dyret. Som regel er dette den jegeren som ga dyret dødsstøtet. I denne settingen er det duket for sosiale motsetninger og ambivalenser. Ikke minst ligger det til rette for sosiale prosesser. Samfunnsendring som følge av forskyvning av maktforhold, vil i egalitære strukturer eksistere på et subtilt nivå. Mer om dette i kapittel 7. I dette avsnittet er intensjonen å anskueliggjøre hvordan storvilt – både konkret og som metafor – helt allment representerer et gode, noe moralsk høyverdig og dermed en kroppslig nedfelt verdi. Ikke bare det – som i eksemplet med sjamanisme – handler dette også om hvordan de som ikke er sjamaner forstår sin egen kropp i forhold til dyrekroppen, dvs. om menneskets *imitasjon* av dyrets fysiologi og bevegelser. Jeg vil i denne sammenheng benytte Lewis-Williams' studier av ulike San-gruppers ritualer og disses knytning til bergkunsten. I denne sammenheng vil jeg anvende beskrivelsen av pubertetsritualer for respektive jenter og gutter. Gjennomgående i de fleste *mobile* jeger-sankersamfunn er at jenters overgangsrituale fra barn til voksen finner sted ved første gangs menstruasjon. Hos guttene markeres dette ved første vellykkede storviltjakt (se Knutsson 1995:58,60,66). Dette er tilfellet også blant grupper som bebor det sørlige Afrika og som med en felles betegnelse utgjør san-folket.

San er samlebetegnelse for en rekke mindre grupper. Blant disse beskriver Lewis-Williams sammenfallet mellom /Xam og !Kung og deres felles begrepssystem hvori *elgantilopen* symboliserer en helt sentral verdi. /Xam og !Kungs begreper om henholdsvis *n!ow* og *n!um* er essensen av elgantilopens spesielle kraft (Lewis-Williams 1981:36f). Denne essensen finnes i dyrets fett. Lukten av fett er et medium for overføring av makt og innflytelse (ibid:62). Elgantilopen er spesielt fettrik omkring hjertet, og særlig dette fett er tillagt overnaturlige krefter (ibid:71). I det følgende vil jeg vise eksempel på hvordan storvilt og jakt kan være knyttet noe som umiddelbart synes å være et livsområde som ligger langt fra jaktens fenomen; jenters pubertetsrituale (se også Knutsson 1995:66).

Hos !Kung-gruppen er ritualer knyttet til jentas første menstruasjon. Jenta oppholder seg i et "liminalt rom" i form av en rituell hytte. På et tidspunkt i liminalfasen arrangerer gruppens kvinner en rituell dans omkring hytta. De fleste mennene holder seg unna leiren ved slike anledninger. I denne "elgantilope-okse-dansen" imiterer kvinnene elgantilope-kuas adferd under parring, idet de bøyer overkroppen framover i en vinkelrett holdning, mens rumpeballene rettes bakover i en rullende bevegelse. Ned mellom rumpeballene henger et kjede med smykker laget av eggeskall av struts. Den metalliske lyden som "halen" gir, imiterer lyden av elgantilopens hover når den er i bevegelse. Dansen foregår noen timer, og i tidens fylde melder de få mennene som ble igjen i leiren sin deltagelse. De fester elgantilope-horn på hodet, imiterer elgantilopens gange, mens de beveger seg mot kvinnen bak. Mennene later som de snuser på de dansende kvinnene, mens de på sin side beveger rumpeballene på en stadig mer voldsom måte. Denne dansens klimaks sies å være så vakker at jenta som initieres gråter, overveldet av undring. Mennene forlater så leiren, mens de tar med seg jaktutstyret sitt. Det siste har å gjøre med jenta og de kreftene hun besitter via

sin liminale tilstand. Som bærer av "elgantilope-syken" er hun i stand til å påvirke jaktlykken. På !Kung-språket har elgantilopen mange navn. Dette er navn som begrepsliggjør ulike former for respekt. I den liminale tilstand er det viktig at jenta bruker det riktige respektnavnet. Hvis ikke influeres dyrenes vilje til å "gi seg selv" til jegerne (Lewis-Williams 1981:41-48).

Elgantilopens fett, spesielt det som sitter rundt elgantilopens hjerte, er av helt sentral verdi. Det er særlig hos hannen en finner mest fett. Hanndyrene er oftest avbildet på helleristningstablåene. *Nu/um* sitter i dette fett, som kan tolkes som essensen av elgantilopens styrke. En gammel !Kung-kvinne ble konfrontert med spørsmålet om hvorfor elgantilope-dansen var viktig. Hun svarte (ibid:48): "The Eland Bull dance is danced because the eland is a good thing and has much fat. And the girl is also a good thing and she is all fat; therefore they are called the same thing." I !Kungs ideologi er fett og sex bundet sammen metaforisk, eksempelvis er det "å drikke fett" en omskriving for seksuell aktivitet. Det fett som knytter seg til jenta er i like stor grad assosiert med *ideer om harmoni* mellom menneske og omgivelser – at det vil finnes nok mat, nok vann og godt vær. Og det handler ikke bare om initiandens individuelle harmoni, men om harmoni for hele gruppen (se Lewis-Williams 1981:50 for lignende eksempler i /Xam-gruppen). Hun tillegges dessuten evnen til å ha direkte innflytelse på jakten.

Mens jenta er avsondret i sin rituelle hytte, smører de eldre kvinnene kroppen hennes inn med fett fra elgantilopen blandet med bukkeblad. Dette vaskes av når hun forlater hytta og går ut av liminaltilstanden. Hun blir gitt en mengde fett, igjen blandet med bukkeblad. Deretter legger hun litt av denne blandingen i hvert ildsted på boplassen. Under denne seansen roper de andre "Euu, euu!" en imitasjon av elgantilopens hyl. Ritualet iscenesetter en handling der det i begynnelsen eksisterer en direkte assosiasjon mellom elgantilopens fedme og jentas. Men det handler også om overføring av en spesiell styrke; fett, avgir en helt spesiell odor, som forekommer søt. I !Kung-ideologien er nettopp lukt et medium for overføring av kraft og styrke. Gjennom fett, hun har på kroppen, er jenta direkte deltagende i elgantilopens kraft, og etter liminalfasen, ved overlevering av fett i ildstedene overføres denne kraften (*nu/um*) til resten av gruppen: "Everybody will be hot (eager) for eating and the men will want to go hunting.". Når jenta får sin første menstruasjon annonseres det slik "She has shot an eland!" (ibid: 51). På lignende vis beskriver Lewis-Williams hvordan jenter i !Kō-gruppen står på baksiden av den rituelle boligen og skyter en pil gjennom et strukket skinn. Og slik omtales hun på paradoksalt vis: "she is spoken of as if she were a hunter and as if she was an eland."

Jentenes rituale uttrykker storviltjaktens helt spesielle verdi hos san-gruppene. Lewis-Williams (1981:72) foreslår i denne sammenheng å gå vekk fra begrepet 'rites de passage', og heller snakke om *animal de passage*. Elgantilopen fungerer som metafor for gruppen, de er *of the eland*. Men mens jakten bare er metaforisk til stede i jentenes rituale, er den konkrete jakten av sentral betydning i guttenes rituale. Jeg skal ikke gå nærmere inn på dette ritualet, annet enn å henvise til at de samme problemstillingene er involvert, nemlig å opprettholde en god forbindelse mellom menneske og storvilt – at dyret fortsetter å ofre seg selv – og sitt fett, sitt *nu/um* – for menneskene (se ellers ibid:55-65). Respekt og vennskap mellom mennesker og jaktet storvilt er ellers et velkjent fenomen, eksempelvis slik antropologen Adrian Tanner beskriver det i sin monografi om cree-indianerne (Tanner 1979:kap. 7 og 8). Tilbake til san-gruppenes forhold til elgantilopen vil jeg dessuten ta med at elgantilopens kraft ikke overraskende er involvert i sjamanisme. Liksom de ritualene som allerede er nevnt, er også sjamanistiske seanser nedfelt i san-folkets bergkunst. Bildene viser mennesker – ofte antropomorfe elgantiloper – som danser og blør neseblod. Elgantilopen er sjamanens kraftkilde; når elgantilopen jages, svetter den mye. Svetten

inneholder en spesielt kraftfull *n/um*. Når dyret dør kommer ”smeltet fett”, en svettelignende substans, i blanding med blod, ut av nesen.

I en senere publikasjon anvender Lewis-Williams uttrykket ”elgantilope-folket” (1991:210): ”The !Kung San of Namibia and Botswana never define themselves by race or by their foraging economy. Instead they call themselves the owners of nu/um, the !Kung word for potency.” Jeg vil nedenfor argumentere for at det er grunnlag for å forstå pionertidens mennesker i lignende termer.

#### Kommentar om forholdet mellom mann, kvinne og storvilt

I sitt store verk *Det annet kjønn* ([1949] 2000:Bok I, andre og tredje del, diverse steder) skriver Beauvoir om det tradisjonelle synet på kvinnen. Som den som menstruerer og føder barn er hun blitt oppfattet som et vesen som, i motsetning til mannen, står i en spesiell nærkontakt med naturen. Med dette blir hun også tillagt evner til å kontrollere naturkreftene. Noe annet er forestillingen om kvinnen som verdensskaper. En nokså begrenset etnografisk gjennomgang bekrefter at Beauvoir har rett i sine betraktninger. I kapittel 5 ble kvinnen som verdensskaper trukket fram i forbindelse med betraktninger om mobile gruppers boliggrunnriss som metafor for kosmos. Ofte er det kvinnens oppgave å reise boligen, nettopp som en gjentakelse av myter der verden er skapt av en kvinnelig guddom. Ovenfor har jeg omtalt forestillingen om kvinnen som den egentlige jeger, og at mannens jaktlykke er avhengig av en dyktig jeger av en kone. Den kraften som kvinnen blir tillagt nyter mannen godt av i jaktsammenheng. Dette er konkretisert i drakten av dyreskinn som kvinnen har sydd. Som Beauvoir sier, er de kvinnelige egenskapene noe som menn forholder seg temmelig ambivalent til. Kraften kan være farlig. I et av eksemplene ovenfor gikk menn etter endt jakt i svettehus, for å kvitte seg med kraften, eller jaktånden. I mange tilfeller er det avgjørende for mannlige sjamaner å overskride sitt eget kjønn. For å kunne oppnå de rette egenskapene må de bevege seg over i det kvinnelige, slik arkeologen Brit Solli skriver om i essayet *Odin the queer* (Solli 1999, se også Hedeager 1999). Eliade sier (1998 [1951]: hhv. 67 og 69):

Det er hun som lærer dem opp, hjelper dem gjennom prøvelser (som ofte er initierende prøver), og som viser dem hvordan de kan skaffe seg symbolet på udødelighet eller et langt liv (den magiske plante, det magiske eple, ungdommens kilde, etc.). En viktig del av «kvinnens mytologi» viser at det alltid er et kvinnelig vesen som hjelper helten med å tilegne seg udødelighet eller til å gå seirende gjennom sine initiasjonsprøver.

La oss bare fastholde at på samme måte som Dyrenes store mor tildeler menneskene – og særlig sjamanene – retten til å jakte og livnære seg på kjøtt fra dyr, så tildeler også «de kvinnelige beskyttende ånder» sjamanene de hjelpende åndene som på en måte er uunnværlige for deres ekstatiske reiser.

Spillefilmen *Knut Formos siste jakt* er basert på et sagn om en navngitt person fra Formo i Sel cirka 1820 (Norsk film A/S 1973 / regi: Jan Erik Düring). Filmen bygger på sagnet om Knut Formos ville og halsløse jakt innover i Jotunheim. Knut Formo har sett en storvokst, hvit reinsdyrbukk som han følger etter. Knut Formo er desperat – han løper, svetter, faller, stopper og ”værer” og ser syner – men kommer likevel aldri på skuddhold av bukken. Til slutt møter han sitt eget vardøger. I folketroen er møte med sitt eget vardøger et varsel om sin egen snarlige død. Alternativt kan det tolkes som symbol på en dyp eksistensiell krise.





Fig. 6.4. Inntrykk fra den fransk-spanske hulekunsten. Avbildningene viser en senpaleolittisk historisk arv i synet på mannlig og kvinnelig transcendens: Kvinnen er allerede transcendens og avbildes derfor også som kvinne, og ikke noe mer; mens mannen – som må overskride seg selv – er avbildet som en hybrid av menneske og dyr (etter Leroi-Gourhan 1968: 435, 438, 446).

Knut Formos siste jakt uttrykker et allment fenomen, nemlig *storviltjakt som mannens måte å konstituere seg selv som transcendens*. Jakten symboliserer menneskets reise etter noe i seg selv, eller snarere vekk fra seg selv – vekk fra sin identitet – for nettopp å utvide denne identitet (jfr. Sartres *Væren og intet*). Når Knut Formo nettopp møter *seg selv* i stedet for sitt bytte, så er dette et uttrykk for manglende transcendens. Storviltjakt kan derfor betraktes som sterkt forbundet med eksistensielle spørsmål. Dette kommer spesielt tydelig til uttrykk i samfunn som oppfatter en viss art storvilt som sin *livskilde par excellence*. På denne bakgrunnen kan vi forstå forholdet mellom mann, kvinne og storvilt:

I utgangspunktet er den menneskelige transcendens, slik denne leves ut gjennom storviltjakten, noe som oppnås som et samarbeid mellom mann og kvinne. I dette forholdet er det kvinnen som er kilden til de overskridende kreftene. Fenomenologisk uttrykt finnes hennes transcendens immanent. Transcendensen kommer likevel ikke til uttrykk med mindre mannen konstituerer sin egen transcendens gjennom den konkrete jakthandlingen. Sjamanistisk praksis vil innenfor slike samfunn stå for en særlig form for transcendens, som like fullt er knyttet til storviltets spesielle verdi som mytisk og livgivende vesen.

## Den senpaleolittiske kroppen: Konklusjon I

...denna känsla av identitet är djupare än föreställningen om skillnaderna (Lévi-Strauss 1987 [1962]: 47)

Det er et almindeligt træk i sagnene at helten møder mærkeligt udseende folk, som siden viser sig at være dyr i menneskeskikkelse. Dansemaskerne i Alaska fremstiller ofte en forening af et dyr og et menneskeansigt, der gengiver dyrets *inua*. Disse *inue* er et slags udtryk for selve naturens livskraft; de er resultatet af menneskers ubevidste digten sig selv ind i den normale natur... (Birket-Smith 1961:187f)

Det er selvsagt ikke urimelig å stille spørsmål ved relevansen av å anvende et eksempel fra det sørlige Afrika. Hvorfor ikke like godt begrense alle analogier til den nordlige halvkule? Eksempler fra det cirkumpolare området kan med rette anføres som *mer* relevante for den senpaleolittiske konteksten. Men ingen etnografiske situasjoner er direkte overførbare på forhistorien.

Man kan si at ulike historiske kontekster tematiserer det allmenne på ulike måter. San-gruppens forhold til elgantilopen er en kraftfull illustrasjon på hvordan storviltjaktens fenomenologi vil innebære en intim forbindelse mellom dyret det er snakk om – og dypt funderte verdier knyttet til liv, fruktbarhet og transcendens. At fenomenet forekommer i kontekster med stor avstand i tid og rom, kan etter min mening oppfattes som en styrke til argumentet om storviltjaktens betydning i senpaleolitikum og tidligmesolitikum i Nord-Europa. Jeg vil med bakgrunn i det arkeologiske materialet, så vel som de etnografiske kildene, konkludere at pionertidens gruppe(r) i Nord-Europa framfor noe kan beskrives som *Reinsdyrfolket*. Den sterke dominansen av arten på de eldste helleristningsfeltene i Nordland (9900 – 9500 BP), lokalitetenes innretning mot reinsdyrjakten, samt reinsdyrpælen og ofringene på Stellmoor danner fundamentet for en slik forståelse. Reinen var selve livskilden; dyret var besittelse av egenskaper som menneskene følte sterk identifikasjon med, og kanskje representerte reinsdyrflokkene – med sine flokkvise migrasjoner – en metafor for menneskenes egne mobile og sosiale fellesskap.

Som tolkende vesen legger mennesket ulike betydninger inn i tilværelsens og livsverdenens ulike objekter. ”Objekter” i en senpaleolittisk verdiskisse inneholdt ulike dyrearter, samt egenskaper og praksiser (se avsnitt over). I denne verdiskissen har jeg gitt reinsdyret en overordnet rolle, idet jeg har definert den som pionermenneskets livskilde framfor noe.

For å trekke tråden tilbake til begynnelsen av dette kapitlet, vil jeg konkludere med at identifikasjonen menneske – reinsdyr dypst sett handler om moral. Reinsdyret med dets egenskaper var med andre ord knyttet til et sett *sterke vurderinger*. Innenfor tradisjonelle samfunn vil sterke vurderinger være mytisk-religiøst fundert. I min presentasjon av Taylors filosofiske antropologi forsøkte jeg å vise sammenhengene mellom emosjoner, verdier og tolkning (betydninger) – og artikuleringer i språket. Det senpaleolittiske språket har i likhet med alle språk vært ladet med verdier som sto i kontrast til hverandre – slik som høyverdige i motsetning til nedrige egenskaper og verdier. Reinsdyr og reinsdyrjakt kan innenfor denne tolkningsrammen sies å ha vært knyttet til det høyverdige. Reinsdyret har – som den uuttømmelige livskilden den representerte – utgjort det som i taylorsk mening er ’gode ting’ (goods). Pionermenneskets forhold til reinsdyret var dermed dypt emosjonelt forankret. Som sådan var reinsdyret også ”fundert” i en rekke (kroppslige) holdninger. Med dette har vi et relevant utgangspunkt for forståelse av *den senpaleolittiske kroppen*.

Ovenfor presenterte jeg en tolkning av forholdet mellom mann, kvinne og storvilt. Jeg vil nå forsøke å overføre forholdet på pionersamfunnet: I senpaleolitikum er reinsdyrets og kvinnens

egenskaper knyttet til noe guddommelig. Det guddommelige kan i denne sammenheng forstås som det som mennesket strekker seg etter. Guddommelighet og transcendens er således to sider av samme sak. Kvinnen var i seg selv bærer av guddommelige egenskaper, hennes transcendens var immanent. Kvinnens transcendens kunne virkeliggjøres gjennom mannens transcendens – som på sin side konstituerte sitt transcendent vesen som (reinsdyr)jeger. Kvinnen var livgiveren, verdensbyggeren, og i stand til å innvirke på jaktlykken. Mannen var i sin reinsdyrham, sydd av den egentlige jegeren, en potensiell livgiver. Den senpaleolittiske kroppen kan – satt på spissen – beskrives som på den ene siden en kvinne, på den andre siden en hybrid mellom mann og reinsdyr. Nord-europeisk senpaleolittiske uttrykk kan gi støtte til denne tolkningen; for eksempel har vi innrissingen av en umiskjennelig kvinnekropp i funnet fra Geldrop. Mann-reinsdyr-avbildninger finnes etter mitt kjennskap ikke fra pionertidens Nord-Europa, reinsdyret i ”ren” form er som vist sterkt innleiret i flere menneskelige uttrykksformer (se over og kapittel 3). Det mann-kvinne-reinsdyrforholdet jeg her har skissert, kan imidlertid sies å bygge på en europeisk historisk-paleolittisk arv (se fig. 6.4 og ellers Soffer 1997; Terberger 1997: Abb. 167).

Under gjennomgangen av konkrete uttrykk for senpaleolittiske verdier, ble sjamanisme definert som en del av verdsettet. Pionertidens sjamanisme finnes antydningvis i form av brummer samt eksistensen av ’entopisk’ dekor som kan knyttes til ekstaseopplevelser (jfr. Lewis-Williams og Dawson 1988). I tillegg indikerer funn av gevirmasker fra Hamburgtid, og fra Star Carr, eksistensen av sjamanistisk praksis også innenfor det jeg har definert som pionertiden i Nord-Europa. Funn av menneskelig deponerte bjørketrær, både i Ahrensburg tunneldal og på Star Carr er svært interessant i forhold til Eliades beskrivelser av sjamanistiske ritualer, slik som initiasjons-seremonier. I svært mange sjamanistiske kulturer på den nordlige halvkule foregår ritualer nettopp rundt bjørketrær (Eliade 1998 [1951]:84, 85):

Kvelden før seremonien hugger sjamanen og hans ni «sønner» et passende antall, tykke rette bjørketrær... Den ene bjørka kalles...«dørvokteren» (eller «dørvokter-gud») fordi den åpner opp adgang til himmelen for sjamanen...

Det ofres i alt minst ni dyr, og mens kjøttet tilberedes, finner den rituelle oppstigning til himmelen sted. «Fader-sjamanen» klatrer opp i ei bjørk og skjærer ni hakk i toppen av treet. Så klatrer han ned igjen og setter seg på et teppe som hans «sønner» har lagt ut ved foten av treet. Deretter går kandidaten opp i treet fulgt av de andre sjamanene. Mens de klatrer faller de alle i ekstase. Hos Burjatene i Balagan blir kandidaten båret ni ganger rundt bjørketrærne sittende på et filtteppe. Han klatrer etter tur opp i hver av trærne, og skjærer ni hakk i toppen av dem. Mens han befinner seg oppe i trærne sjamaniserer han. På bakken sjamaniserer også «fader-sjamanen» mens han går rundt trærne. I følge Potanin er de ni bjørkene plantet ved siden av hverandre, og kandidaten, som blir båret på teppet, hopper ned foran den siste av dem. Han klatrer opp i toppen av treet, og gjentar dette ritualet i hvert av de andre ni trærne. I likhet med hakkene symboliserer disse trærne de ni himler.

På dette tidspunktet er rettene ferdig tilberedte, og etter at man har ofret til gudene (ved å kaste biter på ilden og opp i luften), begynner festmåltidet. Deretter trekker sjamanen og hans «sønner» seg tilbake i jurten, men de inviterte fortsetter festen lenge enda. Knoklene fra dyrene pakkes inn i halm og henges opp i de ni bjørkene.

Oppsummerende sier Eliade (ibid: 85f, mine uthevinger):

Men selv der hvor det ikke dreier seg om noen initiasjon av denne typen, finner vi sjamanistiske ritualer med oppstigning til himmelen som hviler på lignende forestillinger. Denne fundamentale likheten innen sjamanismen i det nordlige og sentrale Asia vil komme tydelig frem når vi skal se på seansens teknikker. Da vil vi kunne trekke ut den kosmologiske struktur i alle disse sjamanistiske ritualene. *Det er for eksempel åpenbart at bjørka symboliserer Det kosmiske tre, eller Verdensaksen,*

og at den derfor oppfattes som verdens midtpunkt. Når sjamanen klatrer opp i treet er han på en ekstatiske reise til «midtpunktet».  
*...Oppstigningen må forstås som en variasjon av det mytisk-rituelle tema om oppstigningen til himmelen.*

Det er selvsagt ikke meningen å anvende bruken av bjørketrær direkte på den senpaleolittiske og tidligmesolittiske konteksten. Imidlertid kan historisk kjente sjamaners anvendelse av bjørketrær som metafor for verdensaksen og verdenstreet være forbundet med en eldgammel paleolittisk arv. Jeg vil sette pionertidens antydningssvis bruk av bjørketrær i forbindelse med det gjennomgående temaet innenfor all sjamanistisk praksis, nemlig verdensaksen / verdenstreets betydning som kommunikasjonslinje mellom minst tre kosmiske nivåer; underverden, jord og himmel. Dermed aner vi sjamanistiske seanser – selvfølgelig ikke lik den som ble sitert ovenfor, men med et beslektet betydningsinnhold. Fenomenologisk uttrykt innebærer dette at de historisk kjente kontekstene og den forhistoriske vil ligge innenfor samme eidetiske variasjonsområde (se kap. 1). Bjørketreet i Ahrensburg tunneldal var deponert i sammenheng med den tidligere omtalte kvinnelige gudefiguren (Götzengruppe) og Rust har konkludert overbevisende med at bjørka er menneskelig deponert (Rust 1958:144). Tenker vi oss gudegruppen ved Hopfenbach og reinsdyr-kultpælen ved Stellmoor, i tillegg til de deponerte reinsdyrene, kan vi muligens ane noe om symboltette rituelle handlinger innenfor pionertidens samfunn.

Jeg vil konkludere ytterligere med å påpeke at den senpaleolittiske kroppen også representerer sjamanistiske tilstander. Denne kroppen innebærer en særlig form for transcendens idet sjamanen selv, og det samfunn han eller hun lever i, tillegges evnen til å overskride de kosmiske nivåene, og dermed ha innsyn i naturens krefter, viljer og luner. Sjamanmasken fra Hamburgtid er laget av et reinsdyrhode, og det er nærliggende å tenke seg at Ahrensburgsamfunnets orientering mot reinsdyret også var rettet mot reinsdyr som en viktig "hovedverneånd" og medium for sjelelige reiser. Tolkningene impliserer en form for parallellitet mellom jegeren og sjamanen, idet begge foretar rituelle reiser i reinsdyrham, den første skal på jakt, den andre "reiser" ut fra flere formål – noen ganger er det for å lete opp reinsdyrflokkene, og sender dermed sin sjel av gårde i en reinsdyrkropp. Dermed kan også jeger og sjaman bebo samme kropp.

I kapittel 5 pekte jeg på muligheten for at pionertidens mennesker gjenskapte sin livsverden i det ukjente, noe som er nedfelt som et mer eller mindre antydningssvis sirkulært omriss på lokalitetene. Jeg foreslo muligheten for at den mobile livsformen på denne måten egentlig sprengte begrepene om en motsetning mellom kosmos (kjent verden) og kaos (farlig, ukjent verden). Eventuelt kan denne livsformen i denne historiske settingen "utvide" livsverdenbegrepet, i det pionermenneskene bar med seg "sin verden" inn i det ukjente. Slik sett kan pionergruppene oppfattes som svært fleksible i sitt forhold til det ukjente. Den samme fleksibiliteten kan vi komme fram til nettopp ved å betrakte identifikasjonen med reinsdyret som noe overordnet. Da kan vi tenke oss at mytestoffet inneholdt betraktninger à la "Der reinsdyret er – der hører også vi hjemme." Å reise til Hinsidesland medførte med dette ikke noe brudd med opphavsmytene. Selve handlingen reinsdyrjakt ville i seg selv være å opprettholde – gjenta – guddommelige handlinger fra en mytisk urtid. At denne handling fant sted utenfor den kjente verden ville innenfor denne konteksten bli av underordnet betydning. Opphavsmytene hadde i utgangspunktet Doggerland som sin fysiske begrensning, men hadde samtidig potensiale i seg til å peke utover, til Hinsidesland. Og med dette kunne handlingen 'reinsdyrjakt i Hinsidesland' være framtidrettet i det den var med på å opprettholde livet som sådan. Men den var også fortidsrettet i kraft av å være mytisk "korrekt". Med dette kunne handlingen finne sted innenfor en ramme av fortid, nåtid og framtid.

## Reiser til Hinsidesland: Konklusjon II

All true wisdom is only found far from men, out in the great solitude, and it can be aquired only through suffering. Privations and sufferings are the only things that can open a man's mind to that which is hidden from others (Inuit-sjamanen Igiugarjuk i samtale med Knud Rasmussen, sitert i Lommel 1967:151).

En mann som lever hjemme i sin egen klan, lever i den profane verden; han går inn i det hellige straks han legger ut på reise,...(Van Gennep [1909] 1999:27).

Lewis-Williams (1997:332f) vektlegger mange sjamanistiske kultureres vektlegging av behovet for en "vision quest". Å virkelig få *se*, i alle ordets dybder av meninger, er av vital betydning for en sjaman. I sammenheng med ønske om å se og forstå finnes også behovet for å trekke seg tilbake til et øde sted.

Gjennomgangen om jaktritualer, sjamanisme og måten jeg har anvendt dette på i konklusjonen ovenfor, gir flere implikasjoner i forhold til en forståelse av mulige bakgrunner for pionerbosetningen. Dersom vi tenker oss at landet bortenfor var del av en kosmos-kaos-struktur – der Doggerland var kosmos og Hinsidesland kaos – vil det å krysse overgangen, dvs. grensen over norskerenna, det samme som å bevege seg inn i et liminalt rom (Van Gennep [1909] 1999: 29-33). Turner (1967: 93-111) har vist hvordan det å oppholde seg i det liminale rommet – på grunn av sin uorden, eller anti-struktur (ibid:[1995] 1969) – byr på en tilstand av forhekset "i-mellom-væren" for eksempel ved overgangsriter fra barn til voksen. Derfor er det mulig å tenke seg Hinsidesland som pionertidens "rituelle rom". Ifølge den skissen for pionerprosessen som jeg vil gå ut fra i neste kapittel, manglet Hinsidesland i perioden 10 200 / 10 000 – 9500 BP en endelig intersubjektiv konstituering. Man hadde med andre ord ikke bestemt hva landet var for noe, det hersket anti-struktur. Nå har Knutssons globale, etnografiske studie av mobile jeger-sankere vist at ritualer i liten grad iscenesettes blant mobile jeger-sankere. Men gjennomgående finnes det ett unntak, nemlig ritualer som knytter seg til jakt på storvilt. Slike kan ofte være knyttet til guttens første jakt og jentas første menstruasjon, slik som nevnt i san-eksemplet (Lewis-Williams 1981).

Jeg har tidligere belyst at jaktreisen ofte betraktes som noe hellig, eller som et rituale i seg selv. Man kunne tenke seg at det helliges karakter ville forsterkes ved en reise inn i landet hinsides. Som antydnet ovenfor kan man også tenke seg Hinsidesland anvendt som et sted sjamaner in spe trakk seg tilbake til, for å oppnå den åndelige veksten som er skissert i de første ekstatiske opplevelser. Reisene til Hinsidesland kan med dette betraktes som åndelige reiser.

## Ofring av reinsdyr på Stellmoor: Om å gjenfødtes fra sine beinrester

Troen på dyrenes genfødelse er vidt udbredt i Alaska. Hvis chugach-eskimoerne efterlader hovedet af en bjørn, hvor den er dræbt, med snuden pegende ind mod land, vil bjørnens sjæl vende tilbage til fjeldene og genfødtes som en ny bjørn....

...Hele det udviklede tabusystem og en hel del av Alaska-eskimoernes fester går ud på at vise fangstdyrenes sjæle den fornødne ærbødighed, for at de ikke skal holde sig væk fra menneskene eller hævne sig på dem, når de genfødtes (Birket-Smith 1961:188).

De tolv kadavrene av reinsdyr som ble funnet i innsjøen ved Stellmoor har Rust (1945:133f) tolket som offerfunn. Grønnow (1987) har på sin side tolket deponiet som en rent praktisk handling, mens Bratlund (1991a) stiller spørsmål ved om dyrene i det hele tatt er intensjonelt senket i inn-



sjøen. Mens Rust er tilbøyelig til å lese religiøse fenomener i det senpaleolittiske materialet, har de to sistnevnte til felles at de sterkt tilbakeviser en religiøs fortolkning av funnet. Som antydning i kapittel 3 deler jeg ikke de to sistnevntes oppfatninger. Grønnows observasjoner fra Grønland, om hvordan man praktisk innretter seg etter drivfangst, er interessante. Men ut fra den fokusering på storvilt som jeger-sankersamfunn generelt har, og pionertidens samfunn nokså tydelig synes å ha hatt, burde det vær søkt å tillegge fenomenet utelukkende en ”rent” praktisk årsak. Det å få vekk insektsplagen som døde reinsdyr trekker til seg, trenger likevel ikke ha vært uviktig for menneskene på Stellmoor. Bratlunds (1991a) tvil om hvorvidt det virkelig dreier seg om et intensjonelt deponi, er noe som i utgangspunktet bør tas på alvor. Drivfangsten på Stellmoor har etter all sannsynlighet foregått ved at dyrene ble jaget ut i vannet, og det er meget tenkelig at noen av de dyrene som unnsnapp likevel døde og sank til bunnen. Imidlertid viser hennes egen studie at dyrene ble slaktet før de havnet ut i vannet. Dermed må det være menneskehender som står bak deponeringen i vann, selv om ”steinloddene”, slik Bratlund påpeker, ikke kan knyttes direkte til dyrene. Men det er nettopp dette faktum at dyrene er deponert i vann som er det interessante. I kapittel 5 presenterte jeg flere etnografiske eksempler på hvordan eksempelvis huler, vann og kilder oppfattes som hellige steder i jeger-sankersamfunn. De oppfattes som konkrete uttrykk for innganger til Moder Jord. Dette er også steder som tjener som ”åpninger” for sjamanistiske reiser. Dernest vil jeg følge Rust (1945:133f) i hans vurderinger av konteksten. Kultpælen på Stellmoor var plassert inntil vannet, og gjenstanden er i seg selv av en karakter som gir assosiasjoner til kategorien offersted (se Rust 1945:218).

Jeg har konkludert med at de deponerte kadavrene fra Stellmoor er resultat av offerhandlinger. Det neste blir å undersøke en mulig betydning av handlingene. Innenfor denne tolkningsrammen er reinsdyret ansett som det senpaleolittiske samfunnets uuttømmelige livskilde. Det er i denne sammenheng snakk om å oppfatte reinsdyret som pionermenneskets mytiske dyrestamfar (Eliade 1998:101, se også Valeri 1985:45-50):

For det første er den første sjaman nedkommet etter forening mellom en ørn og en kvinne. For det andre forsøker sjamanen selv å forvandle seg til fugl og å fly, og faktisk *er* han en fugl i den grad han, i likhet med fuglen, har tilgang til de øvre regioner. Vi har å gjøre med en lignende teori i de tilfeller hvor skjelettet – eller masken – forvandler sjamanen til et annet dyr (hjort eller lignende), for den mytiske dyrestamfaren oppfattes som artens *uuttømmelige livskilde og denne kilden finnes i knoklene til disse dyrene* (min utheving). Vi vil her være svært forsiktige med å snakke om totemisme. Det dreier seg heller om *mystiske forbindelser mellom mennesket og dets byttedyr* (min utheving) – forbindelser som er grunnleggende innenfor jegersamfunn, ...

Dersom reinsdyrets *livskilde* var å finne i dets knokler, kan vi betrakte offeret på Stellmoor som skjelettbegrovelser. Eliade (1998:100f) har utførlig beskrevet den vanlige forestillingen om at dyr og menneskers gjenfødelse er noe som bare kan finne sted ut fra individets skjelett. Offerhandlingen kan med dette settes i forbindelse med Ahrensburggruppens ønske om å sikre reinsdyrenes tilbakekomst. Men trekker vi dateringen og den miljømessige konteksten mer aktivt inn i sammenhengen, vil følgende situasjon kunne virke nærliggende: I og med dateringen av aktivitetene på Stellmoor, har drivfangsten skjedd i et tidsrom (ca. 10 000 – 9800) da Nord-Tyskland allerede må ha vært dekket av bjørkeskog (jfr. situasjonen i Rogaland ved samme tidspunkt, fig. 2.7). Reinsdyrpopulasjoner vil i løpet av en ulike tidssykluser kunne svinge enormt (Burch 1972: Fig. 4; Grønnow 1983: Fig. 9). Tar man miljøendringene i overgangen sen- og tidlig postglasial tid inn i betraktningen, er det mulig at flere faktorer hadde innvirkning på reinsdyrpopulasjonene. På Stellmoor har man imidlertid hatt to gedigne drivfangstepisoder, dette i en

setting der menneskene kanskje opplevde at reinsdyret var i ferd med å forsvinne fra Doggerland. Ofringen – med håp om gjenfødelse – kan således tolkes som Ahrensburgmenneskenes desperate forhåpning om reinsdyrets tilbakekomst til Doggerland!

## Diskusjon om totemisme i forhold til det senpaleolittiske materialet

Et spørsmål som gjenstår i sammenheng med problemstillingene i dette kapitlet er hvordan jeg vil forstå de andre delene av det senpaleolittiske verdisetet – slik som elg, villhest, bjørn, sel og hval? I utgangspunktet vil jeg gi uttrykk for at tolkningen om reinsdyrfolket ikke utelukker menneskelig identifikasjon med andre dyrearter. Jeg har annetsteds (Fuglestedt 2003) foreslått en tolkning av et totemisk forhold mellom menneske og reinsdyr i senpaleolitikum. Dersom totemisk her skal forstås som et identifikasjonsforhold i form av oppfatning om et felles opphav, kan jeg fortsatt stå inne for denne tolkningen. Dersom vi følger den klassiske oppfatningen av totemisme som et sosialt klassifikasjonssystem (Levi-Strauss 1963:5), kan de andre dyrene som er til stede i den tidligmesolittiske bergkunsten stå for 'elgklanen', 'bjørneklanen', 'villhestklanen'. Innenfor en slik tolkningsramme kan man si at jeg i dette arbeidet konsentrerer meg om 'reinsdyrklanen'. I sitt magistergradsarbeid, *Helleristninger som tegn og tekst. En analyse av veideristningene i Nordland og Troms*, søker Anders Hesjedal en forståelse av helleristninger ut fra en strukturalistisk analyse. I tråd med den «levi-strausske» tilnærmingen tolkes dyreartene som er avbildet i forhold til totemisme (Hesjedal 1990; se også 1992;1994). Dateringene av visse felter innenfor kategorien slipte figurer dateres til første del av preboreal tid. Feltene *Valle* (9900BP), *Fykan* øverst og nederst (9800BP), *Åmøy* øverst (9500BP) og *Leiknes I* høyest (9400BP) (ibid: 111f og Tab. 5) blir tolket innenfor en kontekst der feltene er arenaer for pionertidens sosiale diskurs. Analysen avdekket en symmetri og balanse i feltene i forhold til hvilke dyrearter som opptrer sammen, men også i måten dyrene er avbildet på. Det som med et isolert blikk framstår som ubalanse i feltene, eksempelvis der enkelte tegninger bare synes å være halvgjort (se eksempelvis fig. 3.22), finner Hesjedal at elementene har sin plass dersom man betrakter feltene som helheter bygget opp av deler og motsetninger. Dette helhetssyn kan være et bilde av samfunnet. Feltene tolkes som steder der ulike totemiske grupper har møttes, og på subtilt vis «forhandlet» om den sosiale orden. På denne måten har de forholdt seg til latente sosiale motsetninger i en verden der samhold mennesker i mellom likevel var den sterkeste drivkraften i det sosiale liv. Hesjedals fortolkning av pionertidens bergkunst er overbevisende, og gjør materialet levende. Likevel vil jeg gå bort fra en totemistisk modell i mitt syn på pionersamfunnets forhold til dyreskikkelser.

Totemismens fenomen er vanskelig å gripe. Levi-Strauss (1963:1) begynner sin monografi *Totemism* med å sammenligne det med begrepet "hysteri":

Totemism is like hysteria, in that once we are persuaded to doubt that it is possible arbitrarily to isolate certain phenomena and to group them together as diagnostic signs of an illness, or of an objective institution, the symptoms themselves vanish or appear refractory to any unifying interpretation.

Totemer er noe som umiddelbart assosieres med representasjoner av ulike dyrearter. Imidlertid kan totemer hentes fra planteriket. Dessuten kan landformer og helligsteder tjene som totemer. I forrige kapittel tok jeg for meg den australske pitjantjatjara-gruppens forhold til omgivelsene, slik det ble omtalt i termer av totemisme. Vi så hvordan menneskets rituelle og imitatoriske forhold til mytiske

helter var helt avgjørende for totemets velbefinnende. Enkeltindividets ”totemiske adgang” til handling nettopp i dette landskapet ble definert via slektskap. Landskap og menneske sto i et gjensidig forhold av forpliktelser overfor hverandre. I eksemplet med San-folket ble en lignende form for forpliktelse uttrykt gjennom det kollektivt nedarvede forholdet til elgantilopen. Sistnevnte eksempel viser et menneske-dyrforhold som kan *minne* om en totemisk relasjon, uten at det er tilfelle (se også Ingold 2000: 111-131).

Den tradisjonelle oppfatningen av totemisme assosierer totemdyr med eksistensen av klaner, dvs. tilfeller der segmenter av en større sosial gruppe regner sitt opphav i en dyreart. På denne måten tjener de ulike artene som et prinsipp for sosial klassifikasjon. Men som jeg allerede har vist via de to eksemplene ovenfor, og som Lévi-Strauss også påpeker, er det slett ikke alltid at totemer er knyttet til eksistensen av klaner (ibid:5):

Thus the Thompson River Indians have totems but no clans; the Iroquois have clans called after animals which are not totems; and the Yuhagir, who are divided into clans, have religious beliefs in which animals play a large part, but through the mediation of shamans, not social groups.

Dette betyr ikke at eksistensen av et totemdyr-klanforhold er fraværende i verden. For slike samfunn finnes omtalt i den etnografiske litteraturen, blant annet hos inuitene ved Beringstredet (Nelson [1899]1983: 322-327) og hos i Yolngu-folket i Australia (Morphy 1991, se ellers eksempler i Lévi-Strauss 1963). Men i tale om totemisme er det ofte to fenomener som blandes sammen. Det første gjelder menneskets forhold av solidaritet, respekt eller vennskap med omgivelsene, der visse arter eller naturfenomener uttrykker en spesiell verdi som formidler av kontakten mellom menneske og natur. Det andre handler om samfunn der totemer betegner klaner (slektskapslinjer), slik at ”the animal is thought of in terms of the social world” (Lévi-Strauss 1963:81). Termen totemisme bør i følge Lévi-Strauss bare omfatte grupper som kombinerer de to fenomenene (ibid:11), noe som også er Hesjedals utgangspunkt for anvendelse av begrepet.

Levi-Strauss’ motforestillinger til bruken av totemisme har støtte hos andre forskere. Som Eliade (1998:101) har gitt uttrykk for, skal man være forsiktig med å sette likhetstegn mellom totemisme og forestillingen om en dyre-stamfar. I det hele tatt er totemisme et ikke helt uproblematisk fenomen. Riktignok har jeg allerede berørt det i gjennomgangen av etnografiske eksempler fra Australia. Vi så her eksempler på hvordan landskapsformer var normsettende for handling. Dette, sier Ingold (2000: 113) er typisk for et totemisk system. Innenfor et *totemisk* system vil en jakt-handling være noe man utfører i henhold til et eksisterende normsett som så å si ”sitter i” det fysiske landskapet. Innenfor et *animistisk* system vil jakthandlingen heller være noe som er *livgivende*, jfr. mannlig transcendens (ibid:114): ”In an animic system... hunting effects the circulation of vital force between humans and animals and thus contributes directly to the regeneration of the lifeworld of which both are part.” I Sibir sikres storviltjegeres jaktlykke via et årlig kollektivt rituale til ”gjenskapelse av livet” (Hamayon 1996:61; se også Zvelebil & Jordan 1999:113f). Sjamanen leder ritualene som er en rendyrking av menneskers *imitasjon* av dyrene (spesielt elg og reinsdyr). I ritualet gjennomføres svært så vitale bevegelser med lyder og sang, i tillegg til leker og spill. Dette er praksiser som blir tillagt dyrene, slik som spesielle danser og former for bryting. Fornyelsen av livet blir oppfattet som en felles ansvar mellom dyr og mennesker. Bevegelsene i ritualer er noe som gjentar ”the action of living” (ibid:63). I sammenheng med dette vil jeg også påpeke hvordan eksempelvis grønlandske samfunn oppfatter konsum av dyrekjøtt som en måte hvorpå man overtar dette dyrets spesielle egenskaper (Peterson 1996).

Ut fra de premissene som er lagt, vil jeg definere det senpaleolittiske menneske-dyridentifikasjon som *animistisk*. Animismen samsvarer med sjamanismens og sjamanens spesielle form for transcendens – inn i dyrekroppen. Ingold igjen (2000:114, min utheving):

But what of the shaman, in a northern circumpolar society, who walks abroad as a bear? Recall that the animic cosmos is populated by beings of both human and non-human kinds engaged in ongoing mutual interaction. Animals, like humans, are supposed to form their own communities, and members of each can visit the communities of the other. From a perspective located within the human community, non-human beings will appear in their animal guise. However, upon 'crossing over' to the animal side, a man will see his hosts as creatures like himself, while to the people back home he will now appear in animal form. In short, in the dialogue between human and animal, each in turn takes up the point of view of the other, becoming temporarily other to his or her own people. The shaman in animic society, is a person of exceptional power, who can move with relative ease across the human-animal interface. But particular animals may also be credited with similar powers: indeed right across the circumpolar North, *the bear is regarded as such a one*.

Med Ingold kan vi således utvide forståelsen av menneskets animistiske forhold til dyr i senpaleolitikum og tidligmesolitikum. Med sin menneskelignende, oppreiste gange må vi tro at bjørnen representerte en "overgang" mellom mennesker og dyr i pionertidens verden (se også Saunders 1995:51). Mennesket, også det senpaleolittiske, har hatt et intellektuelt behov som ikke er vesensforskjellig fra det som moderne mennesker har. Dyreartene i det *senpaleolittiske verdsettet* har trolig spilt aktive roller i pionertidens mytestoff. Dyreskikkelsene har trolig vært omgitt med tabuer i enkelte kontekster. Det er et kjent fenomen at dyr med en spesiell betydning ikke nevnes med sitt rette navn, men i form av omskrivninger. Det finnes alternative tolkninger til Hesjedals forklaring på hvorfor noen av dyrefigurene på helleristningsfeltene i Nordland bare er tegnet halvferdig. Jeg vil foreslå at slike tegninger kan forstås som uttrykk for tabulignende forestillinger; noen ganger har man ikke avbildet dyret med fullstendige konturer fordi det var «farlig». Dette handler om verdier i taylorsk forstand, der dyrearter, med det de står for av spesielle *egenskaper*, har hatt en viss ladning. De har vært knyttet til artikuleringer i det språket som formidlet mytene. Dyreartene var ikke bare gode å spise, de var også gode å *tenke med*, og dessuten gode emosjonelle veivisere. Disse betraktningene fører over på dyr forstått som arketyper, eventuelt dyr som psykologiske typer (for eksempel Brooke 1991:148-154; Dourley 1996; Ingold 1988, 2000; James 1990; Jung 1972; 1978; 2000: 74-120; Saladin D'Anglure 1990; Saunders 1995). Det fører oss også over på betraktninger omkring verdier knyttet til det rene og det urene (Douglas 1997 [1966]; se for øvrig Pentikäinen 1996b). Imidlertid er en videre undersøkelse av menneskets forhold til dyrene noe som ligger utenfor dette arbeidets rammer.

# 7

## Pionerprosessens sosiologi

### Innledning I

Ifølge Husserl må en tilnærming til menneskets eksistensvilkår bygge på en forståelse av mennesket *som socius*. I kapittel 1 presenterte jeg begrepene om intersubjektivitet og livsverden og diskuterte deres anvendelsespotensiale som grunnlag for refleksjoner omkring pionerprosessen. Intersubjektivitet og livsverden er begreper som henger sammen: Det verdensåpne mennesket fødes inn i en sosial verden, og selv om kunnskapen om denne verden skjer via subjektive erfaringer, er det i samhandling med andre – og bare i denne sosiale sammenheng – at kunnskapen kan få sin gyldighet, og bli til virkelighet for individet. For det ”normale” menneske vil en livsverden dermed alltid være intersubjektivt konstituert. Livsverdenen – forstått som den hverdagslige ”mundane” verden – er kroppslig internalisert. Det intersubjektive kan således betraktes som forhold mellom inkarnerte subjekter, eller intersubjektive kropper.

Pionerprosessen handler om kroppslig internalisering av et ukjent landskap, og dermed innføring av en ny verden i en allerede eksisterende livsverden. Ved hjelp av eksempler fra mytologi og litteratur forsøkte jeg i kapittel 1 å anskueliggjøre forholdet mellom det subjektive, det intersubjektive og det objektive. Hva pionerprosessen angår, kan vi forstå disse begrepene på følgende måte: Det subjektive representerer det enkelte menneskes erfaringer i det nye landskapet, først og fremst som individuelle erfaringer. Det intersubjektive er de ”definisjonene” eller bedømmelsene av disse erfaringene som menneskene i fellesskap kommer fram til – og som igjen er retningsgivende for videre erfaringer i landskapet. Det objektive i forhold til pionerprosessen, er når denne kunnskapen har blitt en kroppslig internalisert kunnskap for alle samfunnsmedlemmene, og Hinsidesland har blitt en del av menneskenes (mer eller mindre hverdagslige) livsverden. Dette kan også uttrykkes slik: Via intersubjektiv konstituering av virkeligheten blir subjektive erfaringer til sosial objektivitet. I tråd med de retningslinjene som jeg presenterte i kapittel 1, kan *pionerprosessens sosiologi* i omriss beskrives som forløpet *fra* de første subjektive erfaringene av Hinsidesland – *til* at dette landskapet er blitt en i prinsippet objektiv mulighet for alle samfunnsmedlemmene. nettopp fordi landet er internalisert i livsverdenen. Denne sosiale internaliseringsprosessen kan sies å definere ”pionerprosessens sosiologi”.



Ut fra konklusjonene i kapittel 3 har jeg bestemt at de *institusjonene* som knyttet seg til *reinsdyrjakten* har vært avgjørende for hvilke valg og handlinger som ble foretatt under pionerprosessen. Her vil jeg anvende denne konklusjonen som et viktig utgangspunkt for forståelsen av hvordan pionerprosessen kom i gang. Jeg vil videre anvende en kunnskapssosiologisk innfallsvinkel (jfr. Berger & Luckman 1990 [1966]). I korthet handler pionerprosessen om hva menneskene gjorde – sammen – med kunnskapen om det nye landet. Men når skal denne prosessen tidfestes?

<b>Subjektive</b> Erfaringer av Hinsidesland, evt. med objektivt tilgjengelig mytestoff knyttet til det ukjente landet	<b>Intersubjektiv</b> konstituering av Hinsidesland, reinsdyrjakt ved kysten, Doggerland utgjør den allment internaliserte livsverden	Fortsatt <b>intersubjektiv</b> konstituering av Hinsidesland, reinsdyrjakt også i fjellet, segmenter av Ahrensburg-gruppen befinner seg store deler av året innenfor Hinsidesland	Hinsidesland ikke lenger hinsides, men utgjør en <b>objektiv</b> tilgjengelig mulighet for alle, landet er i prinsippet del av en allment internalisert livsverden, m.a.o. utvikles en etablert helårlig befolkning
> 10 200 / 10 000 BP	10 200 / 10 000 – 9800 BP	9800 – 9500 BP	< 9500 BP
	Remouchamps, Stellmoor, Teltwisch, Borneck, Bonderup, Sølbjerg (?), Galta, Moldvika	Breiviksklubben, Store Fløyrlivatn, Store Myrvatn	

Fig. 7.1. Omrisset av pionerprosessens sosiale forløp. Stadiene slik de er beskrevet, flyter mer eller mindre inn i hverandre. Verden kan kun framtre via subjektive erfaringer, og disse er selvfølgelig eksisterende i alle faser. Videre vil fasene med intersubjektiv konstituering også innebære en utvikling i det objektivt tilgjengelige mytestoffet omkring Hinsidesland. Og verden, dvs. Hinsidesland vil fortsatt være gjenstand for intersubjektiv konstituering selv etter at den har blitt en objektiv mulighet for alle. Figuren er snarere en billedliggjøring av pionerprosessens ulike stadier, eller "sosiale rom", for forholdet subjekt – Hinsidesland. (Det finnes flere lokaliteter fra perioden, jfr. kapittel 3, men grunnet usikker datering innenfor perioden 10 200 – 9500 brukes de ikke som eksempler. De lokalitetene som er nevnt kan ha bosetning fra flere perioder innenfor senglacial og postglacial tid. I denne sammenhengen refereres det til den delen av boplasslagene, eller kompleksene, som faller innenfor det aktuelle tidsrommet).

Hinsidesland kan allerede i Hamburgtid ha hatt en eksistens i menneskenes bevissthet. Forestillingen om landet kan dermed sies å ha hatt en intensjonalitet. I perioden fram til 10 200/10 000 BP kan denne intensjonaliteten gå tilbake på erfaringen om at det ut fra skyforhold, dyrs og fuglers adferd måtte finnes noe på den andre siden av havet. Intensjonaliteten kan også ha vært basert på subjektive, i betydningen "asosiale" erfaringer i form av enkeltmenneskers reiser til Hinsidesland. Det kan eksempelvis være relevant å tenke seg sjamaners reiser til Hinsidesland. (Med dette tenkes konkrete reiser, ikke først og fremst sjelereiser). Fra 10 200/10 000 BP viser materialet at grupper av mennesker har besøkt det nye landet. Den intense framstillingen av prosjektiler – samme prosjektiler som vi med bakgrunn i nordtyske funn vet har vært brukt til felling av reinsdyr – viser at reinsdyr-

jakten var en, hvis ikke *den*, sosiale institusjonen som besøkene var forbundet med. Fordi disse besøkene er av sosial karakter – samtidig med at landet ikke er kjent, eller bare delvis kjent – gikk pionerprosessen inn i en fase der menneskene sammen skulle bestemme hva denne verden var, hvordan den skulle oppfattes, innlæres, brukes, leves i. Hinsidesland var med dette under intersubjektiv konstituering.

Forut for pionerprosessens sosiologi finnes eventuelt de subjektive erfaringene. De er som allerede antydnet, uten definisjon hva gjelder begrensning bakover i tid (se fig. 7.1) Den første fasen med intersubjektiv konstituering begynner og slutter med Galta 3-funnets eldre og yngre grense, dvs. 10 200/10 000 – 9800 BP. Perioden sammenfaller med dateringen av Moldvika 1, samt en rekke Ahrensburglokaliteter som kan dateres til overgangen mellom senglasial og preboreal tid, blant annet Stellmoor. Sistnevnte har også en yngre grense omkring 9800 BP. Den andre fasen som karakteriseres av intersubjektiv konstituering, defineres til tidsrommet 9800 – 9500 BP. Denne perioden kjennetegnes av at også fjellområdene blir gjenstand for jaktaktiviteter, jfr. de eldste dateringene fra Store Fløyrlivatn og Store Myrvatn (Bang-Andersen 1990; 2000; 2003). Periodens yngre avgrensning er markert ved at tangepilen går ut av bruk omkring 9500 BP. Etter dette, fra 9500 BP og utover, er landet blitt en objektiv mulighet for i prinsippet alle samfunnsmedlemmer. Landet kjennetegnes stadig mer av en boreal fauna. Redskapsinventaret på boplassene karakteriseres av en ensidig bruk av lansettmikrolitter, assosiert med intens bruk av en standardisert mikrostikkelteknikk.

I kapittel 4 presenterte jeg en kroppsfenomenologisk tolkning av hva internaliseringen av en ukjent verden kan innebære. I kapittel 5 berørte jeg de mer mytologiske sidene av denne kunnskaps- tilegnelsen. Videre ønsket jeg i kapittel 6 å behandle menneskenes *verdier* og dermed også dets motivasjoner. Jeg diskuterte pionermenneskets forhold til levende vesener, selv om vi i denne settingen må kunne si at det av og til er et flytende forhold mellom mytologiske og levende vesener. I forrige kapittel berørte jeg også reisene til Hinsidesland. Dette er et hovedanliggende også i dette kapitlet, men nå med fokus på det sosiale aspektet, og dessuten mer spesifikt i forhold til perioden 10 200/10 000 – 9500 BP. Reisene til Hinsidesland, slik de ble beskrevet i kapittel 6, kan forsvåvidt godt ligge i perioden før 10 200 BP. Dette var reiser forbundet med tilstander av ”kaos”, dvs. sjamanistiske reiser og reiser knyttet til barn-til-voksen-ritualets liminale fase. Og nettopp fordi Hinsidesland i fasen før 10 200 / 10 000 BP ennå ikke var intersubjektivt konstituert, ville nettopp landet by på muligheter i slike sammenhenger. Nå er det slik at funn eldre enn 10 200 BP ikke eksisterer, så scenariet bygger derfor på negative funn. I den sammenheng må jeg legge vekt på at disse ”religiøse” reisene også kan tolkes inn i perioden 10 200/10 000 – 9500 BP. Når jeg nå går inn på reisenes sosiale aspekter, så handler det mer om en målsetning om å behandle en annen side av fenomenet ”pionerbosetningen”.

Med dette har jeg trukket trådene tilbake til de foregående kapitlene, jeg har definert den sosiale prosessens omriss og igjen bestemt reinsdyrjakten som en avgjørende sosial institusjon for forståelsen av pionerprosessen. I første del av dette kapitlet er det nødvendig med en gjennomgang av enkelte teoretiske begreper og mitt eget ståsted i forhold til dette. Jeg vil videre konsentrere meg om eksempler på egalitære storviltjegere for dermed å rydde forutsetningene for noen tolkningsforslag for pionerprosessens sosiologi.

## Innledning II: Om metaforenes begrensning

”Samfunnet” er et ord som stadig anvendes – det er på alles lepper og kan sies å ha blitt internalisert i våre daglige talemåter. Men hva er ”samfunn” – ”jeger-sankersamfunn” – ”bandsamfunn”?

”Samfunn” tilhører – i likhet med ”institusjon” – en klasse begreper som vanskelig lar seg forklare på en uttømmende måte. Og skulle man forsøke nettopp dette, ville man fort erfare at begrepet ikke lot seg avgrense. ”Samfunnet” har nemlig ingen eksistens. Begrepet er en abstraksjon som i vårt samfunn (!) er blitt utsatt for det som kan kalles *ontic dumping* – det har fått en eksistens i seg selv. Begrepet begynner så å si å leve sitt eget liv, man kan si at ”samfunnet” nærmest har blitt gjenstand for personifisering. Det samme kan sies om arkeologers bruk av sosialantropologiske termer. Det er eksempelvis nærliggende å anvende betegnelsen ”bandsamfunn” om den senpaleolittiske samfunnsformen. Men, som Hastrup har påpekt, når vi anvender slike begreper skal vi være klar over at vi har gått hinsides det konkrete (se eksempelvis Hastrup 1985;1988). Og det samme gjelder faktisk begreper som ”pionersamfunnet”, ”pionerbosetningen” og ”pionertiden”. Min hyppige anvendelse av begrepene ”pionermennesket” eller ”det senpaleolittiske mennesket” utgjør derfor forsøk på å være mer konkret i forhold til studieobjektet.

I likhet med ”samfunn” og ”institusjon”, er begrepet ”kultur” vanskelig å gripe. Det finnes utallige definisjoner av begrepet. I sin grunnbok i sosialantropologi gjengir Hylland Eriksen en mye anvendt definisjon. Han gir i tillegg et eget forslag til definisjon, samt en forsøksvis bestemmelse av skillet mellom kultur og samfunn (Eriksen 1996:24f):

Begrepet «kultur» er ellers blitt omtalt som ett av språkets to eller tre mest kompliserte ord. Tidlig på 1950-tallet samlet de amerikanske antropologene Kluckhohn og Kroeber sammen 162 ulike definisjoner av kultur! Det ville føre for langt å gå inn på disse definisjonene her. La oss derfor, som en foreløpig løs bestemmelse av begrepet kultur definere det som *de ferdigheter, oppfatninger og væremåter personer har tilegnet seg som medlemmer av samfunn*. En definisjon av denne typen, som står i gjeld til både Tylor og Geertz, er den vanligste blant sosialantropologer. Kultur kan også defineres som *det omskiftelige meningsfellesskapet som gang på gang etableres og forandres når mennesker gjør noe sammen*. Forholdet mellom kultur og samfunn kan følgelig tenkes slik: Kultur viser til det lærte, kognitive og symbolske aspektet ved tilværelsen, mens *samfunn viser til den regelmessige sosiale organiseringen av den menneskelige tilværelse* (den siste, forf. utheving).

Denne definisjonen på forskjellen mellom kultur og samfunn vil ved nærmere refleksjon komme til kort, noe også Hylland Eriksen gir uttrykk for. Men dersom en skal holde seg slavisk til definisjonen følger det at dette arbeidet fram til nå mest har konsentrert seg om pionertidens ”kultur”, mens dette kapitlet mer rendyrker et studium av pionertidens ”samfunn”. Både ’kultur’ og ’samfunn’ er uansett omfattet av begrepene intersubjektivitet og livsverden.

Samfunn og kultur er historisk nedarvet, dette gjelder også de materielle omgivelsene. I noteform tar Hylland Eriksen (ibid:111) med antropologen Alfred Kroebers definisjon. Kroeber mente at samfunnsmedlemmer ikke har bevissthet om det som skjer av historisk endring. Dette vil i dag være et kontroversielt syn, men definisjonen er likevel interessant, nettopp på grunn av sin billedelige og konkrete karakter:

Alfred Kroeber (1917)...sammenligner kulturen med et korallrev, der nye koraller bokstavelig talt bygger på sine avdøde slektninger. Som korallrevet er kulturen noe annet enn summen av sine deler, og dens form utvikler seg gradvis uten at aktørene (koralldyrene) har selvbevissthet om at dette skjer.

Alle definisjonene er relevante som bakgrunn for gjennomgangen av pionerprosessens sosiologi. Imidlertid vil jeg påpeke at ingen av dem har inkludert kulturens kroppslige aspekter, noe jeg her ønsker å rette oppmerksomheten på. I sin essaysamling om forholdet mellom sosiologi og psykologi, viet Mauss et eget kapittel til studiet av kroppsteknikker. Med bakgrunn i egne erfaringer fra første verdenskrig beskrev han forskjellen på engelsk og fransk kroppsbruk, både i forhold til marsjgange så vel som i sportslige aktiviteter. Mauss' egen framstilling tar best vare på fenomenet (1979:99f):

An example: during the war I was able to make many observations on this specificity of techniques, e.g. the techniques of *digging*. The English troops I was with did not know how to use French spades, which forced us to change 8000 spades a division when we relieved a French division and vice versa. This plainly shows that a manual knack can be learnt only slowly. Every technique properly so called has its own form.

But the same is true of every attitude of the body. Each society has its own special habits. In the same period I had many opportunities to note the differences between the various armies. An anecdote about *marching*. You all know that the British infantry marches with a different step from our own: with a different frequency and a different stride... The Worcester Regiment, having achieved considerable glory alongside the French infantry in the Battle of the Aisne, requested Royal permission to have French trumpets and drums, a band of French buglers and drummers. The result was not very encouraging. For nearly six months, in the streets of Bailleul, long after the battle of the Aisne, I often saw the following sight: the regiment had preserved its English march but had set it to a French rhythm. It even had at the head of its band a little French light infantry regimental sergeant major who could blow the bugle and sound the march even better than his men. The unfortunate regiment of tall Englishmen could not march. Their gait was completely at odds. When they tried to march in step, the music would be out of step, with the result that the Worcester Regiment was forced to give up its French buglers... Thus I often saw, in a very precise fashion, not only with the ordinary march, but also in the double and so on, the differences in elementary as well as sporting techniques between the English and the French. Professor Curt Sachs... made the same observation. He has discussed it in several of his lectures. He could recognize the gait of an Englishman and a Frenchman from a long distance.

Mauss' eksempel viser hvordan de mest hverdagslige kroppsteknikker, slik som bruk av spade og (mars)gange kan være merkbart forskjellig hos mennesker fra ulike europeiske land. Det viser hvordan enkeltmenneskets sosiokulturelle bakgrunn – sin kunnskap i vid forstand – er kroppslig internalisert. Og med kroppsligheten vil jeg også påpeke metaforenes tilkortkommenhet i forhold til kulturens ”stofflighet” – et fenomen som bare kan oppleves i direkte erfaring med ‘kultur’. I sin introduksjonsbok *Det antropologiske prosjekt* beretter Hastrup om ulike episoder fra sitt feltarbeid på Island. Under deltagelse i en vær-utstilling, kom hun tett innpå en opplevelse av hva kultur kan være, men også problemene forbundet med viderefremføring av fenomenet (Hastrup 1992:30):

*Forskellen mellem det synlige og det stoflige er vigtig.* En gang deltog jeg således i en vædderudstilling i det islandske landskab. Det var mændernes bal, og selv om det lignede en konkurrence om væddere, så var det samtidig en metaforisk kamp på mændenes egen potens. Der var ingen kvinder til stede ud over den allestedsnærværende etnograf, som forsøgte at ligne de andre i gummistøvler, cowboybukser og vindjakke. Jeg blev rødmende vidne til et utal af seksuelle vittigheder, indtil anstændigheden fik mig til at forlade stedet. Jeg tog noter og billeder, som det sig hør og bør. Da billederne blev framkaldt, var de vinde og skæve, og de viste ikke andet end gråtonede dyr og mænd. Da jeg tog dem, havde jeg fornemmelsen af at optage en pornografisk billedserie. Men det synlige udtryk viste overhovedet ikke situationens stofflighed; den stofflighed, der fik luften i fårehuset til at opleves tyk af *underforstået viden*, lir og maskulinitet. Havde jeg ikke været der, ville den sansemættede oplevelse aldrig været kommet mig for øre, heller. *Situationen var tæt og merket av kultur*, men den lå udenfor så vel ordenes som billedernes normale rækkevidde (mine uthevinger).

Jeg mener ikke her å ta avstand fra bruk av begreper som ”pionersamfunnet”, ”pionertiden” og ”Ahrensburgkulturen”. Begrepene er nødvendige som redskaper for faglig kommunikasjon. Ut fra en fenomenologiske tilnæringsmåte synes jeg imidlertid det er på sin plass å påpeke metaforenes plassering hinsides det konkrete, det stofflige og det kroppslige. Kroppens fenomen ble undersøkt i kapittel 4. Hinsidesland ble i pionertiden erfart av mennesker som hadde Doggerland som internalisert livsverden. Jeg forsøkte å anskueliggjøre hvordan den senpaleolittiske kontinental-europeiske kroppen, møtte det nye landskapets og dets ”brukelighet og motstand”. Kunnskapen om Hinsidesland ble til i et kroppslig skjæringspunkt mellom Doggerland og Hinsidesland. En forståelse av kultur og samfunn som kroppslig og stofflig må derfor danne bakgrunn for gjennomgangen av fenomenet handling.

## Bakgrunn: Objektivisme og subjektivisme

Samfunn utvikler seg fordi mennesker gjør noe sammen. Som bakgrunn for presentasjonen av fenomenologisk handlingsteori, vil jeg først ta for meg motpolene *objektivisme* og *subjektivisme*.

### Objektivisme

Både funksjonalismen og strukturalismen bygger på det man kan kalle en objektivistisk handlings-teori. I det første tilfellet er menneskets handlinger en reaksjon på ”natur” (menneskets basisbehov, naturomgivelsene), i det andre tilfellet er handling et svar på overindividuelle strukturer (verden organisert som binære opposisjoner).

Her skal jeg først og fremst ta opp funksjonalismens forhold til handling. Nettopp dette forholdet utgjør fundamentet for den fagtradisjonen som i størst grad har preget vestlig steinalderforskning siden 60-tallet, nemlig kulturøkologien. Funksjonalismen kan føres tilbake til den polsk-engelske antropologen Bronislaw Malinowski og hans legendariske feltarbeid på Trobriandøyene. Malinowski mente at alle samfunnets institusjoner ble utviklet på basis av menneskets medfødte behov. Institusjonene ble oppfattet som uløselig knyttet til hverandre. Bakgrunnen for utviklingen av en institusjon var således å fylle en funksjon innenfor rammene av de menneskelige behov (Eriksen 1998:19).

For å illustrere funksjonalismen kan vi hente et klassisk eksempel fra sosiologiens historie, nemlig den amerikanske forskeren Robert Mertons begreper om latente og manifeste funksjoner. De manifeste refererer til den typen funksjoner som er bevisst fra samfunnsmedlemmenes side, slik som institusjonaliserte sosiale aktiviteter. De latente på sin side, refererer til de konsekvenser som slike aktiviteter får. Disse konsekvensene er ikke kjent for menneskene, og er derfor heller ikke tilsiktet. Som illustrasjon anvendte Merton regndansen hos hopi-indianerne: Hopiene tror at regndansen skal gi dem regn. Mertons poeng er imidlertid – og her bygger han på sosiologen Emile Durkheims teori om religionens funksjon – at ritualet fornyer gruppens samholdsmoral (latent funksjon). Denne samfunnsbevarende institusjonen blir innenfor funksjonalismen forstått som ikke-bevisst for det enkelte mennesket; den er heller styrt av en utenforliggende fornuft som sørger for *balanse* i systemet.

Balanse (equilibrium) ble et nøkkelord i den systemteoretiske og kulturøkologiske tilnærmingen til menneskelig handling i jeger-sankersamfunn. David Clarkes (1968: Fig.13, 14, 15,16 og 17)



velkjente modell av et samfunn, med ulike subsystemer og deres streben etter balanse med hverandre og det omkringliggende miljø, representerer et forsøk på å sette systemtenkningen på en teoretisk formel. Modellen kan betraktes som et forsøk på å finne et redskap for tolkning av mesolittiske og neolittiske samfunn. Kulturøkologien og systemteorien, dvs. ”New Archaeology”, la i det hele tatt vekt på bruken av modeller, med ulik vekt på fire sammenknyttede fenomener, nemlig *miljø*, *subsistens* (overlevelse), *bosetningssystemer* (mobilitet og lokaliseringsmønster) samt *populasjon* (Bettinger 1980).

Handlingsteoriene som knytter seg til funksjonalismen (og dens videreføring, struktur-funksjonalismen) danner altså utgangspunkt for synet på handling innenfor kulturøkologien og systemteorien. Innenfor objektivismen betraktes menneskers handling som i bunn og grunn styrt av en utenforliggende fornuft eller bevissthet. Tilpasningsbegrepet og kulturbegrepet blir her sammenfallende, fordi kultur blir oppfattet som redskap i overlevelsesprosessen. I sin hovedfagsavhandling om *Arkeologers søken etter de første mennesker i Norge* påpeker Eriksen (1996) at forskningen på den eldste bosetningen ikke har fulgt arkeologiens fagteoretiske utvikling. Dette er et standpunkt jeg uten videre vil slutte meg til. Hesjedal hevder at nyarkeologien ikke ble dominerende i Norge ”i sin mest eksplisitte og dogmatiske form” (Hesjedal 1990:27). Jeg kan slutte meg til dette; det er eksempelvis riktig at egentlige site-catchmentanalyser aldri ble gjennomført på norsk materiale. Fokuseringen på kulturgrunnlaget var allerede forankret i norsk arkeologi etter tradisjonen fra Brøgger. Imidlertid kan man si at de nyarkeologiske strømningene befestet dette ytterligere, ikke minst fikk begrepet om *tilpasning* en enorm gjennomslagkraft. Oppfatningen av kultur som tilpasningsform har vært en levende og pregende tradisjon i norsk så vel som amerikansk og vest-europeisk steinalderforskning til langt ut på 90-tallet (se eksempelvis bruk av tilpasningsbegrepet i Bjerck 1994:26, 37, 49, 50; se også Jochim 1998 og Fuglestad 2000).

I kapittel 3 diskuterte jeg noen faghistoriske syn på hva som har motivert pionerbosetningen i Norge. De forståelsesformene som kom fram kan grovt sett deles i to. Den ene er knyttet til tilpasningsbegrepet (Freundt 1948: 9, 17, 41-45; Gjessing 1945; Hagen 1963; Rolfsen 1972; Indrelid 1975), og synet om at pionermenneskene var spesialiserte reinsdyrjegerere – der ”innvandringen” til Norge kom til på bakgrunn av en motivasjon om å opprettholde sin kultur, eller nettopp tilpasningsform. Den andre forståelsesformen er knyttet både til systemteori så vel som til catchment-begrepet (Welinder 1981), og innebærer mellom annet at de senpaleolittiske menneskene blir tillagt en mer variert ressursutnyttelse. Miljøendringene gjør det attraktivt å drive jakt og fangst i Sørvest- og Vest-Norge, og gradvis forskyver det årlige territoriet seg nordover. Bjerck (1994) presenterte en variant av begge syn; pionerbosetningen forstås som en fortrenning av mennesker nordover på bakgrunn av sosialt stress i kontinental-europeiske områder, og der stresset er utløst av miljøendringer.

#### Kommentar til objektivismen

Disse forståelsesformene er alle objektivistiske, og kan beskrives som variasjoner over anvendelser av tilpasningsbegrepet. Den første tar utgangspunkt i ensidig tilpasning til reinsdyr som det avgjørende, det andre tar utgangspunkt i tilpasning til et bestemt miljø med ”hele” dets innhold. Det første synet bygger på en faghistorisk arv der paleolitikum forstås som ulike ”storviltjegerkulturer” der reinjegerkulturen er den yngste (se Eriksen 1998:61f). Det andre har sin bakgrunn i en teoribygning basert på etnografiske beskrivelser og etnoarkeologi, dvs. forsøk på å trekke inn hvordan jeger-

sankere faktisk lever. Dermed blir jeger-sankeres mobile livsform trukket inn i tolkningen og bidrar til å nedtone en forståelse av pionerbosetningen som ”den første innvandring”.

Mitt eget syn – der jeg fokuserer sterkt på de senpaleolittiske jaktinstitusjonene og betydningen av reinsdyret – gjør meg i noen henseende til en tradisjonalist. Nå mener ikke jeg at andre dyr, det være seg småvilt, storvilt, fugl eller sjøpattedyr, overhodet ikke var gjenstand for jakt. I forhold til dette aspektet ligger mitt syn nærmere Welinders. Det jeg derimot framholder, er at prosjektiler knyttet til reinsdyrjakt er et dominerende trekk ved materialet fra lokalitetene. Via betraktninger fra filosofisk antropologi har jeg definert at mennesket generelt sett setter ulik verdi på objekter i tilværelsen, og at det som gruppen definerer som ’gode ting’ er dypt kroppslig og moralsk fundert. Ifølge denne tolkningen er reinsdyret i senpaleolittisk tid ”en god ting” i ”taylorsk” forstand. Dette er uttrykt via dyrets ”indirekte” tilstedeværelse på lokalitetene, og sin mer direkte avbildning på helleristningsfelter.

Objektivistisk handlingsteori inneholder et sterkt element av kausalitet (se også Eriksen 1998:14). Det jeg imidlertid er mest opptatt av å få fram her, er dens manglende mulighet til å ta vare på fenomenet der utgangspunktet er at mennesker – sosiale individer – med tilbøyeligheter, motivasjoner og verdier står overfor et valg i møte med det nye landet. Welinders modell er så gradvis i sin karakter at det det kan virke som om menneskene ikke merket ”opdagelsen” av det nye landskapet på den andre siden av havet, jfr. Kroebers definisjon av kultur. Den tar ikke vare et svært sannsynlig fenomen, nemlig at Doggerland – Hinsidesland – må ha vært opplevd som et meningsfullt skille. En systemteoretisk tankegang ser riktig nok ikke vekk fra fenomener som religiøse og sosiale institusjoner (jfr. for eksempel Clarke 1968 og Welinder 1981: Fig. 4). Men forskjellen på en fenomenologisk og en objektivistisk tankegang er avgjørende på den måten at sistnevnte er basert på at tilværelsens fenomener kan *reduseres* til de primære behovene (jfr. Malinowski), slik som for eksempel mat. Den senpaleolittiske ’kulturen’ blir i en slik sammenheng en metafor for fordøyelsen. Konklusjonen må bli at en objektivistisk basert handlingsteori ikke tar vare på fenomenet ”pionerbosetningen”.

#### Subjektivisme (metodologisk individualisme)

Studiet av jeger-sankere har siden slutten av 70-tallet også vært preget av handlingsteorier som kan betegnes som *subjektivistiske* (Holy 1976; Riches 1982; Stuchlik 1977). I utgangspunktet kan vi si at subjektivistiske teorier ligger nærmere en humanistisk tilnærming til menneskelig handling, i det den legger vekt på mennesket som skaper av sine egne institusjoner.

Jeger-sanker-studier basert på en subjektivistisk forståelse har hentet inspirasjon blant annet i den norske antropologen Fredrik Barths *transaksjonsteori*. Denne er igjen knyttet til en større samlebetegnelse, nemlig den *metodiske individualismen*, som også filosofen Jon Elster er en representant for. Termen i seg selv viser at teorien tar utgangspunkt i det enkelte individ, samtidig er teorien primært rettet mot metodisk bruk, og slik har den vist seg anvendelig i studiet av sosial endring.

Bakgrunnen for sosial endring går her tilbake på enkeltindividet som *sosial entreprenør* – dvs. individer som fra tid til annen fordeler og forvalter (”allokerer”) ressursene sine på nye og originale måter. I tidens fylde vil det så vise seg om strategien var økonomisk fordelaktig. Er den vellykket blir konsekvensen at andre mennesker gjør det samme ved at de følger den samme eller en lignende strategi. Dermed utvikles nye handlingsmønstre. Slike innovasjoner skaper nye institusjo-

ner og dermed en endret samfunnsstruktur. Samfunnsstrukturen vil igjen utgjøre rammeverk for handling. Den enkeltes 'strategiske handlinger' oppfattes som økonomisk rasjonell, men det totale resultatet – den nye samfunnsformen – er utilsiktet. Det sosiale betraktes her som en stadig pågående prosess. På denne måten skaper individer historie.

I monografien *Northern Nomadic Hunter Gatherers* (1982) gjør antropologen David Riches seg til talsmann for en humanistisk forskningsretning i studiet av jeger-sankere. I samme åndedrag definerer han seg selv som en transaksjonalist i "barthsk" forstand (Riches 1982:4). Han forklarer humanisme som en retning som tar utgangspunkt i individets verdensoppfattelse, der denne tas på alvor, og oppfattes som virkelig for den sosiale aktøren. I følge Riches må man ta mytologi og kosmologi på alvor, og dessuten jaktritualene. Etter å ha konstatert dette, vil han imidlertid ikke lenger ta opp jaktmagi som fenomen. Dette er et viktig poeng. Riches "ovesetter" nemlig jaktmagi til et annet fenomen, i det han mener det i bunn og grunn går tilbake på ett forhold: At storviltjakt alltid er beheftet med usikkerhet og risiko.

Riches beskriver et interessant eksempel på hvordan enkeltmenneskets fokusering på strategi og økonomisk vinning (dvs. mest mulig kjøtt) skaper *samfunnsinstitusjoner*. Vi kan i denne sammenhengen definere samfunnsinstitusjon som *regelmessige gjentakelser av et handlingsmønster* knyttet til et gitt sted (Eriksen 1998:110). I dette tilfellet er det snakk om ulike former for jakt. Riches beskriver hovedsakelig tre teknikker for reinsdyrjakt hos inuitene:

- 1) Stalking med pil og bue, der en jeger alene, eller to i samarbeid, oppsøker og kommer på skuddhold av et reinsdyr. Jaktformen forekommer mest på sommertid, når dyrene ikke lever i flokk.
- 2) Kollektiv jakt der dyrenes vandringsrute leder ut i vann. Her sitter man i kajakkene klare til å drepe dyrene med spyd.
- 3) Kollektiv jaging langs dyrenes migrasjonsrute. Jakten krever stor grad av samarbeid, og på slike steder – alt etter terrengets karakter – finnes ofte kunstig oppbygde innsnevninger i form av konvergerende ledegjerder.

Begge variantene av kollektiv jakt involverer ofte 50 mennesker eller mer, og foregår under årstider der dyrene beveger seg langs faste migrasjonsruter. I utgangspunktet, sier Riches, ville man gå ut fra at den kollektive fangsten var den mest effektive. Men fordi den kollektive jakten på flokker gir mulighet for å nedlegge et høyt antall dyr, møter desto flere opp til begivenheten. I tilfelle jakt-situasjon 3) vil for mange deltakere skape forvirring og virke forstyrrende inn på organiseringen. Når det kommer til stykket blir det ikke alltid lagt ned det forventede antall dyr. Tilkomsten av kunstig oppbygde ledegjerder er laget for å avhjelpe denne situasjonen. Riches ser ingen sosiale formål ved slike kollektive begivenheter, kun den enkeltes ønske om økonomisk vinning. Og i dette tilfellet har situasjonen skapt en institusjon (=kollektiv drivfangst ved kunstig oppbygde strukturer), som for den enkelte likevel gir lite utbytte. Jaktteknikken er dermed ingen direkte avspeiling av reinsdyrenes adferd. Den har heller vokst fram av aktørenes individuelle behov i samhandling med andre. Denne form for kollektiv jakt er dermed en menneskeskapt institusjon med en utilsiktet virkning. Når det kommer til stykket ville den individ- eller smågruppebaserte stalkingen ha gitt mest økonomisk vinning for den enkelte jeger (Riches 1982:33-36).

## Kommentar til subjektivismen: Diskusjonen med Nærøy

Et subjektivistisk handlingsperspektiv har ikke vært anvendt som grunnlag for tolkning av pionerprosessen. Imidlertid har Nærøy i sin doktorgradsavhandling *Stone Age Living Spaces in Western Norway* (2000) latt seg inspirere av Barths individorienterte transaksjonalisme. Den sosiale formen er ”a complex form of many processes” (ibid.:15) forstått ut fra enkeltindividers handlinger. Utgangspunkt i individet er noe Nærøy finner formålstjenlig for studiet av sosiale forhold på mikroplanet, i denne sammenheng tekniske operasjonsskjeder på henholdsvis tidligmesolittiske, tidligneolittiske og mellomneolittiske lokaliteter i Vest-Norge. Arbeidets konklusjoner er basert på undersøkelser av lokalitetstrukturer, på studier av operasjonsskjeder og deres spredning, redskapsfunksjon, eksperimentell arkeologi og etnoarkeologi.

Nærøy har på et tidligere tidspunkt diskutert sitt teoretiske utgangspunkt i Norwegian Archaeological Review (Nærøy 1997). I en kommentar til artikkelen spissformulerte jeg mine motforestillinger mot Barth og hans metodologiske individualisme. Bakgrunnen var at jeg mener metoden tar utgangspunkt i et individ som i for stor grad er ensrettet på økonomisk vinning i moderne vestlig forstand. Det er imidlertid *ikke* slik at jeg har oversett at Barth setter aktørenes mål inn i en kulturell og normativ sammenheng. Det forandrer ikke saken at Nærøy både i svaret til min kommentar (1997:19), såvel som i avhandlingen (2000:15) viser til Barths (1994:13) egen uttalelse om at: ”...det ville være stikk i strid med all antropologisk erfaring å herav trekke den slutningen at menneskeliv formes ved at individer velger på fritt grunnlag og konstruerer sin virkelighet og sitt samfunn selv.” Barth oppgir selv at han arbeider med basis i den metodologiske individualismen (ibid: 13). Barths individualisme utgjør likevel ingen dominerende plass i Nærøys konklusjoner, og det kan synes som om det teoretiske utgangspunktet mer har fungert som en innledende inspirasjon for fokus på individet. I tillegg har Barths teori gitt noen nyttige begreper for forbindelsen mellom studier på mikro- og makronivå (ibid:16). Nærøys arbeid er et stringent gjennomført arbeid, med reultater av substansiell art. Nettopp av den grunn anser jeg debatten mellom ham og meg som nærmest uinteressant.

Imidlertid må jeg påpeke en misforståelse som har oppstått i diskusjonen. Jeg er *ikke* kritisk til fokusering på individet. Tvert i mot vil jeg anse det som et nødvendig utgangspunkt for den type studier som Nærøy gjennomførte. Han sier i svar til meg (2000:15):

I do not think that the notion of self-interest did not exist in prehistory, neither do I think that what we should be looking for are individuals who completely identified themselves with and acted out a collective norm.

Dette er å sette opp en kunstig motsetning, der jeg implisitt blir tillagt en form for *metodologisk kollektivism*. Som jeg gav uttrykk for i min kommentar (Fuglestedt 1997:12f), så mener jeg at individet også ”fantas” i fortiden. Det jeg derimot ga uttrykk for, er at vi må søke en annen form for *individualitet*. Med dette menes – blant annet – at egeninteressen har andre kår i forhistoriske (tradisjonelle) samfunn, enn det som er tilfelle i de moderne samfunn. Det subjektivismen mangler – og her går kritikken *ikke* tilbake på Nærøy, men til subjektivistisk teori som sådan – er å ta den sosiale objektivitet med i betraktningen. Dette betyr at den metodologiske individualismen i mindre grad ser individet som handlende i forhold til de strukturer, eller den livsverden det er født inn i (se også Gilje & Grimen 1995:180).

Med sitt utgangspunkt i mennesket som skaper av sine egne institusjoner, ligger likevel subjektivismen nokså nært mitt eget syn. Men i likhet med objektivismen mener jeg den inneholder

forutsetninger som kan virke reduserende i forhold til menneskelig handling (jfr. Riches eksempel ovenfor). Imidlertid vil en ”subjektivist”, dess mer han eller hun insisterer på å undersøke handlingenes sosiokulturelle kontekst, skape en flytende overgang mellom en subjektivistisk og en fenomenologisk basert tolkning. Forskjellen vil likevel være at sistnevnte forstår individet som intersubjektivt situert i en livsverden.

Kapittel 4, 5 og 6 har vært et søk etter den senpaleolittiske livsverden, og vil stå som bakgrunn for diskusjonen av pionertidens sosiologi. For å foregripe neste avsnitt vil jeg trekke fram sosiologene Peter Berger og Thomas Luckmans monografi *Den samfundsskabte virkelighed* (1991 [1966]) som en handlingsteori som står på skuldrene til Husserls fenomenologi, via den tysk-amerikanske sosiologen Alfred Schütz (Brodersen 1994:53). Som en avsluttende bemerkning i forhold til det flytende skillet mellom subjektivistisk og fenomenologisk handlingsteori, skal det sies at Berger og Luckmans kunnskapssosiologi har inspirert sosialantropologer som også finner inspirasjon hos Barth, slike som eksempelvis Riches (1977, 1982, men se også Holy 1976a, 1976b; Stuchlik 1976; 1977).

## Fenomenologisk handlingsteori; hinsides subjektivisme og objektivisme

Dersom man skal tenke veldig skjematisk, kan man si at Weber står på skuldrene til en subjektivistisk orientert handlingsteori, mens Durkheim (og Mauss) står på skuldrene til den objektivistiske. Men dette blir likevel feil. I realiteten peker de begge i retning av fenomenologien. Durkheims utgangspunkt var at alle menneskelige fenomener (relasjoner, institusjoner, forestillinger) har det sosiale livet som sin betingelse (jfr. for eksempel Østerberg 1983:171). Han ønsket å tilbakevise den velkjente dikotomien mellom individualitet og samhold, m.a.o. at det bare er mulig å tenke seg et enten-eller. I verket om arbeidsdelingen ble det et hovedformål å vise at det ikke nødvendigvis er noen motsetning mellom individualitet og samhold (ibid:37), noe som sammenfaller godt med en fenomenologisk tilnærming. Weber har på sin side vært en inspirasjonskilde for Schütz’ fenomenologiske sosiologi, som igjen peker fram mot Berger og Luckmanns kunnskapssosiologi (Brodersen 1994:55).

### Hva er handling?

Mennesket er instinktivt svekket og mangler derfor et genetisk nedlagt program for ”overlevelses-adferd”. Dette betyr at mennesket er biologisk *uspesialisert* overfor det ytre miljøet, noe som også gjør Homo sapiens til et ubestemt vesen. Mennesket må bruke forstandsevnene sine for å finne ut hvordan det skal overleve, og er derfor et *handlende* vesen som omformer natur til kultur (Høystad 1994:85). Gjennom kapitlene 4, 5 og 6 har jeg undersøkt forholdet mellom kropp, sjel og landskap (fysisk landskap og livsverden). Blant annet har jeg beskrevet hvordan kroppslig holdning er knyttet til verdier, moral, språk, følelser, og der dette igjen er uttrykk for en livsverden som er internalisert i det inkarnerte subjektet. Mennesket *i handling* – med kroppsbevegelser språk, kroppsholdning, teknikk, mimikk etc. – er menneskets fullstendige *uttrykk*. Vi kan med dette si at den måten som kroppen gjennomfører en handling på, samtidig er en *sjelelig form* (Stoknes 1996:195).

Sosiologen Dag Østerberg beskriver på en treffende måte *handling som bindevevet i sosiale relasjoner*. Ellers sier han (Østerberg 1990:8):



Forhold mellom mennesker – *sosiale relasjoner* – kjennetegnes ved at vi oppfatter hverandres fremtreden, ytringer og bevegelser som *handlinger*, eller i det minste som trekk ved handlings-sammenhenger. Sosiale relasjoner er således relasjoner mellom handlinger, såvel enkelt-menneskers handlinger som flere menneskers felles handlinger... Sosiale relasjoner kjennetegnes også ved at den enkeltes handlinger er svar på andres handlinger, foregripelse av andres handlinger, og uttrykker forventning om andres handlinger. Dette gjensidighetsforholdet gjør at handling i samfunnmessig sammenheng er sosial interaksjon.

I kapittel 4 prøvde jeg å undersøke noe av handlingens vesen. Jeg vil her rekapitulere noen standpunkter herfra. Fordi den menneskelige eksistensen er kroppslig *situert* vil livet alltid bestå av *situasjoner*. Bevisstheten vil alltid virke ut fra et kroppslig perspektiv, det vil si ut fra en bestemt plassering i rommet, eller landskapet. Situasjon og posisjon er to sider av den menneskelige eksistensen; livet er en kjede av stadig påfølgende situasjoner. I kapittel 4 anvendte jeg begrepet *libido*. Ikke i freudiansk forstand, men på den måten Merleau-Ponty bruker det, nemlig som en ubestemt livsenergi uten retning. Denne ubestemte energien må mennesket selv gi mening til. Legger vi til Sartres filosofi, har hvert menneske et prosjekt, og vi kan si som Beauvoir og Merleau-Ponty at kroppen er en situasjon. I tillegg må vi få med at kroppen også er et prosjekt. Individet vil innenfor sin livsverdens muligheter gi det ubestemte en mening og slik skape en retning for sitt liv, der dette liv er en kjede av påfølgende situasjoner. Den menneskelige *eksistens* kommer til uttrykk i situasjoner – via *handling*. Mennesket er handlende fordi det i sitt vesen er overskridende, mennesket kan med andre ord defineres som *transcendens*.

Situasjon er bestemt av posisjon og vice versa. Dette kan eksemplifiseres slik: En jeger fra Doggerland som er i Hinsidesland innebærer en bestemt *posisjon* i landskapet. Jegeren bærer med seg kunnskap som dels kan beskrives som personlige ferdigheter. Det kan være i hans forhold til jakt, teknologi, eller grad av kjennskap til Hinsidesland. Det kan også være en livsverden internalisert, slik som Doggerland. Dette er en *situasjon*. Men i tillegg er jegeren medlem av en gruppe med i alle fall én felles målsetning, nemlig jakten. Det er viktig for alle i gruppen å vise at de er gode jegere. Dette er også en *situasjon*, og reisen til, innenfor og fra Hinsidesland vil være preget av en rekke påfølgende situasjoner som også er kjennetegnet ved skifte av *posisjon*. Et aspekt ved situasjon og posisjon er at de er begge begreper som er bundet av tiden. Noe av samhandlingens dynamikk og rytme har bakgrunn i situasjonenes tidslige aspekt, der mennesket er tolker av situasjonen. Heidegger forsto eksistensen som en situasjon man som menneskelig vesen var ”kastet ut i”. Tidligere var hermeneutikken et redskap for forståelse av tekster, spesielt teologiske. Heidegger var mer opptatt av væren (eksistens) som en tolkende praksis i det virkelige liv, der *væren og tid* (jfr. tittelen på Heideggers hovedverk) henspiller på tolkninger tidsstruktur (Fløistad 1993:300-332). Høystad (1994:70f) uttrykker det slik:

Mennesket er ikkje berre ein ting eller eit medvit blant andre gjenstandar, men det er (med Heideggers ekspressive begrep) *kasta inn i* ein situasjon som blir forstått ut frå ein meningsfull samanheng med ei overgripande før-forståing som opnar for tallause tolkingsmoglegheiter og framtidstkast. På grunnlag av alle dei menings- og tolkingsmoglegheiter som mennesket i kraft av sin særeigne veremåte representerer, gjer det stadig nye framtidstretta utkast (*Entwurf*) av eksistensen sin. Og det er alltid noko endeleg og definitivt over den *eine* forståinga som formar det eine utkastet som blir valt, og som kastar ut dei andre moglegheitene som også kunne ha blitt verkeleggjorde.

Heidegger står her i gjeld til Husserls evidens- og sannhetsbegrep, som er en forutsetning for å forstå intersubjektivitet og livsverden. Han står også i gjeld til Husserls tidsbegrep, jfr. kapittel 1: ”I

den foreløpende beslutsomhet er mennesket i egentlig forstand forut for seg selv. Det er i stand til å projekte hele sin fortsatte eksistens i verden.” (Fløistad 1993:301). Handling er knyttet til tiden, den *er* i tiden og i situasjonen, og i dette ligger også kimen til en forståelse av det jeg vil kalle *samhandlingens dynamikk*. Denne handling kan ikke, slik som innenfor subjektivistisk og objektivistisk teori, reduseres til noe annet og ”underliggende”. Det sosiale (Merleau-Ponty 1964:90):

...is not collective consciousness but intersubjectivity, a living relationship and tension among individuals. Sociology should not seek an explanation of the religious in the social (or, indeed, of the social in the religious) but must consider them as two aspects of the real and a fantastic bond as it has been worked out by the civilization under consideration... sociology... should recognize a totality where phenomena give mutual expression to each other and reveal the same basic theme...

### Sosial handling eksemplifisert som teknisk handling

I likhet med antropologen forholder jeg meg i denne avhandlingen til en klasse fenomener, slik som menneskelige ”relasjoner, handlinger og forestillinger” (Hastrup 1992:18). Handling er bindevev i sosiale relasjoner, og som arkeolog må jeg også forholde meg til at disse relasjonene inngår i ”materie-riell kultur”. Østerberg (1990:8f) forstår menneskers materielle slik:

Den sosiale interaksjon foregår i materielle omgivelser. Hver aktør har, eller er, en kropp som uttrykker og utfører aktørens mål og øvrige hensikter, og dette skjer for det meste ved bruk av tegn, redskaper, våpen osv., med andre ord ved hjelp av og gjennom forskjellig slags materielle. En viktig del av all handling – især arbeidet – går ut på å omforme de materielle omgivelsene. Disse danner således både vilkår for og formidling av den sosiale interaksjon, og utgjør en helhet med den – det *sosio-materielle* eller *sosio-materien*.

All handling, også tekniske arbeidskjeder er sosial handling. Lokalitetene fra perioden 10 200/10 000 – 9500 BP kan via sin gjennomgående sirkulære form gi anelse om eksistensen av sen-paleolittiske forestillinger om (mikro)kosmos. Utover dette er det på sørvest- og vestnorske lokaliteter bare de tekniske operasjonskjedene som er bevart. I all sin fragmenterte tilstand er likevel altså lokalitetene uttrykk for sosial handling. Dette kan vi ha som bakgrunn for en forståelse av Mauss’ syn på teknikk. I likhet med Durkheim var Mauss opptatt av at alle menneskelige fenomener er uttrykk for totale sosiale fakta; nesten alle fenomener i den menneskelige verden har innenfor deres ståsted sin forutsetning i samfunnet. I deres felles essay om *Primitive Classification* (Durkheim & Mauss 1963 [1903]), undersøkes oppkomsten av symbolsk klassifisering av moralsk og religiøs art. Mennesket er et *tabula rasa* når det fødes, men henter sine modeller for tenkning ut fra samfunnet selv, dvs. fra samfunnslivet og menneskets iboende solidaritet (Needham 1963:xi). Dette er ikke i tråd med fenomenologien (se kapittel 4), og heller ikke med moderne utviklingspsykologi. Man kunne kanskje si at dette reduserer mennesket til samfunnet. Likevel blir ikke det helt korrekt. For både Durkheim og Mauss var ute etter å forstå menneskelige fenomener som hver i sær uttrykk for en totalitet, jfr. Mauss og *Gaven* som totalt sosialt faktum. Mauss’ syn på teknikk er uansett svært formålstjenlig for å forstå handling som *sosial handling* (Mauss 1979 [1935]; Schlanger 1990).

Mauss forstår teknikken som sosial i sin opprinnelse, dette som en følge av synet på kroppen som sosial i sin ”opprinnelse”. Teknikk er en kunnskap og ferdighet som er historisk og kollektivt nedarvet. Teknikk er basert på en resonnerende og bevisst praksis. Begge disse aspektene, *raisonnement* og *praksis* er i følge Mauss mer sosiale enn de er naturgitte, og mer kollektive enn de

er individuelle. Muligheten til å utøve en teknisk praksis har med andre ord en sosial opprinnelse. Derfor må teknikk først og fremst forstås som uttrykk for det sosiale liv. Som historisk nedarvet kunnskap har teknikken en fortid, for bak alle sosiale fakta, teknikker medregnet, ligger en historie av omstendigheter, forhold og sammenhenger. Fordi mennesket ikke har nedlagt noe instinktivt program for en bestemt teknisk praksis, er teknikken – i likhet med andre håndverk og kunstarter – heller historisk enn logisk. Siden den er influert av sin fortid og ikke genetisk foreskrevet, er teknikken i utgangspunktet vilkårlig, men like fullt et karaktertrekk ved det samfunnet som praktiserer den.

Ved å fokusere på teknikkenes vilkårlige karakter skilte Mauss teknikkenes fenomen fra naturen. Han holdt på at menneskelige behovs elasticitet er absolutt; det finnes ingen annen målestokk enn det som ligger i begrepet *l'arbitraire social*. Til og med de aspektene som anses som basale, eller ”nærmest” den menneskelige organisme, slik som mat og husly, oppfatter ikke Mauss som i første rekke naturlige nødvendigheter, men heller som sosiale anledninger. Det interessante er ikke at mennesket spiser i en gitt historisk kontekst – men heller: Hvem er det som spiser hva? Og med hvem? Når? Og hvor? (Schlanger 1990:23). Her kan vi gjerne legge til et spørsmål om hvorfor det i overgangen paleolitikum-mesolitikum var så tvingende nødvendig å fortsette med å spise reinsdyrkjøtt. Hvorfor var ikke urokse eller elg godt nok?

I senpaleolitikum befant teknikker og redskaper seg i stadig sirkulasjon, de ble tillært, overført og imitert – ikke bare på grunn av sin formålstjenlighet, men også som sosiale valg. Det er for eksempel ingenting i den menneskelige genetikk som instinktivt foreskriver en utøvelse av en flekketeknikk med bløt hammer og direkte slag. Likevel er det denne som preger senglasial og tidlig postglasial tid. Mauss' syn på teknikk kan med dette være utgangspunkt for refleksjoner omkring det faktum at mennesker innenfor Bromme- og Federmesser-kulturene, med sin tidsmessige plassering mellom Hamburg- og Ahrensburgkulturene, har praktisert en flekketeknikk som skiller seg fra den flekketeknikken som ble praktisert innenfor senpaleolitikum og tidligmesolitikum for øvrig (fram til 9000 / 8500 BP).

Det finnes ingen ”rene” handlinger, like lite som mennesket sanser rent (jfr. kapittel 4). Den tekniske handling er sosial i sin opprinnelse, men også sosial i sine konsekvenser. I dette ligger også den ”tradisjonelle” handlingens effektivitet (se neste avsnitt): ”*In reproducing society, it produces it*” (Schlanger 1990:24f). Undersøkelsen av materialet fra Galta 3 og Moldvika 1 (Fuglestvedt upublisert a & b) viser sosiale aktører som innehar samme nivå av teknisk kompetanse som den som finnes på de kontinentale lokalitetene. Hva er det så som formidles i de tekniske handlingene på pionertidens lokaliteter i Sørvest- og Vest-Norge? Som jeg var inne på i kapittel 4 handler det om individenes reproduksjon av mening (se også Lemonnier 1989, 1990), og dermed ny meningsproduksjon, særlig fordi denne produksjonen foregår i et nytt landskap. Individets reiser til Hinsidesland innebærer en rekke påfølgende situasjoner. De tekniske arbeidskjedene går inn i handlingssammenhenger som peker tilbake på en bestemt livsverden. Den enkelte tekniske handling er knyttet til en situasjon og en posisjon innenfor den samme livsverden. Men handlingen uttrykker også en posisjon *overfor* denne verden – det uttrykker individets prosjekter og går dermed inn i en sosial handlingssammenheng. Posisjon og situasjon er her bestemt av at man har med seg sin livsverden, den er internalisert, men den befinner seg utenfor sin normale geografiske ramme. I denne situasjon og posisjon har individet et prosjekt, en målsetning, som i likhet med den tekniske kunnskapen har sin bakgrunn i det sosiale, eller det intersubjektive. Disse mål for handling går tilbake på den selvsamme livsverdens verdier i vid mening. De tekniske handlingene må derfor forstås som at de er innbefattet av disse handlingssammenhengenes målsetninger.

## En kommentar: ”Tradisjonell” vs. ”moderne” handling

Mot slutten av forrige kapittel definerte jeg reinsdyret som en sentral figur i de senpaleolittiske gruppens nedarvede mytestoff. Dette handlet om kvinners og menns grunnleggende identifisering med reinsdyret. Jo mer reinsdyrene forsvant fra den kjente verden, måtte nettopp denne sterke identifiseringen føre med seg at opphavsmytene måtte bære i seg en fleksibilitet til å peke *utover* de senpaleolittiske gruppens kosmos, dvs. hinsides Doggerland. Slik kunne handling forbundet med reinsdyr i Hinsidesland fortsatt finne sted innenfor det som kan kalles opphavsmytens tid-rom-organisering. Handling innenfor tradisjonelle samfunn kan beskrives som ”effektive”. De virker til bevaring av tradisjonen. Sosial endring i førmoderne skriftløse samfunn vil finne sted ut fra andre premisser enn i de moderne. Jeg vil i denne sammenhengen gjengi noen betraktninger fra sosiologen Anthony Giddens *Modernitetens konsekvenser* (1994):

I tradisjonelle samfunn ærer man fortiden, og symboler verdsettes fordi de opprettholder foregående generasjoners erfaringer. Tradisjon er en måte hvorpå handlinger struktureres ut fra en tid-rom-organisering. Tradisjon – for eksempel i form av opphavsmyster – er nettopp et middel til å håndtere tid og rom. Handling (praksis) settes inn i en kontinuitet av fortid, nåtid og framtid, som hver især igjen blir strukturert av de stadig pågående praksiser. Tradisjonen er derfor ikke fullstendig statisk, fordi den må gjenoppdages og gjenopptas av hver generasjon. Tradisjonen motsetter seg ikke forandring, men er snarere ofte forbundet med en kontekst, med få adskilte tidsmessige og romlige markører. Gjennom disse kan endring anta en meningsfull form (ibid:38f). Adskilte tidsmessige og romlige markører (jfr. kapittel 4) er derimot nettopp karakteristisk for pionertiden, et forhold som trolig har utfordret det senpaleolittiske menneskets verdensbilde. Giddens sier videre (ibid:39f):

I orale kulturer kender man ikke til traditioner, selv om disse kulturer er de mest traditionelle af alle. For at forstå tradition – som forskjellig fra andre måder at organisere handlen og erfaring på – må man kunne oppdele tid-rom på en måte, der kun er mulig med skriftsprogs opfindelse. Skriften udvider tid-rom-udstrækningen og skaber et perspektiv af fortid, nutid og fremtid, hvorigennem den reflektive tilegnelse af viden kan løsrives fra den specifikke tradition...

Med modernitetens fremvækst antager refleksiviteten en anden karakter. Den indføres i selve fundamentet for systemets reproduktion på en sådan måde, at tanke og handlen konstant brydes mod hinanden. Hverdagens rutine har overhovedet ingen iboende forbindelse med fortiden, bortset fra når det, der ”skete tidligere”, tilfældigvis falder sammen med noget, som principielt kan forsvares i lyset af den indstrømmende viden... Retfærdiggjort tradition er tradition i falsk forklædning og får kun sin identitet gennem det modernes refleksivitet.

Refleksiviteten i det moderne samfund består i, at sociale praksiser konstant undersøges og omformes i lyset av indstrømmende information om de samme praksiser, og at deres karakter således ændres grunnleggende...

I alle kulturer ændres sociale praksiser rutinemæssigt i lyset af nye opdagelser, som giver dem næring. Men det er først i den moderne periode, at revisionen af konventioner radikaliseres i et omfang, så den (principielt) angår alle aspekter af det menneskelige liv, herunder teknologisk indgriben i den materielle verden.

I tillegg vil jeg bemerke at det moderne samfunnet, med sin uttalte oppblåsing av ego’et, er en nyere utvikling i europeisk historie. Høystad (1994:257) uttrykker dette slik:

...Machiavelli [er] ikkje eit uhyrleg unnatak i europeisk kultur, men kvintessensen i ein hovudstraum i nytida. Hos Machiavelli ser vi korleis fornufta konstituerer seg som vilje til makt. I høve til det europeiske opplysningsprosjektet kan dette aspektet av nytida tolkast som ei degenerering som opnar for ekstensjonen av ego’et, som legitimerer at ego’et kan breie seg utover i det naturlige, sosiale og kulturelle rommet. Denne ekspansive holdninga er også bakgrunnen for at det

*esoteriske* (innovervende) sidan mellomalderen stadig gjer seg mindre gjeldande i europeisk kultur, slik at det i dag ikkje lenger representerer ei akseptert eller aktverdig åndeleg legning.

Høystads og Giddens' betraktninger kan anvendes som kommentarer til det forhold at teorier som henter modeller for handling fra moderne samfunn ikke uten videre kan overføres til senpaleolittiske og tidligmesolittiske samfunn. Eliade (1958:33) sier noe av det samme som Giddens, i det han omtaler hvordan handling finner sted innenfor rammene av kunnskap – sannheter (truths) – i vid mening:

That collection of truths does not simply constitute a Weltanschauung, but a pragmatic ontology (...) in the sense that with the help of these "truths" man is trying to gain salvation by uniting himself with reality.

To quote only one example, we shall see that the greater part of primitive man's actions were, so he thought, simply the repetition of a primeval action accomplished at the beginning of time by a divine being, or mythical figure. An act only had meaning in so far as it repeated a transcendent model, an archetype.

Handling kan forstås som en gjentakelse av handling i mytisk tid, der opphavsmytene fungerer som meningsbærende for handling. Med dette vil jeg oppsummere noe av den senpaleolittiske og tidligmesolittiske tid-rom-organisering for handling:

Landskapet, i utgangspunktet Doggerland, har fungert som modell for kosmos. Dette kosmos har vært gjenskapt som et mikrokosmos hver gang grupper av mennesker slo leir, dermed er formen på teltringer og ryddete flater mer eller mindre sirkulære i formen. Slike elementer var med på å sette en tid-rom-organisering for hver handling som foregikk på lokaliteten, også tekniske handlinger. Det senpaleolittiske mytestoffet fungerte derfor også organiserende på produksjonen av prosjektiler. De tekniske handlingene er – slik materialet viser – nokså entydig rettet mot reinsdyrjakt. *Det eksisterer med andre ord en direkte forbindelse mellom teknisk handling, reinsdyr og mytestoff, som i rommet er organisert av det gjenskapte mikrokosmos.* Landskap fungerer ofte som metafor for en sosial gruppe. Landskap, med sitt innhold av mytestoff, kan sies å fungere som et "totalt filosofisk faktum". Med denne bakgrunn ser vi hvordan den sosiale handlingens fenomen er omfattet av dette filosofiske faktum.

Konkret kan vi tenke oss følgende situasjon: Målet for en jeger er jaktlykke. I samfunn som kan forstås som analoge til det senpaleolittiske, er eierforholdet til et bytte ordnet slik at det er knyttet til hvem som rammet dyret, eller eieren av pilen som gav dyret dødsstøtet. Det går dermed en forbindelse mellom eier av prosjektil og eier av jaktbytte. Dette er bakgrunnen når den enkelte tekniske aktør har prøvd ut "motstand og brukelighet" – eller "viljer" – i råstoffet på sørvest- og vestnorske lokaliteter, via den sosialt funderte flekketeknikken. *Han har et mål om å nedlegge reinsdyr.* De tekniske handlingene innehar mening i forhold til den individuelle flintknakkeren. Denne mening vil være forbundet med spørsmål som: Finnes den tangepilen som gir jaktlykke "gjemt" inni flintknollen (jfr. Ingold 1990:13)? "Finner" nettopp jeg den tangepilen hvormed reinsdyret vil "gi seg selv" til menneskene?

Reinsdyrjakt i Hinsidesland kan kort uttrykkes som pionermenneskets handling til "opprettelse" av universet (Berger & Luckman 1990 [1966]:130):

De ældste univers-vedligeholdende begrebsdannelser, der er tilgængelige for os, er i ... mytologisk form. For vort formål er det tilstrækkeligt at definere mytologi som en opfattelse af virkeligheden, hvor hverdagen fremstilles som noget, der uafbrudt gennembrydes af hellige kræfter. En sådan



opfattelse medfører naturligvis en høy grad af kontinuitet mellom den sociale og den kosmiske orden og mellom alle deres respektive legitimeringer; hele virkeligheten synes at være vevet af samme stykke.

## Fenomenologi og praksisteori

En fenomenologisk basert handlingsteori inneholder dens muligheten for å ta vare på det fenomen at handling foregår innenfor noe subjektivt, noe intersubjektivt og noe objektivt. Denne sosiale objektiviteten kan være selve ”virkeligheten”, enten vi snakker om sosialstrukturen, opphavsmytene eller livsverdenen. Når denne objektive virkeligheten er intersubjektivt konstituert, så er dette noe som er kommet til, og som blir opprettholdt av menneskers gjentatte handlemønstre – av *praksis*. Fra Husserl kan det sies å gå en linje via Durkheim / Mauss, Heidegger og Sartre til den franske sosiologen Pierre Bourdieus *teori om praksis*, slik denne er presentert i *The Logic of Practice* (Bourdieu 1990). Teorien er beslektet med Giddens’ strukturasjonsteori (se Gansum for en diskusjon av forholdet mellom de to). Håkon Glørstad har anvendt Bourdieus praksisteori både som bakgrunn for tolkning av handling på den neolittiske lokaliteten Slettabø i Ognå, og som forståelsesramme for betraktninger innen arkeologisk faghistorie (Glørstad 1994, 1997, 2000). Der hvor Berger og Luckman – fra Husserl via Schütz (se også Bengtsson 1998:61-77) – anvender livsverdenbegrepet, opererer Bourdieu med begrepene *habitus* og *felt*. Habitus kan forstås som internalisert livsverden ”society made into bodies” (Glørstad 2000:189). Habitus er kroppsliggjort livsverden i *mundan* utgave (jfr. den naturlige innstilling) dvs. som ”a basic scheme for action, perception and appreciation that is so basic for the bearers that they are not aware of it” (ibid). Feltet er de institusjoner og strukturer som inngår i den historisk nedfelte sosiale objektiviteten, og kan derfor sies å ha både materielle og ikke-materielle aspekter (se ellers Bourdieu 1990:52-79).

Habitus er et begrep som i stor grad er knyttet til sosial klasse. Bourdieu er dessuten rettet på en forståelse av sosialt liv som en pågående konkurranse om dominans og kontroll over andre. Feltet kan derfor også forstås som stedet der ”kampene” foregår. Som allerede ligger implisitt, og som dessuten vil bli underbygget nedenfor, vil jeg betrakte det senpaleolittiske og tidligmesolittiske samfunnet som typisk egalitært, noe som innebærer at dominansstrukturer er noe som mest mulig ”holdes nede”. Dersom feltet er der de sosiale kampene finner sted, kan man kanskje si at egalitære samfunn kjennetegnes ved en pågående ”opløsning” av feltet. Etter min gjennomgang av Taylors filosofi i forrige kapittel mener jeg å ha funnet et mer formålstjenlig utgangspunkt for studier av egalitære samfunn. Dette innebærer en tilnærming der ”konkurranse” ikke nødvendigvis forstås som et ønske om dominans, men heller som det enkelte individs stille kamp for ikke å tape sin sosiale *integritet*. Det er altså ikke slik at pionertidens individer aldri har handlet ut fra egeninteresse. Bourdieus begreper tilfører likevel grunnleggende rammer for forståelsen av sosial handling. Ved å peke på handlingens *temporære* struktur viser han at praksis opererer etter helt andre prinsipper enn de teoretiske. Det er umulig å gjøre rede for handlinger på samme måte som man svarer for grammatiske regler eller moralske lover. Sosial praksis ”adlyder” helt andre prinsipper. Så når informanter svarer på spørsmål om hvorfor de handler på en bestemt måte ”they...conceal even for themselves, the true nature of their practical mastery...” (ibid:102). For å anskueliggjøre dette bedre kan det virkelige liv, praksis, settes opp mot vitenskapen. Vitenskapen og praktikken opererer innenfor ulike tidsdimensjoner. Vitenskapen er i sin tilbaketrunkne tilstand satt ut av øyeblikkets *tempo* – når vitenskapen studerer praksis, så forsvinner gjerne dette avgjørende aspektet ved den praktiske virkeligheten – vitenskapen *detemporaliserer*. Det forhold at handling skjer i tiden, og ofte

”mot” tiden, gir samhandling en egen rytme. Tiden gir praktikken en form, retning og mening; den gir praktikken en egen logikk. Samhandlingens dynamikk kan derfor ikke forstås uten det tidslige aspekt.

### Berger & Luckmann: Virkelighet og sosiale institusjoner

Fundamentet i Berger & Luckmanns kunnskapssosiologi er *mennesket som skaper av sin egen virkelighet*. Mennesket er verdensskaper – når verden er skapt virker det skapte (kunnskap i vid forstand) tilbake på menneskers virksomhet og deres handlinger (se også Bourdieu 1990). Menneskers virksomhet er av sosial karakter. Derfor skaper og forsterker mennesket sin egenskapte virkelighet når de handler (Berger & Luckman 1990 [1966]:210):

Mennesket er biologisk forudbestemt til at opbygge og bebo en verden med andre. Denne verden bliver for ham den dominerende og definitive virkelighet. Dens grænser er lagt af naturen, men når denne verden først er opbygget, virker den tilbake på naturen. I dialektikken mellom naturen og den sosialt opbyggede verden bliver den menneskelige organismen selv omformet. I denne samme dialektik skaber mennesket virkelighet, og skaber dermed sig selv.

Sosial handling finner sted innenfor samfunnets ulike *institusjoner*. En institusjon kan som utgangspunkt defineres som et vane- eller rutinemessig mønster for handling. Mange personlige og sosiale handlingssammenhenger har institusjonelle trekk. Men for at en virkelig *institusjonalisering* skal finne sted, må aktørene *gjensidig typifisere* hverandres handlinger. Den institusjonelle typedannelsen må altså være intersubjektivt konstituert, og bli til sosial objektivitet. Denne gjensidighet innebærer også at ikke bare *handlingene*, men også *de handlende* blir gjenstand for typedannelser (Berger & Luckmann 1990 [1966]:72). Med dette skapes *roller*. Mennesket opprettholder virkeligheten og den sosiale objektivitet via samfunnsinstitusjonene. Senpaleolittiske og tidligmesolittiske lokaliteter viser et gjentatt handlemønster, en praksis. Det er disse mønstre arkeologer ofte henviser til som ”human behaviour” eller ”spatial behaviour”, men som kanskje heller burde vært omtalt som ”institutional behaviour”. De handlingene som gjenfinnes i det arkeologiske materialet er stort sett tekniske handlinger med en spesiell innretning mot jakt. Alle lokalitetene fra pionertiden er på ulike måter knyttet til jaktinstitusjoner. Handlingene som har vært knyttet til disse institusjonene var med på å bære den virkeligheten som inngikk i deres verdensbilde. Som jeg var inne på tidligere er denne praksis i mange tilfeller ”omsluttet” av lokalitetens, eller boligstrukturens sirkulære mikrokosmos, slik at jaktinstitusjonens handlingsmessige dynamikk kunne finne sted innenfor en gjenskapt virkelighet. Lokalitetene er med andre ord spor av en senpaleolittisk og tidligmesolittisk samfunnskapt virkelighet. Østerberg (1990:9) skriver følgende om forholdet mellom handling og sosio-materie:

Forsåvidt som interaksjonen er enhetlig, tilsikter eller virkeliggjør enhvers handlesett noe som de andre tilsikter og virkeliggjør, slik at deres handlinger uttrykker en *felles* livsanskuelse. Forsåvidt som dette er tilfellet, er hver aktør og handling *integrert* i sosiomaterien – denne utgjør en helhet (totalitet). Fravær av *sosial integrasjon* skal her sammenfattende betegnes som *sosial konflikt*: Motsetninger mellom en aktørs handlinger innbyrdes, mellom hans handlinger og omgivelsenes muligheter og vilkår, mellom flere aktørers mål, vurderinger og atferd, mellom aktørene og deres materiell, osv (uthevinger i originalen).

Pionertidens lokaliteter viser en regelmessig praksis som i høy grad peker på en felles livsanskuelse,

og høy grad av *sosial integrasjon* (se ellers kapittel 3). Konflikter kan forekomme på andre plan, men i forhold til spørsmål om felles livsanskuelse, finner vi ingen spor av sosial konflikt. Type-dannelsene av vanemessige handlinger (institusjonene) er noe individet har til felles med andre. Med dette menes at de i prinsippet er tilgjengelige for alle medlemmene av en gitt sosial gruppe. Det eksisterer et dialektisk forhold mellom institusjon og individ, idet institusjonen i seg selv typifiserer individuelle handlende, så vel som individuelle handlinger (Berger & Luckmann 1990 [1966]:72). Institusjoner bringer historisitet og kontroll. Når menneskers vanemessige handlemåter har blitt institusjonalisert betyr dette også at aktiviteten har blitt underlagt *sosial kontroll*. Med dette menes *ikke* i første rekke sosiale sanksjonsmekanismer, men heller ”historiens kontroll”: Institusjoner er alltid produkt av historie, og i følge Berger & Luckman er det umulig å oppnå en adekvat forståelse av en institusjon med mindre man forstår den historiske prosessen som institusjonen er et produkt av. Ved sin blotte eksistens kontrollerer institusjoner den menneskelige adferd ved å kanalisere handling i en spesiell retning (ibid:73). Institusjonenes tilstedeværelse er noe man fødes inn i, det er som om de besitter sin egen overindividuelle virkelighet, knyttet til en mundan verden hvor ting tas for gitt (jfr. den naturlige innstilling). For barnet blir dette selve verdenen (ibid.:77), vi snakker altså om livsverdenens sosiale aspekt. Den institusjonelle verden er *objektivert* menneskelig aktivitet. Denne sosiale objektivitet virker tilbake på mennesket (ibid:79, forf. utheving):

Produktet virker tilbake på producenten. Eksternalisering og objektivering er led i en uafbrutt dialektisk proces. Det tredje led i denne proces, ...er *internalisering* (hvorigennem den objektiverede sociale verden i løbet af sosialiseringen føres tilbage i bevidstheden),...

Den objektive sannhet er noe som internaliseres via subjektive erfaringer. Den sosiale orden opprettholdes fordi den stadig bekreftes (intersubjektiv konstituering) gjennom institusjonell praksis. Den institusjonaliserte praksis er noe individet tar over i kraft av at det er tradisjon. ”Vellykket” sosialisering kan sies å være oppnådd der det eksisterer mest mulig symmetri mellom den subjektive og objektive virkelighet (ibid:189). Berger og Luckmanns klargjøring av forholdet mellom subjektiv og objektiv virkelighet – og forbindelsesleddet som er den intersubjektive prosessen – har dannet rammen for det jeg har valgt å kalle pionertidens sosiologi. Et viktig utgangspunkt er her at pionertidens mennesker i sin bevissthet manglet en objektivert versjon av Hinsidesland. Pionerprosessen kan dermed undersøkes som en prosess som innebar mange subjektive opplevelser som potensielt inngikk i en intersubjektiv ”debatt” om denne nye verdensdelens virkelige beskaffenhet. Man kan tenke seg mange tilløp til en konstituering av den nye virkeligheten, men at denne på flere etterfølgende tidspunkt ikke har fått gjennomslag fordi det stadig kom til nye subjektive opplevelser. Pionertidens sosiologi handler også om hvordan pionersamfunnets historisk nedarvede institusjoner ble forvaltet i møte med Hinsidesland.

Institusjonalisering handler om kanalisering av ulike aktiviteter, og er derfor knyttet til en gruppes spesifikke *arbeidsdeling* og *rollespesifikke kunnskap*. Interessant nok benytter Berger og Luckman jegersamfunn som illustrasjon – det kan for eksempel være at ”det kun er kvinner, der må beskeftige sig med frugtbarhedsriter, eller kun jægere der må beskeftige sig med hulemaleri” (ibid:82). Man kan også tenke seg hvordan ulike jaktinstitusjoner knytter til seg ledere med en spesifikk kunnskap om jaktteknikker. Jegeren har en kunnskap som er institusjonell i den forstand at den er knyttet til tegnsystemer av materiell og ikke-materiell art – dvs. jaktredskaper og en *språklig terminologi* som formidler den spesifikke kunnskapen. Språket er som kjent ladet av verdier; terminologien vil også inneholde anekdoter om stolte jegeres bragder, m.a.o. verdibaserte tale- og handlemåter som gjør det mulig for nye generasjoner å gjenta – opprettholde – den objektiverte praksis,

institusjonen (ibid.86). Jegeren kan stå som eksempel på rollespesifikk kunnskap i et egalitært jeger-sankersamfunn. Sjamanen kan tjene som et annet eksempel, selv om disse to – sjaman og jeger – ofte er en og samme person.

Subjektiv internalisering i en verden, der denne verden er verdenen kan best forstås i sammenheng med barnets første erfaringer, eller det som med et sosiologisk begrep kalles primær-sosialisering (jfr. Giddens 1993:63-82). Tilegnelsen av rollespesifikk kunnskap er på sin side mest knyttet til sekundærsosialisering. En sosial gruppe kan sies å dele en felles ”basisverden”, men der den enkeltes institusjonaliserte kunnskap knytter seg til rollespesifikke subverdener. Jeger og sjaman kan igjen stå som eksempler på slike subverdener.

Sosialisering skjer via subjektive erfaringer innenfor en sosial virkelighet. Likevel vil fullstendig sosialisering være en antropologisk umulighet. Dette kan begrunnes ene og alene ut fra det faktum at mennesket i sitt vesen er overskridende, men også, som Berger og Luckmann påpeker, fordi det innhold som skal internaliseres alltid vil være utsatt for ”utfordringer” fra enkeltmenneskers subjektive erfaringer (Berger & Luckmann 1990[1966]:171). Man vil altså aldri oppnå fullstendig symmetri mellom subjektiv og objektiv virkelighet. Ethvert ”levedyktig samfunn” må derfor utvikle prosedyrer til vedlikeholdelse av virkeligheten for å sikre en viss symmetri mellom objektiv og subjektiv virkelighet. Derfor er et samfunns mytestoff direkte involvert i dets praksis, slik som eksemplifisert ved pionertidens lokaliteter. Et overblikk over hele senpaleolittiske og preborealtiden viser en overveldende stabilitet i den menneskelige praksis. Det kan ikke sies å eksistere noe vesentlig historisk brudd mellom organisering av handling på en Hamburg- og en Ahrensburglokalitet, selv om det kan ligge opptil 3000 C14-år imellom dem, og selv om en del Hamburglokaliteter består av større boplassenheter. Dette viser en enorm historisk stabilitet, og mange generasjoners vellykkede sosialisering, uten at dette dermed betyr at institusjonene er identiske i de respektive periodene. Etter Bergers og Luckmans syn vil den mest vellykkede sosialisering vil finne sted innenfor samfunn med enkel arbeidsdeling og minimal kunnskapsfordeling (ibid:189), noe som i seg selv kan anvendes i en beskrivelse av de senpaleolittiske samfunnene.

De senpaleolittiske gruppene kan sies å ha vært underlagt en sterk grad av historisk kontroll i den mening som ble brukt ovenfor. Den objektive virkeligheten som hvert barn skulle internaliseres i, må kunne sies å ha vært overbevisende kompakt. Med dette menes at institusjonene er innleiret i virkeligheten med gjennomgripende kraft, knyttet til betraktninger som at ”det er nå engang slik man gjør” eller ”slik har det alltid vært” og ”slik er verden”. Slike betraktninger er allmenne, men gjennomslagskraften innenfor et paleolittisk samfunn kan ikke sammenlignes med forholdene innenfor jeger-sankersamfunn i dag. ”Paleolittiske” samfunn i en moderne tids kontekst ville måtte forholde seg til mange verdener. I senpaleolitikum ble verden definert ene og alene av de senpaleolittiske menneskene; det fantes bare en verden, *deres* virkelighet. Med disse betraktningene kommer vi muligens nærmere en forståelse av de senpaleolittiske institusjonenes stabilitet.

## Handling innenfor egalitære jeger-sankersamfunn: Presentasjon og diskusjon

### Innledning

Konferansen *Man the Hunter* (Lee & DeVore 1968) fastsatte en standard for tilnærming til studiet av forhistoriske jeger-sankere: Jeger-sankere, dvs. *bandsamfunn* er egalitære og uten formelt lederskap. I den grad statusforskjeller eksisterer, er disse knyttet til kjønn og alder. Vestlige standarder

for eiendomsrett eksisterer ikke i slike samfunn, og alle har i utgangspunktet lik adgang til ressurser i miljøet. I situasjoner der noen har mer enn andre, blir ressursene rettferdig fordelt blant gruppens medlemmer. Fordelingsprinsippene forhindrer at goder blir akkumulert hos enkeltpersoner og forhindrer oppbygging av status. For individet utgjør bandet en vag, sosial tilhørighet, noe som gir den enkelte frihet til å slutte seg til en annen gruppe. På denne måten unngås konflikter. Bandets territorium er vagt definert, både i forhold til grenser og rettigheter. Individene lever i små og svært mobile grupper, der kjernefamilien utgjør den minste sosiale enheten (Bender & Morris 1991:4f). På tross av at *Man the Hunter*-publikasjonen faktisk inneholder en god del dokumentasjon av variasjonen innen jeger-sankersamfunn, ble likevel det egalitære, mobile bandet den gjennomgående modellen for tolkning av mesolittiske sosialstrukturer. Mot slutten av 70-tallet og særlig utover 80-tallet økte imidlertid interessen for å undersøke ”komplekse”, semi-bofaste jeger-sankere med en samfunnsstruktur som kan sammenlignes med kategoriene ”tribe”- eller ”chiefdom” (jfr. Service 1971). Dette har hatt konsekvenser for tolkningen av de senmesolittiske samfunnene i Nord-Europa og Japan (for eksempel Price & Brown 1985). Det ble videre fokusert på konflikt- og dominansforhold, blant annet som et ledd i forståelsen av overgangen til jordbruksamfunn.

Alle jeger-sankere har det til felles er at de utelukkende lever av ressurser fra jakt, fangst, fiske og innsamling. Jeger-sankere har dessuten det til felles at de alle – i en eller annen form – har et mobilt bosetningsmønster. Utover dette finnes det stor variasjon innenfor kategorien, både med hensyn til sosial struktur og mobilitet (se for eksempel Knutsson 1995). I kapittel 2 ble de senpaleolittiske og tidligmesolittiske gruppene i Nord-Europa definert som svært mobile i sin levemåte. Studier av jeger-sankere i dag viser at den mobile levemåten bidrar til å ivareta det enkelte menneskets integritet og minsker muligheten for utvikling av dominans- og avhengighetsforhold. Den mobile livsformen ”sikrer” også enkeltindivider lik tilgang til ressursene uten at det fører til avhengighetsforhold mellom dem. En ser heller at det ivaretas en *generell resiprositet* som er knyttet til et sterkt ethos om fordeling av godene (Woodburn 1982). Dermed er det grunn til også å definere pionertidens sosiale struktur som *egalitær*, og med karaktertrekk som for øvrig kan beskrives etter den standard som *Man the Hunter*-symposiet satte. Men *hvor* egalitære var pionertidens sosiale grupper? Innen kategorien ”egalitære jeger-sankere” finnes også variasjon. Og det er heller ikke slik at egalitære grupper ikke inneholder mennesker som ønsker prestisje, eller at maktforhold er fraværende.

Antropologene Ingold, Riches og Woodburn har i to volum gitt ut en oppfølger til *Man the Hunter* (*Hunters and Gatherers 1 & 2*, 1991). I innledningen til det andre volumet med undertittelen *Property, Power and Ideology* rettes fokus på forbindelsen mellom eiendom, makt og ideologi. Deres utgangspunkt er at eiendomsrettigheter er grunnleggende også i de mest egalitære samfunn, men at egalitet eller ikke-egalitet er noe som opprettholdes via det enkelte samfunns normer for rettighetene til eiendom, og de religiøse ideologiene som rettferdiggjør de samme rettighetene. Slik sett kan eiendomsrett bevare egalitet så vel som inegalitet (Barnard & Woodburn 1991:10). Dette vil også danne bakgrunn for definisjonen av de senpaleolittiske gruppens egalitet. For å utvide tolkningsbakgrunnen vil jeg i noen punkter nedenfor presentere noen problemstillinger knyttet til handling innenfor egalitære jeger-sankersamfunn.

#### Generelt om mobile og egalitære jeger-sankere

Woodburn (1980, 1982) har forsøkt å klassifisere jeger-sankere i to hovedkategorier: De som *ikke* lagrer mat – og de som lagrer mat. Førstnevnte betegnes som samfunn med *umiddelbar* avkastning,



mens sistnevnte betegnes som samfunn med *utsatt* avkastning ("immediate" og "delayed return systems"). Artikkelen fra 1982 har navnet *Egalitarian Societies*, noe som signaliserer at dette skillet finnes innenfor de jeger-sankersamfunn som av ulike grunner kategoriseres under kategorien 'egalitære'.

Samfunn med umiddelbar avkastning er i hovedsak karakterisert på følgende måte: Gruppens medlemmer har umiddelbar tilgang til de matressursene som oppnås etter jakt, fangst eller innsamling. Maten konsumeres altså noenlunde umiddelbart etter at den er ervervet. Den blir i liten grad videreforedlet og lagres ikke. Redskapene som brukes er portable og lette å erstatte, det brukes lett tilgjengelige råstoffer og selv om den tekniske ferdigheten er god, investeres det liten tid og ressurser i utformingen. Sosiale grupper er fleksible, dvs. at sammensetningen kan skifte kontinuerlig. Dette innebærer at enkeltindividet i utgangspunktet har et fritt valg med hensyn til hvilke andre personer de er sammen med i det daglige. Enkeltindividet er ikke avhengig av *spesifikt andre* individer for å få dekket de grunnleggende behovene. Forhold mennesker imellom, enten det gjelder slektskap eller vennskap, legger vekt på fordeling og gjensidighet, men innebærer ikke langsiktig bindende avtaler og avhengighetsforhold. Menneskelige relasjoner er generelt av ad hoc-typen – å jakte sammen én dag innebærer ingen forpliktelse eller forventning om at det skal gjentas neste dag, eller ved neste anledning. Samfunn med umiddelbar avkastning er svært mobile – det finnes ingen faste basisboplasser, ingen faste steder for religiøs aktivitet og ingen faste teknologiske installasjoner for jakt, fangst eller fiske.

Til sammenlikning kan en peke på en del karakteristika for samfunn med utsatt avkastning: Innenfor gruppen har enkelte individer kontroll over tekniske innretninger, som båter, fiskenett, demninger, pøleverk og faste jaktinstallasjoner (fangstgraver etc.). Slike arrangementer er resultat av adskillig investering i arbeid og hvorfra avkastning oppnås gradvis, over måneder og år. Videre er utsatt-avkastnings-systemet karakterisert av at maten foredles og lagres på noenlunde faste basisboplasser. I likhet med bygging av båter og fangstinnretninger er foredling av mat noe som innebærer en viss investering av menneskelige arbeidsressurser. Lagring og foredling av mat, samt faste jakt- eller fangstinstallasjoner, er forbundet med *noens* arbeid. Og disse "noen" har kontroll og spesielle rettigheter i forhold til de ressursene det er snakk om. Den praksis som er forbundet med utsatt avkastning vil derfor ha konsekvenser for de sosiale relasjonene. For at systemet skal kunne opprettholdes er man avhengig av et sett med ordnete og normmessig definerte relasjoner; disse relasjonene formidler vitale goder og tjenester. Men dette innebærer igjen at individer kommer i et avhengighetsforhold til *spesifikt andre*. Samfunn med utsatt avkastning vil i følge Woodburn alltid være kjennetegnet av disse trekkene. Av framstillingen kan det synes som om han forstår samfunnsorganisasjonen som et epifenomen av teknologi og økonomi, der den sosiale organisasjonen er forutsigbar. Det er her viktig å få fram at det Woodburn refererer til, kun er noen ganske få *grunnleggende* karakteristika. Den spesifikke sosiale organisasjon som utvikler seg i det enkelte samfunn er nemlig aldri forutsigbar.

Skal vi sammenligne de to hovedkategoriene – samfunn med umiddelbar, og samfunn med utsatt avkastning – sier Woodburn at førstnevnte, i tillegg til å være *svært mobile*, alltid også vil være det vi forbinder med *svært egalitære*, selv om ikke alle er det på samme måte, eller i samme grad. Når det gjelder samfunn med utsatt avkastning finner vi alle nivåer av organisasjonsformer; fra egalitære til svært komplekse. Imidlertid vil grupper med utsatt avkastning *aldri være fullt så egalitære* som de fleste av samfunnene med umiddelbar avkastning.

Med denne bakgrunn kan vi gå tilbake til pionertidens bosetningsmønster. Jeg vil først se om det lar seg gjøre å knytte trekk knyttet til utsatt avkastning til pionertidens arkeologiske materiale.

Her trekker Woodburn fram kontroll over tekniske innretninger som båter, fiskenett, demninger, pæleverk og faste jaktinstallasjoner, der sistnevnte kan beskrives som kunstig oppbygde ledegjerder, fangstgraver, bågåstøer med mer. På den tyske Magdalenien-lokaliteten Petersfels (datert 11 700 – 11 300 BP) (Gamble 1986:205) ble det funnet kunstig oppbygde ledegjerder, men funnet er foreløpig unikt. Man kan selvsagt tenke seg eksistensen av menneskelagde installasjoner for drivfangst under pionertiden i Nord-Europa, og at slike ennå ikke er oppdaget og avdekket av arkeologer. Men tar vi hensyn til situasjonen på Stellmoor, og til drivfangsten som Tromnau tenker seg mulig langs Elbens løp (se kapittel 3), synes det som om pionertidens drivfangst på storvilt har foregått på steder der landskapet i seg selv har tilveiebragt de rette forholdene. Det er dermed lite som tyder på at mennesker har lagt arbeid i oppbygging av jaktinstallasjoner med hensyn på langsiktig bruk.

Egalitære grupper som i stor grad baserer sin jakt til faste områder og faste installasjoner, har også et bosetningsmønster som forutsetter noenlunde faste basislokaliteter. Pionertidens lokaliteter kan i liten grad beskrives slik. Den preges heller av typiske korttidslokaliteter (se kapittel 3). Stellmoor er et unntak og kan representere et lengre opphold mellom den høstlige og den vårlige drivfangstepisoden. Likevel er det lite som tyder på at Stellmoor er anvendt gjentatte ganger over en årrekke. Hulelokalitetene Remouchamps og Callenhardt representerer muligens noe annet, og enkelte boplasskomplekser, slik som for eksempel Galta-halvøya, synes å være steder man har vent tilbake til noen ganger. Men det er langt fra snakk om en like stor grad av gjentattethet som den som eksempelvis er etnoarkeologisk dokumentert i studien av *Aasivissuit – the great summer camp* (Grønnow et al. 1983). I forhold til dette perspektivet – der bosetningsmønsteret er fast innleiret i landskapet – blir den senpaleolittiske og tidligmesolittiske bosetningen i Nord-Europa ikke bare mobil i sin karakter, men også *uetablert*. Tolkningen av en mobil livsform opprettholdes, og eksistensen av faste basisboplasser i denne mening må tilbakevises. Imidlertid vil jeg argumentere for at Doggerland var et basisområde – et ”hjemmeterritorium” – for de samme gruppene som representerer pionertidens bosetning i Hinsidesland.

Jeg vil forsøke å tilbakevise at pionertidens mennesker har investert tid og arbeid med tilrettelegging for drivfangst på faste steder i landskapet. Det gjør jeg med bakgrunn i mangelen på senpaleolittiske strukturer som ledegjerder og bågåstøer, men også med utgangspunkt i det som faktisk finnes. Det er flere forhold som peker i retning av at Woodburn ville ha klassifisert de senpaleolittiske gruppene under kategorien egalitære samfunn med *umiddelbar* avkastning. Det kan synes problematisk å definere et samfunn som i stor grad baserer seg på skinn, gevir, og kjøtt fra storvilt som konsekvent umiddelbart i sitt konsum. For eksempel er det svært nærliggende å tro at tørking og røyking av kjøtt har foregått, i tillegg må vi tenke oss foredling av skinn, huder og sener. Her kan kategorien ’umiddelbar avkastning’ virke begrensende. Kategoriene er likevel bare et analytisk utgangspunkt for forståelsen av samfunn; modellen har ingen eksistens i seg selv. Dessuten er det slik at begrepet ’umiddelbar’ ikke nødvendigvis angir umiddelbart konsum. Det umiddelbare ligger like mye i at dyrenes kjøtt og kroppsdeler *fordeles* innen gruppen nokså umiddelbart etter endt jakt. Alle grupper, enten de skal beskrives i termer av umiddelbar eller utsatt avkastning, vil uansett måtte investere en viss tid til omforming av natur til materiell kultur.

Dersom vi skal kunne anvende Magdalenien- og Hamburggruppens institusjoner som representanter for en senpaleolittisk historisk arv, vil eksempler fra denne tidens lokaliteter kunne trekkes inn som relevante eksempler. Lokalitetskomplekset Pincevent i Parisbekkenet viser en ensidig rettethet mot reinsdyrjakt. Det er interessant å se at det zooarkeologiske materialet viser en distribusjon mellom de ulike boligenhetene som tyder på at de kjøttrike delene av samme reinsdyr er fordelt mellom flere samtidige boligenheter. De kjøttfattige ekstremitetene viser imidlertid konsentra-

sjon omkring enkelte ildsteder (Eriksen 2000c:239 med referanser). Med dette får vi innblikk i en fordelingssituasjon på en lokalitet med intim knytning til reinsdyrjakt. Pincevent representerer en situasjon av umiddelbart konsum i betydningen umiddelbar fordeling.

Den senpaleolittiske og tidligmesolittiske flintteknikken av en karakter som passer svært godt med Woodburns beskrivelse av samfunn med umiddelbar avkastning. Min gjennomgang av Galta 3-funnet viser høy teknisk kompetanse med hensyn til tidens spesifikke flintteknikk. I så måte skiller ikke Galta-funnet, og heller ikke de andre Ahrensburglokalitetene i Sørvest- og Vest-Norge, seg fra de kontinentale. Med andre ord, de som har slått flint har representert kollektivets beste kompetanse på området. Samtidig kan pionertidens flintteknikk beskrives i termer av 'lette å erstatte', og 'anvendt på lett tilgjengelige råstoffer'. Selv om ferdighet og teknikk var god, får man ikke inntrykk av at det var noe man investerte mye tid og ressurser på. En parallell til situasjonen på Pincevent kan nok en gang være relevant (Eriksen 2000c:237):

Flintteknikken kan bedst karakteriseres som en enkel *ad hoc* grundproduksjon: de produserte flakker har skullet anvendes på stedet. Der er kun foretaget en minimal præparation, blokkene er fuldt udnyttede og i øvrigt ofte opgivet på grund af forføjede slag (hængselbrud etc.). Der findes ellers ganske fortrinlige flintforekomster kun ca. 30 km væk, men man har åbenbart foretrukket at anvende den lokale, ringere flint frem for at bruge tid på at hente en førsteklasses flint længere borte.

Valentin Eriksen beskriver flintteknikken på Pincevent i termer av 'her og nå' og ad-hoc. Det som er gjengitt ovenfor kunne like gjerne vært en beskrivelse av flintteknikken på pionertidens lokaliteter i Sørvest- og Vest-Norge. Jeg vil anvende Valentin Eriksens framstilling av Pincevent også på grunn av sammenligningen med det samtidige lokalitetskomplekset Etiolles, som også ligger i Pariserbekkenet. Etiolles ligger like i nærheten av en forekomst med høykvalitetsflint. Funnene herfra tyder på at en viktig motivasjon for oppholdet, nettopp var å dyrke flinthåndverket. Dette viser seg også i form av sammensatte (refittede) reduksjonssekvenser som viser flintknakkere med svært varierende kompetansenivå, men der enkelte "mestere" skiller seg klart ut. Det interessante i denne sammenheng er at mesteren har hatt en sentral plassering innenfor den sirkulære boligstrukturen, mens teknikere med dårlig kompetanse har hatt en perifer plassering (Eriksen 2000c:240-243 med referanser, se også Pigeot 1990). Det er nokså åpenbart at mye av aktiviteten på Etiolles kan tilskrives opplæringssituasjoner, og at flintkonsentrasjonene med avfall som tyder på dårlig teknisk kompetanse kan tilskrives barn (se også Fischer 1990a og b).

Ser vi, med Valentin Eriksen, den interessante kontrasten mellom de to lokalitetskompleksene vil jeg i neste omgang kunne konkludere med følgende: Pincevent *representerer mer en jaktinstitusjon* enn en flintteknikk-institusjon. Etiolles – med sin framdyrking av teknikk som sådan – er på sin side *mer en flintteknikk-institusjon* (dvs. håndverks- og opplæringsinstitusjon) enn en jaktinstitusjon. Dette virker igjen klargjørende på forståelsen av pionertidens lokaliteter i Sørvest- og Vest-Norge som framfor alt framstår som jaktinstitusjoner mer enn flintteknikk-institusjoner. Dette er noe som forsterkes ytterligere med tanke på at den dårlige "norske" flinten faktisk er blitt benyttet i nokså stort omfang.

Med denne betraktningen omkring pionertidens flintteknikk mener jeg det er ytterligere grunnlag for å assosiere de senpaleolittiske gruppene til samfunn med umiddelbar avkastning. Pionertidens grupper har selvsagt hatt andre håndverkstradisjoner parallelt med flintteknikken som har krevet mer innsats i form av tid og arbeid. De fin- og grovtannede beinspissene kan stå som eksempler på dette. Det samme kan vi tenke omkring innretninger som båter og klær. Boligene må

på sin side ha representert en teknikk som var lett å håndtere, lett å flytte og lett å bytte ut, uten at det av den grunn skal betraktes som en ”enkel” teknikk. Når jeg lar flintteknikken ”representere” samfunnens teknikk – og anvender dette som delvis begrunnelse for at samfunnet var av typen ’umiddelbar avkastning’ – så er det fordi flintteknikken har en såpass sterk forbindelse med reinsdyrjakten, med det meningsinnhold som er tillagt disse institusjonene. På tross av sin ad-hoc-karakter representerer flintteknikken, og særlig flekketeknikken, mer enn noe annet pionertidens *situasjoner*.

Funnene i Nord-Europa fra perioden 10 200 / 10 000 – 9500 er etter alt å dømme fragmenter av samfunn som i Woodburns terminologi kan beskrives som et system av umiddelbar avkastning. Pionertidens boplasser viser nokså entydig til en svært mobil levemåte, noe som forøvrig harmonerer godt med denne modellen. Det er grunnlag for å sammenligne Ahrensburggruppen med sosialantropologiens mest egalitære samfunn. De mer konkrete sosiale konsekvensene av dette vil jeg komme tilbake til i avsnittet om pionertidens sosiologi. Jeg vil nå diskutere hva dette kan innebære i forhold til forståelsen av samhandling og prinsipper om fordeling av goder, og om vennlighet. Som siste punkt før den endelige tolkningen av pionertidens sosiologi, vil jeg ta opp spørsmålet om kvinnens rolle i storviltjakten.

### Handling

Et trekk som karakteriserer de mest egalitære samfunn er mangelen på faste relasjoner. Rollene er situasjonsbetingede, å jakte sammen en gang skaper ingen fast relasjon i form av forventninger om å jakte sammen neste gang. Sosiale relasjoner og roller – og rollespesifikk kunnskap – eksisterer, men er kun operative i de enkelte situasjonene. Utover ekteskaps- og familierelasjonene er dermed avhengigheten av spesifikt andre på et minimumsnivå. Det samme er forpliktelser og forventninger i forhold til andre. Som jeg vil komme inn på nedenfor er sosiale relasjoner innenfor egalitære samfunn generelt preget av generøsitet, vennlighet og varme. Opprettholdelse av den enkeltes frihet og integritet er verdier som settes høyt, og er derfor noe som vil prege samhandling og samarbeid. Et adferdstrekk som går igjen er individets nedtoning av egne bragder, eller annet som kan utfordre den Andres integritet.

Borofsky beskriver i sin monografi *Making History* (1987:74-105) om hvordan et egalitært samfunn forholder seg til sin egen historie. Hans studieobjekt, Pukapuka-samfunnet er riktignok ikke et jeger-sankersamfunn. Likevel må deres samfunnsstruktur sies å være såpass egalitær at eksemplet kan være relevant for egalitære samfunn i sin alminnelighet. På koralløya Pukapuka er kunnskap om fortiden en egenskap som har høy verdi og prestisje. Folk kommer sammen til større sosiale, men likevel dagligdagse evenementer for å snakke om historien; ”om hvordan det egentlig var”. Kunnskap oppnås ved å lytte til dem som man implisitt vet har den beste kunnskapen. Likevel oppnås aldri en konsensus omkring deres felles historie, noe som har sin bakgrunn i at alle har like stor rett til å definere sine egne fortellinger som historisk relevante. Imidlertid er det lite rom for å stille spørsmål til ekspertene, fordi dette kan avsløre egen uvitenhet. Tilsvarende er det problematisk å gi noen definintivt rett. Dette kan igjen gi personer for mye status. Ikke desto mindre ligger Pukapuka-samfunnet an til å bli en antropologisk klassiker idet de praktiserer en festival som etter deres egen mening er en århundrelang tradisjon, men som nødvendigvis må ha oppstått i årene mellom to ulike perioder av antropologisk feltarbeid.

Mennesker innenfor egalitære samfunn vil være tilbøyelige til å operere med ulike sosiale utjevningsteknikker av den typen som er eksemplifisert i Borofskys monografi (se også Bodenhorn

1993; Guemple 1991). Blant egalitære jeger-sankere er storviltjakten framfor noe annet kilden til prestisje. Samtidig vil det være slik at jaktferdighetene er ujevnt fordelt innen gruppen. Et kjernepunkt for studiet av samhandlingsdynamikk i slike samfunn er nettopp å se den i forhold til jaktinstitusjonene. Denne er, som jeg vil komme tilbake til i neste avsnitt, knyttet til fenomener som eierskap til jaktbytte, og fordelingsprinsipper innen gruppene. I en situasjon der jakt er hovedkilden til prestisje – også fordi jegeren blir den som fordeler, ”gir” kjøttet til andre – kan situasjonen ofte bli slik at det gang på gang er de samme menneskene som gir, og de samme som mottar. Dette gir en sosial asymmetri som utfordrer det egalitære ethos’ syn på hver enkelts integritet. Barnard og Woodburn (1991) har eksempelvis beskrevet hvordan dyktige jegere i slike situasjoner i lange perioder lar være å jakte, nettopp fordi de ikke ønsker å bli mistenkt for å jakte på prestisje og sosial dominans.

Som en videre anskueliggjøring av samhandling innen egalitære jeger-sankergrupper vil jeg hente eksempel fra antropologen Georg Henriksens feltarbeid hos naskapi-indianerne – *Hunters in the Barrens* (Henriksen 1973). I sommerhalvåret lever naskapiene ved kysten i nær kontakt med det moderne samfunnet. I følge Henriksen kunne de gjort store penger og levd svært godt etter vestlig målestokk, dersom de hadde gjort havbruk til en helårlig beskjeftigelse. Likevel trekker de hver vinter inn på tundraen. I månedsvis lever de på tradisjonelt vis som reinsdyrjegere. Når de om våren har vendt tilbake til kysten tar det ikke mange dagene før de med drømmende blikk snakker med lengsel om livet som reinsdyrjegere på tundraen. Dette livet leves i grupper bestående av et antall kjernefamilier sammen (ibid:1-16).

Reinsdyrjakten utføres av menn. Den sosiale samhandlingen omkring jakten er i seg selv et konkret eksempel på ikke-avhengighet av spesifikt andre, slik den er beskrevet ovenfor, og slik jeg vil benytte den i tolkningen av pionertidens sosiologi (ibid:28f). En jakt ekspedisjon begynner som regel ved at en *dyktig* jeger rett og slett bare legger av gårde uten å si fra til noen. Som regel vil andre være parat til å følge ham, men dette er noe som forutsetter et visst sosialt forarbeid. Det er ingen som klart og tydelig gir uttrykk for at han planlegger en tur, og tidspunkt for avreise annonseres heller ikke. For mye planlegging vil i seg selv øke fallhøyden i tilfelle jakten ikke skulle bli vellykket, dessuten er lederen for jaktlaget en rolle som bestemmes fra gang til gang, og planlegging kan derfor også bety at man tar mål av seg til å være leder. Målet for den kompetente jegeren vil være å få noen mindre dyktige jegere med seg, slik at han selv har større sjanse til å oppnå jaktlykke og dermed være den som inndrar prestisje. Målet for en mindre dyktig jeger vil være å slutte seg til en kompetent jeger, og således nyte godt av partnerens eventuelle jaktlykke. En dyktig jeger vil kunne risikere at andre gode jegere også planlegger en reise, og at de mindre dyktige følger ham. Flere dyktige kan selvfølgelig delta på samme jaktlag, men det vil være et prestisjenederlag å ikke være den dyktige som også tar initiativet til ekspedisjonen. Jaktreisens sosiale ”forarbeid”, innebærer at den gode jegeren uttrykker ”halvkvedede viser”, eller han har et handlingsmønster som andre tolker i retning av en nær forestående jaktreise. For dem som ønsker å slutte seg til de dyktige jegerne handler det i stor grad om å tolke situasjonen, både handlingene og sirkulasjonen av informasjon (rykter). Men alle har i prinsippet lik tilgang både til jaktinstitusjonen såvel som til lederrollen for jaktlaget. Likevel er det de samme som gang på gang oppnår prestisje. Jegeren er også eier av byttet, og dermed også den som fordeler og gir av det verdifulle reinsdyrkjøttet (ibid:28).



## Fordeling

Situasjonen innenfor egalitære jeger-sankersamfunn kan beskrives som ”generell resiprositet”. Enkelt sagt medfører dette at et individ som trenger noe har rett til å få det fra den som eventuelt er i besittelse av tingen. Dette prinsippet er underlagt sterk sosial kontroll.

Som omtalt ovenfor er egalitet – og ikke-egalitet – noe som opprettholdes via den enkelte gruppens spesifikke regler for tilgang til ulike ressurser. Dette gjelder eksempelvis rettigheter til 1) utnyttelse av ressurser i landskapet og ved spesielt gode jaktområder (for eksempel ”flaskehalsen”), 2) til visse typer materiell, for eksempel båter og båtteknikk, 3) til kjøtt fra storvilt, 4) til andre menneskers arbeid og kompetanse, og 5) rettigheter til kunnskap, intellektuell virksomhet, bruk av visse sanger, ”hellig kunnskap” og bruk av dekor og / eller design knyttet til det mytologiske (Barnard & Woodburn 1991:14).

Egalitære samfunn av den typen jeg omtaler her, vil komme nærmest en situasjon der tilgangen til flere ressursområder er mest mulig jevnt fordelt. Tilgangen til å drive storviltjakt er riktignok langt fra likt fordelt mellom kjønnene, noe jeg vil komme tilbake til nedenfor. I et egalitært samfunn som det senpaleolittiske, må vi utover dette tenke oss en mest mulig lik fordeling av tilgang til ressurser. En viss rollespesifikk kunnskap må vi likevel forvente, for eksempel den som allerede er omtalt og gjennomgått for mann-kvinne-forholdet i forbindelse med storviltjakt.

I egalitære samfunn der noen jegere er klart mer kompetente enn andre, vil det selvsagt i visse tilfeller ligge an til at faste roller utvikler seg. Som nevnt tidligere er sjamanrollen noe som står mer eller mindre fast, uavhengig av om tilgangen til hans eller hennes viten er preget av hemmeligholdelse. Det som imidlertid er hovedpoenget her, er alles like tilgang til kjøtt fra storvilt. Dette er et gjennomgående fenomen blant jeger-sankersamfunn som praktiserer storviltjakt, enten det er snakk om san-gruppene i Afrika (Lewis-Williams 1981; 1991) eller naskapiene på det nordamerikanske kontinentet (Henriksen 1973). Alles like tilgang på kjøttet er absolutt (Altman & Peterson 1991; Dowling 1967; Woodburn 1982:440), selv om det ofte vil være de samme som gir, og de samme som mottar. Eieren av viltet er som regel den som ga dyret det drepene skuddet; denne blir Den Store Giveren. Handlingene som blir knyttet til fordelingen kan betraktes som en del av jaktritualet. Det er viktig å bite seg merke i at det egalitære ethos’ er noe som ivaretas av forestillingen om at dersom ikke fordeling skjer etter de faste prinsippene, vil dyresjelen bli fornærmet. I neste omgang vil dette kunne medføre at dyret aldri mer vil overgi seg selv til jegeren. Forekomsten av mye kjøtt, og selve fordelingsritualet i seg selv, kan forårsake sosialt stress (for eksempel Lewis-Williams 1981:73). Innenfor egalitære strukturer står uansett tanken om menneskers likeverd sterkest (Henriksen 1966:52):

...even in a situation where one hunter constantly receives the meat he needs from another hunter, the two men interact as if they were equal in all respects, regardless of the one-way flow of meat.

Som belyst i forrige kapittel har storviltets verdi en betydning som er religiøst fundert. Mellom annet henviste jeg til Knutssons globale (se Knutsson 1995:Fig.2) undersøkelse av mobile jeger-sankere. Denne pekte ut storviltjakten som *det eneste området som tydelig er forbundet med ritualer: De eneste tabureglene dreier seg på en eller annen måte om mannens jaktlykke*. Det synes altså å være på mannens område at det seremonielle liv utspiller seg. Til og med jentas første menstruasjon har i de fleste tilfeller å gjøre med jakten. Med prinsippet om fordeling av storviltkjøtt har jeg nå etablert en forbindelse også til de sosiale dagligdagse situasjonene, det som hele sam-

funnet slutter opp om som en 'god ting' (jfr. Taylor). I avsnittet nedenfor vil jeg kort diskutere noen andre av Knutssons funn.

### Vennlighet

Knutssons undersøkelse er først og fremst rettet på jeger-sankeres forhold til fødsel, død og overgang i livet generelt, samt menneskers holdninger til hverandre, og ikke minst til barn. Hos *mobile* jeger-sankere fant Knutsson følgende fellesstrekk (ibid:66):

- Mobile jeger-sankere har nesten uten unntak svært stor tålmodighet med barn, og viser mye kjærlighet overfor samfunnets minste, uansett barnets kjønn og alder. Barna ammes lenge, ofte opptil 3-4 år, og foregår helt på barnas egne premisser.
- Det finnes ingen formell oppdragelse. Barna får, uten inngripen, holde på med lek inn i voksen alder, via imitasjon av de voksnes virksomhet. De voksnes veiledning er nærværende og oppmerksom, men typisk ikke-autoritær.
- De fleste mobile jeger-sankere er svært lite aggressive i sammenligning med de mindre mobile og semi-bofaste gruppene. De er spesielt lite aggressive innenfor sin egen gruppe. Konflikter løses ved skilsmisser eller ved at man slutter seg til en annen gruppe. Spøk og latter anvendes ofte konflikt-forebyggende. Knutsson peker i denne sammenheng på tre australske grupper som skiller seg ut fra dette mønsteret. Aggressivitet er, sier Knutsson et problematisk tema, først og fremst kildekritisk, fordi det alltid har blitt dokumentert etter at gruppene har blitt utsatt for overgrep fra kolonister.
- Innenfor de fleste mobile jeger-sankergrupper opptrer mennesker på en ukomplisert og vennlig måte i forhold til hverandre, også i sosialt sett vanskelige situasjoner.

Jeg vil kort kommentere dette sympatiske bildet av mobile, egalitære jeger-sankere. Et eksempel på egalitære jeger-sankeres vennlighet og varme overfor hverandre, er noe som antropologen Jean Briggs har gjort til hovedtema i monografien *Never in Anger* som kom til på bakgrunn av feltarbeid hos utku-inuitene (Briggs 1970). Den gjennomgående barnevennligheten som eksisterer i slike samfunn må kunne settes i forbindelse med det lave aggresjonsnivået. Generelt kan man si at et samfunn i så henseende kan "måles" ut fra sine holdninger til barn.

Det er likevel mange som vil være tilbøyelig til å kritisere dette "drømmebildet" av en samfunnsprofil. I artikkelen *Myths about Hunter-Gatherers* søker antropologen Kathleen Ember (1978), på bakgrunn av statistikk, å tilbakevise nærmest alle positive trekk ved jeger-sankere. Myten er myntet på det snille bildet av jeger-sankere som nedfelte seg etter Man-the-Hunter-konferansen, der samfunn under denne kategorien ble tillagt individer som alltid løste konflikter på en fredelig måte, og hvor vestlige begreper om eierskap ikke eksisterte. Det siste er også knyttet til Sahlins (1968) begrep om jeger-sankertilstanden som det "opprinnelige overflodssamfunnet". Ember mener å tilbakevise at jeger-sankere nødvendigvis er fredelige. I en artikkel med tittelen *The darker side of the "original affluent society"* kritiserer antropologen David Kaplan (2000) hele ideen om det opprinnelige overflodssamfunnet. Ved hjelp av beskrivelse av noen levende situasjoner fra jeger-sankersamfunn klarer han også å vise at lysten til å dele materielle goder med andre ikke alltid er like motivert. Dette er også noe som bekreftes av Henriksen, blant flere. Kaplan belyser også at lysten til å ha personlige eiendeler er like stor hos jeger-sankere som hos andre. Likevel må hoved-

innvendingen mot Ember – og spesielt hennes resultat om at jeger-sankere slett ikke er fredelige, men at de ofte løser konflikter ved hjelp av organisert vold – være at hun behandler alle jeger-sankersamfunn under ett. Knutsson hevder heller ikke at jeger-sankere nødvendigvis *må* være fredelige. Men der aggressive holdninger er registrert, vil man finne at det gjelder først og fremst kategorien semi-bofaste og bofaste jeger-sankere.

Både Embers og Kaplan har rett når de hevder at individer innenfor jeger-sankersamfunn også ønsker å eie personlige ting. Å hevde noe annet ville dessuten også være i strid med en av Mauss' (1995) hovedideer om gavebytte, der 'tingen' representerer eieren, som en besjelet forlen-gelse av individet. Dette betyr likevel ikke at det ikke eksisterer et sterkt fordelende ethos blant egalitære jeger-sankere. I denne sammenheng er det interessant at Lee (1991) har gjenopptatt ideen om *primitiv kommunisme*. Han hevder at kritikken av det positive synet på jeger-sankere handler om vår motstand mot slike begreper. Lee mener at nettopp 'primitiv kommunisme' er det rette begrepet å anvende om det fordelingsprinsippet – dvs. den generelle resiprositeten – som slike samfunn praktiserer. Argumentasjonen til Ember og Kaplan gir etter min mening uttrykk for enkelte antropologers (og andres) redsel for å bli tillagt et romantisk syn på steinalderssamfunnene. Knutssons eksempler tatt i betraktning, er det imidlertid mulig å hevde at egalitære jeger-sankersamfunn gjennomgående opererer med stor barnevennlighet, og at dette har sammenheng med lavt aggresjonsnivå. Men det betyr ikke at man skal lukke øynene for tilfeller av barnedrap mot spedbarn av hunkjønn, slik de er beskrevet for enkelte inuit-samfunn. Det generelle bildet av sjamanen er av en person som framstår som ikke-voldelig og fredelig. Men Riches (1974) gjengir et tilfelle der en inuit-sjaman lot drepe de ni første av sine ti døtre. Slike ekstreme tilfeller forklares ut fra et komplekst forhold knyttet til pressede ressurser og inuit-samfunnets sosiale løsning på problemet.

Jeg foretrekker altså å holde fast ved oppfatningen av mobile, egalitære jeger-sankere som vennlige og lite aggressive. Det betyr likevel ikke at jeg er blind for at konflikter kan oppstå og maktforhold utvikles. Poenget er at man skal kunne tillate seg å si at noen samfunn faktisk fungerer bedre enn andre med hensyn til konfliktløsning og ivaretagelse av enkeltmenneskets integritet.

#### Woman – the hunter?

Den vanlige oppfatningen blant jeger-sankere er at kvinnen anses som den egentlige jegeren. Mannen utfører den konkrete jakthandlingen via kvinnens magiske krefter. Som en ytterste konsekvens definerte jeg den senpaleolittiske kroppen i forhold til identifikasjonen med reinsdyret. Kvinnekroppen var på en måte "nok i seg selv" – i og med at kvinnen ved å være den egentlige jeger også er den egentlige transcendens – mens mannekroppen var en overgangsform mellom menneske og reinsdyr. Med andre ord, skulle menn oppnå transcendens så var de "tvunget" til å utføre den konkrete jakten, noe som igjen krevde en spesiell identifikasjon med reinsdyret. "Generell" menneskelig transcendens i forhold til storviltjakt er noe som oppnås i kraft av samarbeid mellom mann og kvinne. Som også naskapi-monografien bekrefter, er jegeren helt avhengig av en kone, selv om Henriksen først og fremst legger vekt på de praktiske sidene av denne relasjonen. Bodenhorn (1993:198) gir følgende betraktning omkring dette forholdet:

Among Iñupiat, work is something that men and women do for each other. Their interdependence is acknowledged and appreciated. The sexual division of labour is culturally constructed as one in which all participants have crucial responsibilities. "Real work", like "real food", is connected to hunting..."

Dette betyr ikke at kvinner aldri jakter på storvilt. Den etnografiske litteraturen gir mange eksempler på kvinnelige jegere, spesielt som småviltjegere, men også som storviltjegere (se Fossum 1995). Samfunn av storviltjegere opererer ikke nødvendigvis med generelle tabuforskrifter mot kvinnelig storviltjakt. Etnografisk litteratur fra arktiske strøk viser også gjennomgående at kvinner deltar i jaktinstitusjoner knyttet til drivfangst. Drivfangsten på Stellmoor er trolig knyttet til en større sosial begivenhet. Det finnes også tolkningsgrunnlag for at paleolittiske kvinner har vært aktive deltagere i drivfangsten knyttet til det tjekkiske lokalitetskomplekset Dolni Věstonice (se Pringle 1998). Likevel er storviltjakt *som sosial foreteelse i mindre grupper*, gjennomgående en aktivitet mellom menn. Selv om kvinnene representerer den egentlige transcendens i forhold til storviltjakt, ser vi at det likevel alltid er mennene som går av med den prestisjemessige seieren. Knutsson (1995:90) skriver:

En spesiell aspekt av innstillingen till döden och dödande präglar de jägarsamhällena som bedriver jakt som enda eller viktigaste försörjningsstrategi. Denna är enbart eller i stor utsträckning en mannsyssla och den tycks ge dessa samhällena en tydligare patriarkalsk prägel. Deras vardag är i de mest utsatta miljöerna, t ex i Arktis, så präglad av den ibland mycket ojämn tillgången på mat, att detta ibland tar sig uttryck i en mycket hård livsinställning. *Ändå* visar denna genomgång att dessa grupper betar sig i stort sett på samma sätt som andra rörliga jägare-samlare, t ex när det gäller hanterandet av livskriser.

Barnard og Woodburn (1991) peker flere steder på at middelaldrende menn innenfor egalitære jeger-sankersamfunn er tilbøyelige til å dominere kvinner og yngre menn, noe som nettopp har sin rot i den mannlige storviltjakt (se for eksempel Altman & Petersen 1991:93). Man kunne være fristet til å hevde at mannlig aktivitet i denne sammenheng var naturgitt. Imidlertid finnes eksempler på samfunn der kvinner jakter like mye på storvilt som det menn gjør. Blant Agta-gruppene på Filippinene er dette tilfellet (Griffin & Estioko-Griffin 1981). Men her er det heller ikke lenger noen prestisje forbundet med storviltjakt! Når kvinnen har samme frihet og likeverdige tilgang til å jakte på storvilt, er det som om noe av *magien forsvinner*. Verken mann eller kvinne jakter lenger av hensyn til egen prestisje, men heller for matnyttens og den personlige opplevelsens skyld.

Med dette vil jeg konkludere med at institusjoner for storviltjakt som *ikke* innebærer drivfangst i de fleste tilfeller er knyttet til menn. Dette vil jeg gå ut fra også gjaldt for pionertidens samfunn. Nærøy (2000:204-207) er i likhet med meg ikke fremmed for at kvinner både slår flint og jakter. I sin diskusjon av det tidligmesolittiske materialet anvender han en rekke etnografiske eksempler (bl.a. Brumbach & Jarvenpa 1997), men kommer likevel til at det er menn som står for flinthåndverket på de tidligmesolittiske lokalitetene i Vest-Norge. Denne kjønnsdelingen gjelder ikke nødvendigvis for de yngre lokalitetene i hans undersøkelsesområde. Med denne bakgrunn vil jeg hevde at de mest egalitære samfunnene i Woodburns betydning – og slik jeg også har valgt å tolke pionersamfunnet – har en svak mannlig dominans, noe som har sin bakgrunn i prestisje knyttet til mannlig storviltjakt.

## Pionertidens sosiologi

Nærmere bestemmelse av de senpaleolittiske samfunnene i Nord-Europa

I kapittel 3 diskuterte jeg problemer knyttet til forsøk på å spore sosiale territorier i Nord-Europa under senpaleolitikum og tidligmesolitikum. Innenfor det som i dette arbeidet defineres som Ahrensburggruppens utbredelsesområde finnes materiale som ikke skiller seg fra hverandre, men som stammer fra lokaliteter med stor geografisk avstand i mellom. Skulle man trekke linjer mellom

lokaliteter som har likheter i spissmaterialets form og teknikk, ville kartet over Nord-Europa sannsynligvis se ut som et kaos av streker på kryss og tvers. Som jeg straks kommer tilbake til har dette muligens sin bakgrunn i en reell sosial situasjon.

Clarks forslag til sosiale territorier (1975: Fig.6) ble noe senere gjengitt i Welinders artikkel (1981: Fig. 9). Sistnevnte mente at Clark ikke tok nok hensyn til den nåværende Nordsjøen som bosetningsterritorium, men brukte likevel figuren. Forsøket på rekonstruksjon av sosiale grupper ble utført med bakgrunn i slagvåpen av gevir og grov- og fintannede beinspisser (fig. 7.2.). Leo Verhart har gjort en lignende undersøkelse med utgangspunkt i de samme artefaktkategoriene. Bortsett fra at han inkluderer engelske funn, har han fått fram et resultat som mer eller mindre reproducerer Clarks skisse (fig. 7.3.).

Clarks og Verharts skisser er lite anvendelige; for det første er de ikke oppdatert og mangler således Ahrensburggruppens utbredelsesområde i Danmark, Sverige og Norge. For det andre gis det et stivnet bilde av eventuelle sosiale grupperinger over en avstand i tid på opptil flere tusen år. Det er likevel interessant at Clark og Verhart kommer fram til noenlunde det samme bildet, og dersom man ”løser opp” bildet i flere tidsfaser, vil nok skissene vise et noenlunde riktig bilde av eksempelvis Brommekulturens utbredelse. Schmitts kartskisse (fig. 7.4.) konsentrerer seg utelukkende om funn fra Ahrensburgtid, og baserer seg på Tautes forsøk på gruppering av tangespisser (jfr. Taute 1968: Karte 10, her gjengitt i fig. 3.5). Schmitt mener det er meningsfylt å diskutere de svenske Ahrensburgspissene i forhold til Tautes grupper. Imidlertid har jeg i kapittel 3 tatt mine forbehold angående Tautes grupper. Og det ser ikke ut som det helt har fungert for Taute heller; eksempelvis finnes gruppen Tegel-Ketzendorf i to ulike geografiske områder – fordelt hhv. øst og vest for Eggstedt-Stellmoor-gruppens område. Likedan er det med gruppen Stallberg-Münchehofe, som har sin sørøstlige utløper innenfor det som tradisjonelt hører inn under den samtidige Swidry-gruppen.

Tautes og Schmitts skisser viser likevel noe mer enn en forgjeves jakt på avgrensede sosiale territorier. De viser vei inn i et meget interessant problemkompleks. Funnene i Nord-Europa viser at vi har å gjøre med svært mobile samfunn. På bakgrunn av den etnografiske gjennomgangen er det dermed også grunn til å tro at vi har å gjøre med egalitære samfunn. Det lite enhetlige funnbildet kan etter min oppfatning avspeile noe som nettopp er karakteristisk for mobile, egalitære samfunn, nemlig en sterk grad av *sosial mobilitet*. Innenfor slike samfunn kan individet – eksempelvis dersom integriteten er truet – fritt slutte seg til en annen gruppe innenfor det større fellesskapet. I denne perioden er reinsdyrene i ferd med å forsvinne fra Doggerland, mens Hinsidesland byr på store muligheter. I en sosial situasjon der Hinsidesland er gjenstand for utprøving (i fasene med intersubjektiv konstituering, jfr. fig. 7.1.) kan man tenke seg eksistensen av større sosiale spenninger, og dermed også økt sosial mobilitet på tvers av gruppene. Denne sosiale mobiliteten kan ha vært medvirkende til å opprettholde Ahrensburgmaterialets enhetlige karakter over store geografiske avstander. Det er nærliggende å tenke seg at de ulike gruppene kan ha hatt hovedoppholdsområder, slik at vi kan tenke oss en viss sosialgeografisk fordeling. Imidlertid har kontakten og mobiliteten vært såpass framtrøddende at dette igjen har opprettholdt likhetene i materialet. Ahrensburgtidens eventuelle sosialgeografiske grupper vil derfor aldri kunne la seg etterspore i materialet (se ellers diskusjonen i kapittel 3).

Jeg har definert omrisset av pionertidens sosiologi som prosessen fra de første subjektive erfaringene av Hinsidesland, via den intersubjektive konstitueringen av den nye verden, til at denne har blitt en objektiv mulighet for alle. Pionertiden er slutt når den nye verden har blitt en del av alles livsverden, og der denne er kroppslig internalisert som en hverdagsverden (se skjematisk i fig. 7.1.). Jeg har allerede foregrepet begivenhetenes gang og definert samfunnet som egalitært og med



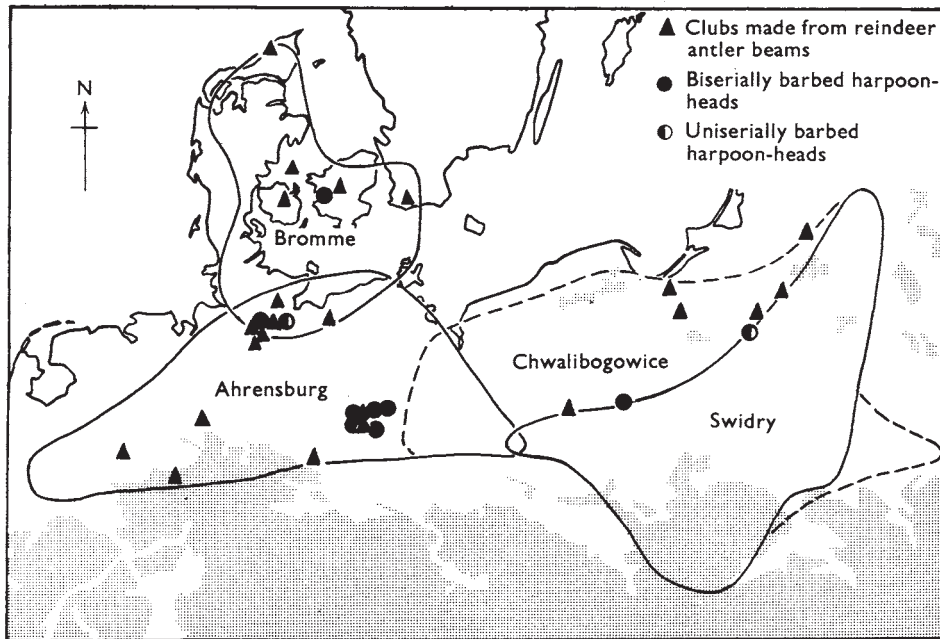


Fig. 7.2. Clarks forslag til sosiale territorier under Nord-Europas senpaleolitikum (etter Clark 1975: Fig. 6). Clark definerte fire begreper for territorialitet: 1) Territorium for hjemstedsbasen (home-base), 2) Det årlige territoriet, 3) Det sosiale territoriet og 4) Tekno-territoriet.

1) knytter seg til catchment-begrepet, 2) henspeler på et bosetningsmobilt flyttemønster (jfr. Binford 1980) og markerer dermed catchment-områdets flytning innenfor en årssyklus, 3) er det totale området hvorfra man finner sine ressurser, både sosiale som materielle (jfr. systemer for gavebytte), mens 4) omfatter adskilte sosiale territorier som likevel deler vesentlige trekk i levemåte og teknologi (Clark 1975: 13f). Figuren viser altså Clarks rekonstruksjon av sosiale territorier, dvs. type 3. Bortsett fra Ahrensburg og Swidry, er de sosiale territoriene ikke samtidige.

høy grad av mobilitet og sosial mobilitet. Eksistensen av sosial mobilitet er så vidt meg bekjent ikke tidligere diskutert i forhold til pionertiden. Den "vanlig" omtalte mobiliteten (gruppemobilitet) utgjør ellers en gjengs oppfatning (for eksempel Nærøy 2000:207), noe som har sin bakgrunn i lokalitetenes beskaffenhet (se ellers kapittel 3). Når jeg nå har definert samfunnet som mobilt og egalitært, vil jeg stille spørsmålet: I hvilken grad ble de egalitære strukturene utfordret? Eller annerledes: Ble de egalitære strukturene – "utjevningsmanøvrene" – til stadighet tatt i bruk?

De senpaleolittiske og tidligmesolittiske jaktinstitusjonene er i fokus her; jeg har definert lokalitetene fra perioden som fragmenterte utgaver av disse institusjonenes materielle uttrykk. Hvilke jaktinstitusjoner er det da som mest sannsynlig viser seg? Lokalitetene kan hovedsakelig karakteriseres med følgende stikkord: Små grupper (3-5 individer), korte opphold (noen dager) og høy mobilitet. Der lokalitetsenheter opptrer samlet, er det få holdepunkter for å hevde at de er samtidige. Eksempler på slike boplassområder er Teltwisch, Borneck, Store Myrvatn, Store Fløyrvatn og Galta-halvøya. Slike ansamlinger av lokaliteter bør heller tolkes som at visse områder har vært gjenstand for gjentatte besøk. De representerer sannsynligvis noe som har utgjort faste mål i en mer eller mindre etablert reiserute. Bare Stellmoor står i klar kontrast til denne gruppen lokaliteter. Den er den eneste som klart indikerer en annen setting av mennesker med et kollektivt foretagende av sosial, religiøs og økonomisk art (se ellers kapittel 3 og 6). Det arkeologiske materialet gir innblikk i minst to hovedtyper av jaktinstitusjoner, nemlig det jeg vil omtale som 1) *smågruppebasert reinsdyrjakt* og 2) *kollektiv drivfangst på reinsdyr*.

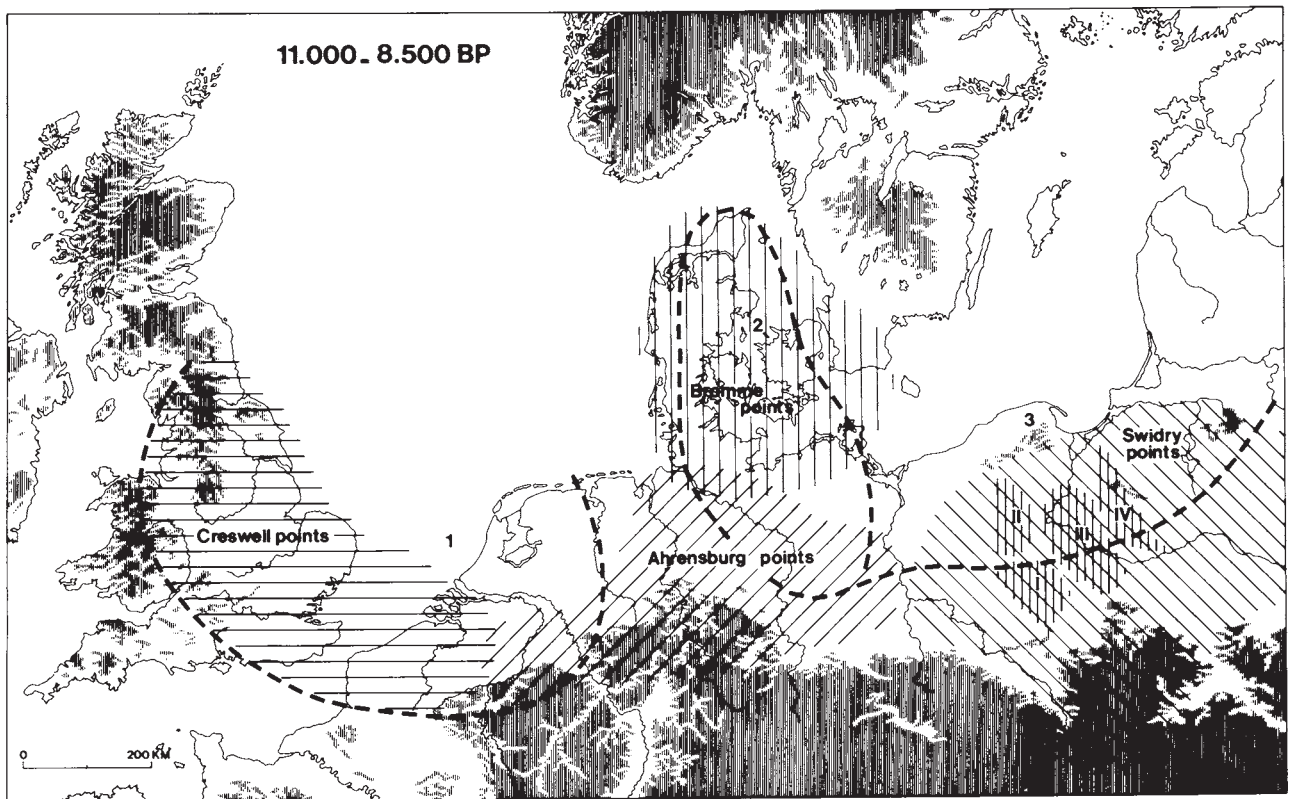
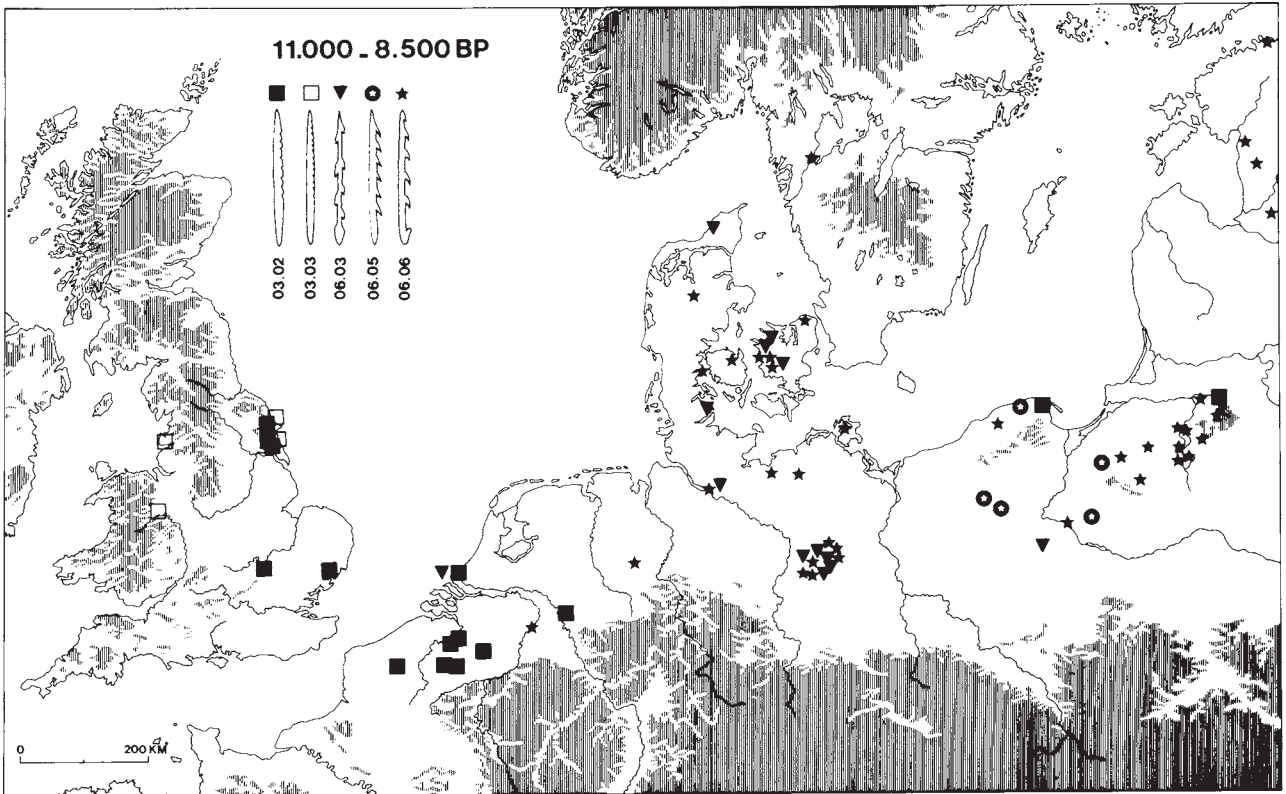


Fig. 7.3. Verharts forslag til sosiale territorier i perioden 11 000 – 8500 BP (etter Verhart 1990: Fig. 4).

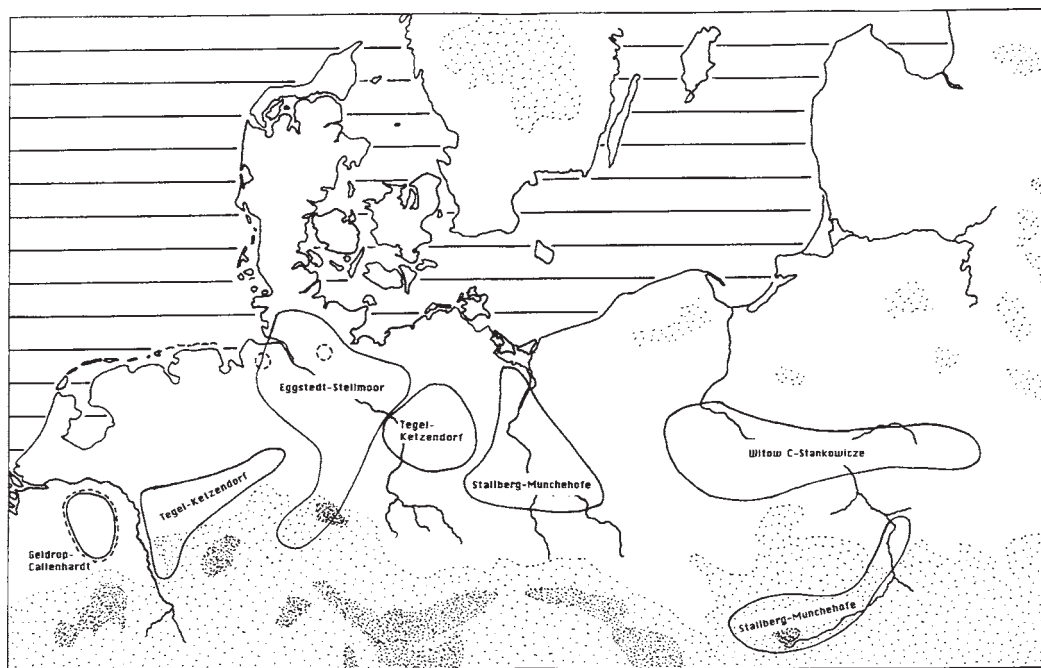


Fig. 7.4. *Tautogaster* tangespissgrupper innenfor Ahrensburg- og Swidrykulturene (etter Schmitt 1999: Fig. 6, jfr. fig. 3.5).

Med bakgrunn i diskusjonen omkring egalitære jegersamfunn i arktiske strøk vil jeg ta utgangspunkt i at den smågruppebaserte reinsdyrjakt involverer menn i ulike aldre, mens den kollektive drivfangsten involverer alle generasjoner kvinner og menn, barn inkludert. Hvorvidt kvinner har drevet jakt utover dette kan ikke nærmere bestemmes. Uansett er det snakk om samfunn der prestisje oppnås via jaktferdigheter, og der denne prestisje er knyttet til menn. Som diskutert ovenfor er det imidlertid et gjennomgående trekk at vellykket storviltjakt skjer via ekteskapsinstitusjonen. Dermed kan jakten oppfattes som resultat av et samarbeid mellom mann og kvinne, både på et praktisk såvel som religiøst plan. Sporene av *mobilitet*, *sosial mobilitet* og dermed også høy grad av *egalitet*, indikerer videre et samfunn der man som jeger ikke er avhengig av spesifikt andre – de som til enhver tid jakter sammen er derfor ikke bundet av forventninger om videre samarbeid. Dette henger igjen nøye sammen med muligheter for sosial mobilitet. Med dette vil jeg definere de senpaleolittiske gruppene i Nord-Europa som blant de mest egalitære i Woodburns forstand, men – grunnet prestisje knyttet til mannlig storviltjakt – med overveiende mannlig dominans. Det hører med i dette bildet at samfunnet – både av sosiale og religiøse grunner – praktiserer generell resiprositet, og dermed er drevet av et sterkt ethos om fordeling av ”gode ting”. Med andre ord handler det om dyptgående verdier, der både reinsdyrkjøtt og det fordelende ethos, er to sider av samme moral (jfr. Taylor, kapittel 6).

Sett på bakgrunn av de *koherenser* som finnes mellom noen storviltjegersamfunn i arktiske strøk – og det arkeologiske materiale – vil jeg med følgende karakteristika definere det jeg mener kan være avgjørende trekk ved de senpaleolittiske samfunnene i Nord-Europa:

- ”Egalitært”, i Woodburns mening, men med overvekt av mannlig dominans
- I *hovedsak* to jaktinstitusjoner; mannlig smågruppebasert reinsdyrjakt og kollektiv drivfangst på reinsdyr. Førstnevnte type er en mannlig aktivitet, den sistnevnte involverer alle

kjønns- og alderskategorier i et større fellesskap.

- Noen grad av utsatt avkastning
- Ingen forpliktelser overfor spesifikt andre hva gjelder jaktaktiviteter, sosial mobilitet.
- Høy prestisje, og *verdi* i taylorsk mening, knyttet til reinsdyrjakt i Hinsidesland.
- Den mannlige smågruppebaserte jakten er i utgangspunktet styrt av rollespesifikk kunnskap, knyttet til gifte, middelaldrende menn.
- Generell resiprositet og faste regler for deling av reinsdyrkjøtt knyttet til et begrep om eier av byttet. Kollektive måltider av rituell karakter, også knyttet til ofring av reinsdyrkadavre.

## Diskusjon

En viktig forskjell mellom forhistoriske og nålevende jeger-sankere er at sistnevnte kategori lever i marginale områder og på ulike måter står i kontakt med det moderne samfunnet. Nålevende jeger-sankere er trent inn i et hjørne av verden, mens de forhistoriske "eide" hele verden. Denne motsetningen blir enda mer kontrastfylt med tanke på de senpaleolittiske menneskene og deres situasjon som de første pionerer i en ny verdensdel. Nålevende jeger-sankere har bodd i det samme mer eller mindre fast avgrensede området i århundrer, og vil dermed ha etablert et mye fastere mønster for bosetning og mobilitet. Situasjonen for de senpaleolittiske jegergruppene i Nord-Europa har vært heller ustabil. Miljø, landskap og vegetasjon var i forandring, kan hende opplevdes det som om verden "forsvant". Samtidig bød Hinsidesland på nye muligheter. I kapittel 6 diskuterte jeg den religiøse siden av forholdet mellom menneske og dyr. I denne sammenhengen tolket jeg deponeringen av reinsdyrkadavrene på Stellmoor som offerhandlinger, ut fra fenomenet om skjelettbegravelser som knyttet til forestillingen om gjenfødelse ut fra beinrester. Reinsdyrene som ble nedlagt ved Stellmoor har en datering innenfor tidsrommet 10 020 – 9800 BP, og bør – ut fra de store miljøforandringene – kunne tolkes som representanter for de siste reinsdyrflokkene som beveget seg over det landskapet som bare århundrer tidligere hadde utgjort en åpen tundra /skogstundra. Reinsdyrofringene kan dermed tolkes som de senpaleolittiske menneskenes desperate ønske om reinsdyrets "normale" tilstedeværelse (gjenfødelse) og ønske om tilbakekomst til Doggerland.

I forrige kapittel konkluderte jeg med at storvilt, spesielt reinsdyr, representerte et helt spesielt gode for de senpaleolittiske gruppene. Dette gode handler ikke bare om mat, men også om dype moralske verdier, knyttet til religion og verdensbilde – det siste kan konkretiseres som prinsippet om deling av dyrets ulike deler og dets knytning til forestillinger om at dyresjelen ikke må fornærmes. Gjennomgangen i dette kapitlet har fungert som en videre bekreftelse på det grunnleggende og dype forholdet som menneskene har til storviltkjøtt i samfunn som er sammenlignbare med det senpaleolittiske. Slik jeg tolker det vest- og sørvestnorske materialet – blant annet ut fra topografisk plassering (vidt utsyn) og en teknisk praksis rettet på framstilling av spisser – har det, også med bakgrunn i en etnografisk sammenligning, vært knyttet enorm prestisje til reinsdyrjakt i perioden 10 200 / 10 000 – 9500 BP. Det som så å si har "drevet" historien framover er handlende menneskers planlegging og forventning til jakten. Disse handlende menneskene er også samhandlende, de er avhengig av hverandre, og det som utspiller seg i denne sosiale sammenhengen vil være avgjørende for historiens gang. Det vil altså være høy prestisje knyttet til reinsdyrjakten, og – i den pressede situasjonen som eksisterte ved at dyrene var i ferd med å forsvinne fra Doggerland – *ekstra* høy prestisje forbundet med jakt i Hinsidesland. Sammen med definisjonene ovenfor vil disse betraktningene danne bakteppe for de tolkningsforslagene som følger nedenfor.



Lokalitetene er fragmenterte materielle uttrykk for aspekter ved jaktinstitusjonen. De viser altså ikke selve jaktaktiviteten, men snarere sider ved den reisen noen mennesker har foretatt sammen, og måten de har innrettet seg på da de slo leir. På denne bakgrunn kom jeg fram til at Ahrensburggruppene i hovedsak praktiserte smågruppebasert reinsdyrjakt og kollektiv drivfangst. Sistnevnte type ble satt i forbindelse med Stellmoor, som klart indikerer en større sosial sammenheng (Eriksen 1996a:14). Den smågruppebaserte jakten ble i utgangspunktet satt i forbindelse med lokalitetene Sørvest- og Vest-Norge. Boplassene her viser gjennomgående enhetlige karakteristika som kan beskrives med stikkordene ”små grupper” (3-5 individer), ”korte opphold på lokalitetene” og ”høy mobilitet”. Det fantes riktignok stor variasjon med hensyn til antall redskaper og mengde avfall etter redskapsproduksjon på de ulike lokalitetene. Imidlertid kan ikke dette forandre bildet av lokalitetenes enhetlige preg. Bortsett fra teltringenes runde form er ikke lokalitetene på kontinentet av like enhetlig preg. Her finnes variasjon både i forhold til boplassareal, så vel som antall artefakter og redskapsprosent (se kapittel 3). Samme grad av variasjon finnes ikke i det sørvest- og vestnorske materialet. I tillegg til Stellmoor har vi hulelokalitetene Callenhardt i Nordrheinland-Westfalen og Remouchamps i Belgia, som alle bidrar til et bilde av variasjon. Begge hulelokalitetene synes å kunne dateres til overgangen mellom senglasial og preboreal tid, m.a.o. innenfor samme tidsrom som Stellmoor, Galta og Moldvika. Denne variasjonen stiller oss overfor mange nye problemstillinger som ikke skal forsøkes løst i dette arbeidet, men som det er formålstjenlig å vise at er tatt med i betraktningen. Gjennom punktene i – iv nedenfor vil jeg svært kort berøre noen slike problemstillinger.

i) Hvordan skal vi forstå Stellmoor? Sturdys (1975: Fig.13) tolkning av det zooarkeologiske materialet viser to drivfangstepisoder, en om høsten og en om våren, med muligheter for sammenhengende bosetning mellom disse to hendelsene. Stellmoor kan med andre ord ha vært bosatt høst, vinter og vår, men trolig bare gjennom én årssyklus. Skal vi forstå Stellmoor som en engangsforeteelse dvs. to drivfangstepisoder med sammenhengende bosetning i mellom? Skal vi forstå Stellmoor som, for å bruke et engelsk uttrykk, to *events*? Det er ikke funnet lignende lokaliteter, men man kan selvfølgelig tenke seg at lignende drivfangst ble utført i tunneldalsystemene i de områdene av Doggerland som er oversvømmet (se fig. 2.4), men også i intakte tunneldalsystemer på land. Tromnau (1978) har på bakgrunn av funn av Lyngbyøkser antydnet muligheten for drivfangst ved Elbens løp. Uansett hva svaret måtte bli, er det grunn til å stille spørsmål ved om kollektiv drivfangst var et ofte og vanlig forekommende fenomen, eller om man nettopp skal forstå kollektiv drivfangst i Nord-Europa som uttrykk for en *uetablert* subsistensstrategi i en verden som var i stadig forandring. På den annen side kan vi selvfølgelig se Stellmoor som representant for en av mange lignende lokaliteter. Imidlertid er det et viktig moment å ha med seg, at drivfangst i det nordeuropeiske lavlandet (Flachland) ikke har kunnet la seg gjøre så mange andre steder enn nettopp i tunneldalene. Ved Stellmoor var forholdene gunstige, også på grunn av innsjøen som dyrene kunne drives ut i. Stellmoor representerer drivfangst som jaktinstitusjon, som en kunnskap i gruppen, imidlertid er jeg, uten at jeg vil konkludere med noe, tilbøyelig til å tolke Stellmoor mer som ’event’, og mindre som del av en fast etablert subsistensstrategi. Som jeg har vært inne på tidligere, kan vi ikke uten videre sammenligne situasjonen i senglasial og tidlig postglasial tid med det historisk nedfelte jaktmønsteret som eksempelvis er beskrevet i monografien om *Aasivissuit* (Grønnow et al. 1983).

ii) Parallelt med disse betraktningene må vi likevel ikke se bort fra at det finnes en viss gjentattighet i bruken av Ahrensburg tunneldal. Teltwich og Borneck er eksempler på komplekser bestående av typiske senpaleolittiske lokalitetsenheter. Større områder med overflateoppsamlinger



indikerer bruk av tunneldalen i enda større omfang. Det er grunn til å betrakte Galta-halvøya på lignende vis. De stedene på det nordeuropeiske kontinentet som har ansamlinger av lokaliteter kan, sammen med Ahrensburg tunneldal og Galta-halvøya, betraktes som noen svakt nedfelte mønstre for bruk av det senpaleolittiske landskapet. Senere kommer også de sørvestnorske høyfjellskompleksene inn i dette bildet.

iii) Ut fra det zooarkeologiske materialet på Stellmoor kan lokaliteten og Ahrensburg tunneldal for øvrig ha vært et basisområde gjennom en høst-vinter-vårsyklus for en gruppe bestående av noen kjernefamilier. I løpet av månedene mellom høst- og vårjakten, kan vi, i likhet med Sturdys og Welinders (1981:26f) tankegang, se for oss stalking av reinsdyr og annet stor- og småvilt i perioden mellom de to drivfangstepisodene. Ut fra dette tankeeksperimentet mangler sommerbosetningen i tunneldalen. I denne sammenheng kan vi trekke inn hulelokalitetene Remouchamps og Hohlen Stein. I likhet med Stellmoor viser også de en stor artsvariasjon i faunamaterialet. Reinsdyrene er riktignok også på Remouchamps (Dewez 1974) i sterk overvekt. Bouchud (1974:126) mener dessuten at flesteparten har vært nedlagt i sommersesongen.

iv) Når jeg har definert drivfangst som knyttet til Stellmoor, må ikke det oppfattes som om drivfangst ikke ble anvendt under den smågruppebaserte mannlige jakten. Innenfor sistnevnte institusjon kan vi tenke oss både stalking og drivfangst. Funn av prosjektiler i nesten alle funnsammenhenger tyder på at pil og bue ble brukt som våpen ved stalking så vel som ved drivfangst. I tillegg kan vi se for oss bruk av spydspisser, grov- og fintannede beinspisser så vel som "Lyngbyøkser". Sistnevnte redskap virker mest sannsynlig som våpen utelukkende ved drivfangst i situasjoner der dyrene er drevet ut i vann og tatt av dage mens de svømte. For å oppsummere: Det som på tross av all variasjon kommer til syne er: Mobilitet, sosial mobilitet, og to *hovedformer* for jaktinstitusjoner.

Gjennom punktene i – iv har jeg pekt på noen problemstillinger som angår vår forståelse av et variert funnbilde. Det er problematisk å danne konklusjoner i forhold til disse problemstillingene. Likevel har jeg definert noen utgangspunkter for diskusjon som jeg mener er gode holdepunkter. Mitt poeng er at uansett hva fremtiden vil avdekke av dateringer og eventuelle sammenhenger mellom lokalitetskomplekser, vil disse punktene kunne bli stående som relevante for forståelsen av det senpaleolittiske samfunnet. Dette er følgende:

*Vi aner at visse områder på Doggerland, for eksempel Ahrensburg tunneldal, er brukt store deler av året, og utgjort et basisområde. Her har kollektiv drivfangst funnet sted. Lokaliteter som kan beskrives med stikkordene "små grupper", "korte opphold" og "høy mobilitet" (for eksempel Sølbjerg 1 og Moldvika 1) indikerer smågruppebasert reinsdyrjakt på Doggerland og i Hinsidesland. Det er dermed grunnlag for å hevde at gruppene, uavhengig av diskusjonen omkring lokalitetstype-sammensetning og sosiale territorier, var tilbøyelige til å bevege seg over svært store avstander. Videre har jeg, med grunnlag i materialet, definert en høy grad av sosial mobilitet.*

Forut for et videre resonnement er det grunn til å repetere det faktum at vi har å gjøre med et utviklingsforløp som strekker seg over *opptil* 700 C14-år. Det er fasene mellom subjektiv og objektiv tilgjengelighet som er gjenstand for denne diskusjonen, nemlig 10 200 / 10 000 – 9500 BP, en periode som det er meningsfullt å dele inn i to faser. Den første fasen av Hinsideslands intersubjektive konstituering, kan knyttes til lokaliteter som Remouchamps – Stellmoor – Galta – Moldvika. Den andre fasen av (fortsatt) intersubjektiv konstituering kan diskuteres i forhold til lokalitetene Breiviksklubben – Store Myrvatn og Store Fløyrlivatn (se fig. 7.1) Jeg vil simulere to hovedformer av sosiale situasjoner, som sammen muligens kan forstås som deler av et historisk forløp.

Det er mulig at de to situasjonene også kan forstås som en diskusjon mellom ”bosetningsmobilitet” og ”logistisk mobilitet” (jfr. Binford 1980) i forhold til bruken av Doggerland og Hinsidesland (se Bergsvik 1991:27; 1995; Nygaard 1990).

### *Situasjon 1 (mest relevant for 10 200/10 000 – 9800 BP?)*

Gruppene på Doggerland opplever at verden forandrer seg. Reinsdyrpopulasjonen går nedover og jakten blir mindre forutsigbar. I den senpaleolittiske livsverdenen har det eksistert fortellinger som opprettholder forestillingen om at menneske og reinsdyr har felles mytisk opphav. Derfor må forbindelsen til reinsdyret og til den levemåten jakten representerer også opprettholdes. Dette er av eksistensiell betydning. Den prestisjen som menn oppnår i forbindelse med reinsdyrjakt er i denne situasjonen også truet, og reisene til Hinsidesland kan forstås på denne bakgrunn. I samfunn av storviltjegere vil det alltid være slik at noen jegere står fram som mer kompetente enn andre. I den senpaleolittiske situasjonen kan vi på lignende vis tenke oss en gruppe på opptil fem menn bestående av jegere med variert kompetanse. Blant de mindre kompetente kan det være middelaldrende menn som aldri har lyktes i å bli gode jegere, men som ved å ”være med” kan opprettholde sin integritet, både i forhold til sine koner og innenfor det større fellesskapet. Gruppen kan også inneholde yngre ugifte menn, som skal nedlegge sitt første vilt og dermed komme gjennom ritualet fra gutt til mann. I tillegg til kunnskap omkring jakt, vil gruppen også være avhengig av tilgang til båt (båtteknikk) og kjenne farvannets luner. Reisene til Hinsidesland er dermed ikke uten risiko, og situasjonen for øvrig er altså preget av en forbindelse mellom verdier i vid mening; kunnskap, ønske om prestisje samt vern om egen integritet.

Hvordan kommer en slike reise i stand? – I en presset situasjon der mye står på spill – og der kunnskap om det nye landet er av avgjørende betydning? Jeg vil delvis anvende naskapi-eksemplet, da det etter min oppfatning representerer en typisk egalitær samhandlingsdynamikk. Jeg vil forsøksvis tenke meg følgende situasjon (som en av flere mulige): Innenfor en større sosial sammenlutning (en gruppe kjernefamilier) på Doggerland er flere kompetente jegere i ferd med å planlegge en reise til Hinsidesland. Kjennskap til båten og farvannene i havstrøkene mellom Doggerland og Hinsidesland er her av avgjørende betydning. Imidlertid er det ingenting som uttales direkte. De mindre kompetente jegerne prøver via innhenting av rykter og halvkvadede viser å få informasjon om hva som kommer til å skje – det er viktig å være klar til å følge med når reisen endelig kommer i stand. De kompetente jegerne vil muligens ikke ønske å være på samme jaktlag som andre kompetente jegere, for da reduseres sjansen for å bli eier av reinsdyrene. Dermed reduseres også deres sjanse for prestisje. Men dersom de er *for* vage i forhold til sine planer om jakt i Hinsidesland, kan de risikere at de andre mennene (de mindre kompetente og ukompetente) følger en annen kompetent jeger enn dem selv. Dermed står de alene overfor valget mellom å bli igjen på Doggerland, eller å slå seg sammen med en gruppe med annen kompetent jeger som leder. Dette sosiale spillet danner bakteppe for at en reise endelig kommer i stand, og der gruppenes sammensetning kan variere, jfr. prinsippet om ingen forpliktelser overfor spesifikt andre.

Og hvordan kan vi dernest se for oss en slik gruppes samhandling i Hinsidesland? Og hva med tilbakekomsten og dens konsekvenser? Det er ikke bare kompetente jegere som er nødvendig for at en jaktgruppe i Hinsidesland skal overleve. Alle medlemmene av gruppen vil oppnå viktig kunnskap om landet, slik denne prosessen er forsøkt anskueliggjort i kapittel 4. Man kan derfor tenke seg at samhold og samarbeid har hatt gode kår innenfor denne egalitære strukturen, og at det kan ha

eksistert en grense for *hvor* mye prestisje en jeger kan oppnå. Imidlertid har jeg satt opp et premiss om *ekstra* høy prestisje tilknyttet jakt i Hinsidesland, en prestisje som også de mindre kompetente jegerne eventuelt får ta del i. Likevel vil de kompetente jegerne skille seg ut som eiere av viltet. Dermed vil de også være potensielle innehavere av mye prestisje gjennom sin generøse deling av kjøttet. Reisene til Hinsidesland byr på situasjoner der mye står på spill, og dette kan ha økt det sosiale stresset mellom de kompetente og de mindre kompetente. Det kan ha utviklet seg et større gjensidig forhold av avhengighet mellom den kompetente og hans følgesvenner. Men avhengighet er nettopp noe som står i grunnleggende konflikt med det egalitære ethos, og i særlig grad ville true de mindre kompetente jegerens integritet. Og her kan vi tenke oss en kilde til sosial mobilitet. Etter tilbakekomsten til Doggerland søker den mindre kompetente jegeren ledere innenfor andre fellesskap. Selv om turene til Hinsidesland ikke har gjort ham til en mer kompetent jeger, har han i alle fall tilegnet seg kunnskap om landskapet i vid forstand – om dyretrekkene, om råstoffet, om reiseruter. Og denne kunnskapen kunne derfor overføres til kompetente jegere, som hørte til andre fellesskap og som ennå ikke hadde vært i Hinsidesland. En høy grad av sosialt stress vil føre til at en slik sosial mobilitet ble en vanlig foreteelse. Dermed spredde kunnskapen om Hinsidesland seg raskt. For den prestisjen som var forbundet med jakt i Hinsidesland ble kanskje for mye for det egalitære ethos! Dermed eksisterte jaktlagene på et enda mer ad hoc-nivå enn ellers. Dette har ikke nødvendigvis gitt de store konsekvensene for samfunnet som helhet, fordi den sosiale mobiliteten allerede lå innbakt i den egalitære strukturen.

#### *Situasjon 2* (mest relevant for 9800 – 9500 BP?)

I det foregående har kvinnens rolle i jakten blitt definert som den ”egentlige” jegeren. Hun står bak og så å si ”trekker i trådene”. Kvinnen er i visse henseende å oppfatte som det mest transcendent vesenet i denne sammenhengen. Samtidig er det mennene som går av med den prestisjemessige seieren. Jakten på reinsdyr og prestisje er derfor å oppfatte som en motiverende faktor for menn til å oppsøke Hinsidesland. Når det er sagt, må man likevel gå ut fra at lysten til å se nytt land – oppdagertrangen – i utgangspunktet har vært like stor hos begge kjønn. Om mennene var de første som opplevde Hinsidesland, ble nok kanskje kvinnene fort utilfredse med å høre på deres historier, og fikk lyst til å oppleve landet selv.

Jeg vil nå prøve ut et alternativ til tolkningen av de enkle korttidslokalitetene som knyttet til mannlig smågruppebasert jakt. Jeg vil heller forstå disse som knyttet til ekteskapsinstitusjonen. Forutsatt at jakten i bunn og grunn er et vellykket samarbeid mellom mann og kvinne, må en ung mann, for å kunne være / bli en kompetent jeger på permanent basis også bli gift – og da helst med en kvinne som også er ”en god jeger”. Dette gir åpning for å se jakten som et mer intimt samarbeid mellom mann og kvinne. Jeg har definert det senpaleolittiske samfunnet som av de mest egalitære som etnografien beskriver, men – som er karakteristisk for grupper av storviltjegere – med en overvekt av mannlig dominans. I slike sosiale settinger er det særlig middelaldrende menn som dominerer, og offer for deres dominans er kvinner generelt, i tillegg til yngre menn. Vi kan med denne bakgrunn se for oss pionerprosessen som en generasjonskonflikt. Modellen har mer eller mindre sin forutsetning i *Situasjon 1* ovenfor:

I utgangspunktet var det muligens kompetente jegere representert ved middelaldrende menn som kontrollerte kunnskapen om Hinsidesland. Men i tidens fylde vokste det fram en yngre generasjon jegere som overgikk sine ledere; de var blitt vel så dyktige jegere, samtidig sto ikke deres

generelle ferdighetsnivå og kunnskap om Hinsidesland tilbake for ledernes. Men fortsatt befant de seg under en viss dominans av de eldre mennene, i den mening at det har vært tilløp til at de eldre forsøkte å lede yngre mennesker som egentlig hadde mer og bedre kunnskap. De eldre, som i den første tiden hadde opprettholdt sin prestisje nettopp ved å være erfarne og kompetente jegere og kjennere av Hinsidesland, mistet muligens grepet, etter hvert som de yngre mennene økte sin kunnskap og ferdighet. Nå var det gruppen av tidligere svært kompetente jegere som følte sin integritet truet. Og for ikke å tape mer prestisje holdt de opp å reise til Hinsidesland. I stedet ble de igjen på Doggerland. Kanskje begynte de å snakke høyt om elgkjøttets mange fordeler. Sjamaner med overveiende tilknytning til Doggerland ble også muligens opptatt av å formidle mytestoff som befestet gruppens opprinnelse på Doggerland. Samtidig måtte sjamanen legge mer vekt på menneskets forhold til annet storvilt enn reinsdyr. De unge kompetente jegerne vil på sin side ha vært i gifteferdig alder. Dermed kan vi se for oss at unge kvinner og menn, i sin søken etter løsrivelse fra eldre menneskers dominans, sammen søke en ny tilværelse i Hinsidesland. Og kanskje dette kan danne bakgrunn for en tolkning der mennesker oppholder seg i Hinsidesland i stadig i større deler av året. Slik ble Hinsidesland stadig mer internalisert i deres livsverden, kroppslig så vel som mytologisk, og med dette fikk landet mindre karakter av å være hinsides.

De sørvest- og vestnorske korttidslokalitetene kan innenfor dette scenario settes i sammenheng med unge ektepar, eventuelt kjernefamilier. Jakten kan fortsatt ha vært utført av menn sammen, først og fremst i form av stalking. Men vi kan like gjerne se for oss at mann og kvinne konkret samarbeidet om jakten, og vi får dermed nok en jaktinstitusjon, nemlig en som sammenfaller med ekteskapsinstitusjonen.

### **Den sosiale bakgrunnen for pionerbosetningen: Avslutning**

Pionertidens sosiale prosess har innenfor dette arbeidets tolkningsrammer endelig blitt forstått i termer av samhandling og intersubjektivitet, og ut fra begreper om rollespesifikk kunnskap. Kunnskap må her oppfattes i videst mulig betydning. Pionerprosessen innebærer således at individer innenfor en spesifikk gruppesammenheng reiser inn i det ukjente med ulike forutsetninger. Men alle, selv de mest kompetente jegerne, står overfor noe ukjent i sin telegnelse av det nye landet. Tilegnelsen av kunnskap var en intersubjektiv prosess, som forsøksvis ble delt inn i to hovedstadier. I den eldste fasen oppdages kysten, øyriket og en del av fjordområdene. I yngste fase kommer pionerprosessen inn i pionermenneskets direkte erfaring. Den intersubjektive prosessen innebærer at det enkelte mennesket gjør seg fortløpende erfaringer, ferdighetstilegninger og fortolkninger. Satt fenomenologisk, handler det om at en rekke domsakter og evidenserfaringer gjøres sammen med andre. For at enkeltmenneskets erfaringer skulle kunne gjelde som kunnskap måtte de også gjelde for andre i gruppen. Innenfor pionertidens egalitære struktur kan den intersubjektive prosessen beskrives som en subtil «debatt» om Hinsideslands beskaffenhet. Imidlertid er det mest sannsynlig at individer – og grupper assosiert med disse – som har mest og best kunnskap om Hinsidesland også er de som overtar «kontrollen» over landet, eller kanskje snarere tilgangen til det. Situasjon 2 ovenfor beskriver en slik situasjon, og er kanskje mest relevant for den senere delen av pionertiden. Disse gruppene ble «vinnerne» av den intersubjektive prosessen og deres kunnskap fikk det endelige gjennomslag. Landet er mer eller mindre objektivt. Men situasjon 2 innebar likevel ikke nødvendigvis noen sosial konflikt i egentlig forstand. Hvis de egalitære strukturene var like operative som i eksemplet fra naskapiene, vil de mellommenneskelige utjevningsmanøvrene ha avverget at middel-

aldrende menn framsto som «patetiske» i sine forsøk på å belære de yngre. I stedet har de sannsynligvis trukket tilbake sin interesse for Hinsidesland, mens de som ville utforske det nye landet hadde full frihet til å virkeliggjøre dette.

I forlengelsen av tanker og tolkninger omkring pionerprosessen, dukker det opp en nærliggende problemstilling: Hva skjedde *etter* 9500 BP – etter at Hinsidesland har blitt dettesidig? Nå er landet innlemmet i hverdagsverdenen, og i prinsippet en objektiv mulighet for alle, ikke minst for dem som er født inn i det. Det er likevel uhyre viktig å ta med i betraktning at det fortsatt eksisterte tett samkvem og slektskap mellom mennesker som oppholdt seg på Doggerland og i det tidligere Hinsidesland. Redskapene og teknologien følger den samme utviklingen i de to landskapene fram mot 9000 / 8500 BP. Det faktum at tangepilen avløses av en ensidig bruk av lansettmikrolitter omkring 9 500 BP, burde forstås som et sosialt fenomen, som i en eller annen form er knyttet til jaktens institusjon. Kan hende er denne utviklingen uttrykk for endringer i regler om hvem som eide det nedlagte viltet (sml. Glørstad 1999). Indrelid mener likeledes at tangepilen har en vital relasjon til reinsdyrjakt. Dette er interessant, særlig med tanke på at tangepilen går ut av bruk i lavlandet omkring 9500 BP, men fortsatt er til stede på de yngst daterte fjelllokalitetene på Store Myrvatn (lokalitet I, C14-datert til  $9040 \pm 120/130$  BP, Bang-Andersen 1990: Fig. 8 & 9). Noe som kan tale i mot denne ideen er nettopp at reinsdyrjakt ikke utelukkende har foregått med tangepiler, men også med lansettmikrolitter. Jeg er likevel tilbøyelig til å forstå tangepilen, og dens forsvinnen, som et element som har å gjøre med reinsdyrjaktens institusjonelle og religiøse sider. Den endelige overgangen til bruk av lansettmikrolitter må forstås som en sosial prosess, med en underliggende «egalitær» og intersubjektiv dynamikk. Denne prosessen er ikke genuin for det norske landskapet, men er heller del av en allemenn nord-europeisk utvikling. Det sosiale liv i Nord-Europa etter 9500 BP – og fram mot 9000 / 8500 BP – må derfor bygge på en forståelse av at forholdet mellom grupper i de to landskapene fortsatt var preget av nære sosiale bånd.



## Avslutning

Med dette arbeidet har jeg ønsket å forstå fenomenet pionerbosetningen som en situasjon, eller rekke av situasjoner for opplevende subjekter, i forhold til kroppslige, landskapsmessige og sosiale aspekter. Som sådan har målsetningen vært å bringe fenomenet til nærhet. Det har også vært en målsetning å vise at pionermenneskenes situasjoner var preget av en ustabil og uforutsigbar verden, med mennesker som bar i seg stor åpenhet for oppdagelsen av det ukjente. Dette var noe av det jeg hadde i tankene da jeg i innledningen la fram målsetningen om at dagens mennesker muligens kan lære noe av pionermennesket. Jeg har ikke ønsket å gi konklusjoner i tradisjonell forstand, men heller ment at kapitlene (spesielt 1, 4, 5, 6 og 7) skal være refleksjoner over fenomenet pionerbosetningen.

Den fenomenologisk interesserte arkeologen Mika Lavento (1998:138) har skrevet følgende om en fenomenologisk-arkeologisk forskningsprosess:

*Phenomena* are the objects of study, particularly in those sciences which are interested in human beings, and the meaning of phenomena for human beings. Researchers try to release themselves from such theoretical and methodological prejudices or knowledge as may lead them to take as essential those features of the phenomenon which are in fact inessential. The first step in the phenomenological-research process is *preception*, which should not follow prejudices. The researcher should be willing and able to see the material in a different light. This goes against everyday observation and normal scientific work, which is often satisfied with the customary ways of observation. An important part of the research is the *description of the phenomenon*. This is common to all sciences, but in the social sciences and in humanistic studies it has a far more important position. Descriptions have to be written in accurate and unambiguous language. The next step in the analysis is to find out *how the phenomenon turns out in the material* (mine uthevinger).

Dette kan sies å utgjøre en utlegning av en fenomenologisk metodologi og framgangsmåte. Dersom jeg skal følge Laventos oppskrift, og omsette den til pionerbosetningens fenomenologi, har forskningsprosessen inneholdt følgende momenter:

- *Fenomenet*: Jeg har til å begynne med foretatt en form for avgrensing av fenomenet pionerbosetningen, ved å vise til hvilke gjenstandsområder det peker i retning av, når utgangspunk-

tet er fenomenologisk. Dette ble lagt fram i kapittel 1. Men her gjorde jeg samtidig rede for en del av materialbasen som er mennesket selv, både som ahistorisk vesen, såvel som historisk pionermenneske. Det ble fokusert på menneskets og verdens *samtidighet* (se kapittel 1 for nærmere forklaring).

- *Sansing*: Dette utgjør forsøk på å se materialbasen (dvs. mennesket, landskapet og det arkeologiske materialet) ut fra utvidete og ukonvensjonelle vinkler. Jeg har forsøkt å gå vekk fra tradisjonelle syn på pionertidens materiale som et 'Fosna-materiale' med alt det begrepet innebærer av begrensninger og assosiasjoner. Samtidig har jeg holdt meg innenfor det som er flintmaterialets gjenstandsområde, nemlig intersubjektivt konstituerte arbeidsprosesser, riktignok utført av det enkelte subjekt, men like fullt som sosial handling. Ved å inkorporere artefaktene i en videre nord-europeisk sammenheng, har også den arkeologiske materialbasen blitt utvidet til å inneholde organiske funn. Funn fra norsk og skandinavisk område har imidlertid også latt seg inkorporere i en kontinental sammenheng, enten det er snakk om "skandinaviske" økser eller motiver fra helleristninger i Nordland. Denne måten å arbeide med materialbasen har igjen pekt på nye gjenstandsområder som landskapsfenomenologi (kapittel 4 og 5), og dyrets / storviltjaktens fenomenologi (kapittel 6). Den fenomenologiske basisen, med sin vekt på mennesket som del av en intersubjektivt konstituert virkelighet, pekte i retning av en undersøkelse av pionertidens sosiologi (kapittel 7). Med min fokusering på reinsdyrene vil nok noen hevde at forskningen på pionerbosetningen i bunn og grunn ikke har kommet videre. Men dette resultatet var faktisk ikke tilsiktet. I utgangspunktet var jeg innstilt på å komme vekk fra den konvensjonelle oppfatningen av de første mennesker som utpregede reinsdyrjegere. Imidlertid var både flintmaterialet, så vel som beinmaterialet, i tillegg til de billedmessige uttrykkene sterkt rettet nettopp mot reinsdyr og reinsdyrjakt. Ved studiet av storviltjaktens fenomen viste pionersamfunnet seg å være et samfunn framfor noe preget av institusjoner knyttet til storviltjakt. Materialbasen viste at jakt på andre dyr også har forekommet, og derfor at Ahrenburgmennesket samtidig hadde i seg en flekisibilitet og pragmatisme i forhold til subsistens. Nå er det likevel slik at mat aldri bare er mat; de andre artene har, må vi tro, også representert en spesiell mening i spesielle sosiale og rituelle situasjoner.
- *Beskrivelse av fenomenene*: Eksempler er ofte kjernen i en fenomenologisk framstilling. I avhandlingen har jeg viet god plass til eksempler. Eksempelene i seg selv, både med og uten konkrete sammenhenger til pionerbosetningen, er ment å gi kunnskap som utvider forståelsen og opplevelsen av pionerfenomenet.
- *Hvordan fenomenet viser seg i materialet* er representert av de konkret fortolkende elementene i framstillingen.

I dette arbeidet har jeg anvendt fenomenet 'pionerbosetningen' som et eksempel på hva fenomenologi kan være. Samtidig har jeg forsøkt å eksemplifisere hva det arkeologiske studiet av pionerbosetningen kan føre til, ved anvendelse av en fenomenologisk forståelsesramme. Som i annen forskning peker konklusjonene utover seg selv, til nye problemstillinger og gjenstandsområder. Det ligger i fenomenologiens indre logikk at et fenomen aldri kan bli ferdig undersøkt. Dertil finnes for

mange profiler, perspektiver og opplevende subjekter. Likevel var det min målsetning å gi et mest mulig fullstendig bilde av pionerbosetningen. Imidlertid ser jeg at avhandlingens ramme bare har gjort det mulig å berøre noen ganske få gjenstandsområder. Og dette har igjen åpnet for nye utvidelser av gjenstandsområder – som peker i retning av atter andre horisonter av mulig mening. Et trekk ved den fenomenologiske metodologien, som ikke finnes i Laventos sitat, er kravet om å oppløse de analytiske kategoriene som har vært i anvendelse under forskningsprosessen. En videre forskning på fenomenet vil kreve oppløsning av gamle kategorier, og introduksjon av nye. Jeg skrev denne avhandlingen for å utvide min kunnskap om fenomenet. Men jeg er mindre enn noen gang ferdig med pionerbosetningens fenomen.

# 9

## Litteratur

- Alin, J. 1955: *Förteckning över stenåldersboplatser i norra Båhuslän*. Göteborg
- Altman, J. & Peterson, N. 1991: Rights to game and rights to cash among contemporary Australian hunter-gatherers. I: I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*. New York / Oxford: Berg, ss. 75-94.
- Andersen, B. G. 2000: *Istider I Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Andersson, M. & Knarrström, B. 1999: Senpaleolitikum i Skåne. *Riksantikvarieämbetet. Skrifter No. 26*. Lund.
- Andree, J. 1935: Mittelsteinzeitliche Funde aus dem Hohlen Stein. *Aus der Vorzeit in Rheinland, Lippe und Westfalen. Jahrgang 2. Heft 9*. Münster, ss. 129-136.
- Anundsen, K. 1996: The Physical Conditions for Earliest Settlement during the Last Deglaciation in Norway. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 207-217.
- Arendt, H. 1971: *The Life of the Mind*. San Diego/New York/London: Hartcourt Brace & Company.
- Arkæologi Leksikon. Lotte Hedeager & Kristian Kristiansen (hovedredaksjon). København: Politikens Forlag 1985.
- Ballin, T. Bjarke 2000: Flintsammensætning – refitting – metodens muligheder og begrænsninger. I: Eriksen, B. Valentin (red.): *Flintstudier. En håndbog i systematiske analyser af flintinventarer*. Århus: Aarhus universitetsforlag, ss. 101-126.
- Bang-Andersen, S. 1988: New Findings spotlighting the Earliest Postglacial Settlement in Southwest-Norway. I Pedersen, E. Solheim (red.): *AmS-Skrifter, vol. 12*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 39-51.
- Bang-Andersen 1990: The Myrvatn Group, a Preboreal Find-Complex in Southwest-Norway. I: Vermeersch, P.M. & Van Peer, P. (eds.): *Contributions to the Mesolithic in Europe*. Leuven: Leuven University Press, ss. 215-226.
- Bang-Andersen, S. 1992: Mennesker og natur ved istidens slutt – Rogalands tidligste bosetning i nordeuropeisk perspektiv. *Fra haug ok heidni Nr. 4 1992*, ss. 21-29.
- Bang-Andersen, S. 1995a: Den tidligste bosetningen i Sørvest-Norge i nytt lys. *Arkeologiske Skrifter No. 8 – 1995*. Arkeologisk institutt. Universitetet i Bergen, ss. 65-80.
- Bang-Andersen, S. 1995b: The Mesolithic of Western Norway: prevailing problems and possibilities. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 107-111.
- Bang-Andersen, S. 1996: The Colonization of Southwest Norway. An Ecological Approach. Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 93-108.
- Bang-Andersen, S. 2000: Fortidens svarte gull. Nærmere om datering og miljøtolkning av Fløyrliboplassene. *Fra haug ok heidni 4/2000*, ss. 27-32.
- Bang-Andersen, S. 2003:37219 Encircling the Living Space of Early Postglacial reindeer hunters in the interior of southern Norway. I: Larsson, L. et al. (eds.): *Mesolithic on the Move*. Oxford: Oxbow Books, ss. 193-204.

- Barnard, A. & Woodburn, J. 1991: Property, power and ideology in hunting and gathering societies: an introduction. I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*. New York / Oxford: Berg, ss. 4-31.
- Barth, F. 1994: *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Univeristetsforlaget.
- Barton, R.N.E. 1992: Hengistbury Head, Dorset. Volume 2: The Late Upper Palaeolithic & Early Mesolithic sites. *Oxford University Committee for Archaeology. Monograph No. 34*. Oxford.
- Bauman, Z. 1997: *Moderniteten og holocaust*. Oslo: Vidarforlaget.
- Beauvoir, S. de, 1973 [1949]: *Det andra könet*. Stockholm: Bokförlaget Pan Norstedts.
- Bender, B. & Morris, B. 1991: Twenty years of history, evolution and social change in gatherer-hunter studies. I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 1. History, Evolution and Social Change*. New York / Oxford: Berg, ss. 4-14.
- Bengtsson, J. 1988: *Sammanflätningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.
- Bengtsson, J. 1989: Förord. I Husserl, E.: *Fenomenologins ide*. Göteborg: Daidalos.
- Bengtsson, J. 1998: *Fenomenologiska utflykter*. Göteborg: Daidalos.
- Berger, P.L. & Luckman, T. 1990 [1966]: *Den samfunnskabte virkelighed. En videnssociologisk afhandling*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Bergsvik, K.A. 1991: *Ervervs- og bosetningsmønstre på kysten av Nordhordland i Steinalder, belyst ved funn fra Fosnstraumen. En arkeologisk og geografisk analyse*. Upublisert hovedfagsoppgave, Historisk Museum, Universitetet i Bergen.
- Bergsvik, K.A. 1995: Bosetningsmønstre på kysten av Nordhordland i steinalder. En geografisk analyse. *Arkeologiske Skrifter Nr. 8 – 1995*. Arkeologisk institutt. Universitetet i Bergen, ss. 111-130.
- Bernstein, R. J. 1987: *Bortom objektivism och relativism*. Göteborg: Röda Bokförlaget.
- Bettinger, R.L. 1980: Explanatory / predictive models of hunter-gatherer adaptation. I: Schiffer, M.B. (ed.): *Advances in Archaeological Method and Theory, Volume 3*. New York: Academic Press, ss. 189-255.
- Binford, L.R. 1980: Willow Smoke and Dogs' Tails: Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation. *American Antiquity. Volume 45. Number 1*, ss. 4-20.
- Birket-Smith, K. 1961: *Eskimoerne*. København: Rhodos.
- Birnbaum, D. & Wallenstein, S.-O. 1992: Förord, i Husserl, E: *Cartesienska meditationer. En inledning till fenomenologin*. Göteborg: Daidalos, ss. 11-20.
- Bjerck, H.B. 1983: *Kronologisk og geografisk fordeling av mesolitiske element i Vest- og Midt-Norge*. Upublisert magistergradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Bjerck, H.B. 1985: De kulturhistoriske undersøkelsene på Tjernagel, Sveio. Del I: Boplassundersøkelsene. *Arkeologiske rapporter 9*. Historisk museum, Universitetet i Bergen.
- Bjerck, H.B. 1986a: Natur og mennesker i eldre steinalder. *Spor – fortidsnytt fra midt-Norge nr. 1, 1986*, ss. 8-11.
- Bjerck, H.B. 1986b: The Fosna-Nøstvet Problem. A Consideration of Archaeological Units and Chronozones in the South Norwegian Mesolithic Period. *Norwegian Archaeological Review Vol. 19 No. 2*, ss. 103-121.
- Bjerck, H.B. 1989: *Vega. Opplev steinalderøya8*. Trondheim.
- Bjerck, H.B. 1990: Mesolithic Site Types and Settlement Patterns at Vega, Northern Norway. *Acta Archaeologica Vol. 60 – 1989*, ss. 1-32.
- Bjerck, H.B. 1994: Nordsjøfastlandet og pionerbosetningen i Norge. *Viking. Bind LVII-1994*, ss. 25-58.
- Bjerck, H.B. 1995: The North Sea Continent and the pioneer settlement of Norway. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 131-144.
- Björck, S. 1995: Late Weichselian to Early Holocene development of the Baltic Sea – with implications for coastal settlements in the southern Baltic region. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 23-34.
- Björck, S. 1996: Late Weichselian/Early Preboreal Development of the Öresund strait; a Key Area for northerly Mammal Immigration. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 123-134.
- Bjørkum, P.A. 1998: *Annerledestenkerne. En reise gjennom vitenskapens historie*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Blacking, J. 1976: Foreword. I: Holy, L. (red.): *Knowledge and Behaviour. The Queen's University Papers in Social Anthropology Volume 1*. Belfast: Department of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, ss. vii-x.
- Bloch, M. 1992: *Prey into Hunter. The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blystad, P. 1989: Nordsjøen i seinkvartær tid. *AmS-Rapport 1*. Arkeologisk museum i Stavanger.



- Bodenhorn, B. 1993: Gendered Spaces, Public Places: Public and Private Revisited on the North Slope of Alaska. I Bender, B. (ed.): *Landscape: Politics and Perspectives*. New York/Oxford: Berg, ss. 169-203.
- Bodu, P., Karlin, C. & Ploux, S. 1990: Who's who? The Magdalenian flintknappers of Pincevent (France). I: Czesla, E., Eickhoff, S., Arts, N. & Winter, D. (red.): *The Big Puzzle*. International symposium on Refitting Stone Artefacts. *Studies in Modern Archaeology Vol. 1*. Bonn: Holos, ss. 143-163.
- Bogner, P. 2000: *Aboriginenes drømmetid*. Oslo: Damm.
- Bonsall, C. 1992: New AMS 14C Dates for Antler and Bone Artifacts from Great Britain. *Mesolithic Miscellany, Volume 13, Number 2*, ss. 28-34.
- Borofsky, R. 1987: *Making history. Pukapukan and anthropological constructions of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouchud, J. 1974: Étude de la faune ahrensburgienne de Remouchamps. *Bull. Soc. Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire* 85, ss. 118-127.
- Bourdieu, P. 1992: *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. 1995: *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax.
- Bratlund, B. 1990: Rentierjagd im Spätglazial. Eine Untersuchung der Jagdfrakturen an Rentierknochen von Meiendorf und Stellmoor, Kreis Stormarn. *Offa* 47, ss. 7-34.
- Bratlund, B. 1991: Die Spätglazialen "Opfertiere" von Meiendorf und Stellmoor, Kreis Stormarn. *Offa* 48, ss. 41-73.
- Bratlund, B. 1994: A survey of the subsistence and settlement pattern of the Hamburgian Culture in Schleswig-Holstein. *Jahrbuch der Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. 41. Jahrgang 1994*, ss. 59-97.
- Bratlund, B. 1996: Archaeozoological Comments on Final Palaeolithic Frontiers in South Scandinavia. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas*. I Larsson, L. (red.) *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 23-33.
- Briggs, J.L. 1970: *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge (Massachusetts) & London: Harvard University Press.
- Brodersen, A. 1994: *Sosiologi som opplevelse*. Det Blå Bibliotek. Oslo: Universitetsforlaget.
- Brooke, R. 1991: *Jung and Phenomenology*. London & New York: Routledge.
- Burch, E.S. 1972: The Caribou / Wild Reindeer as a Human Resource. *American Antiquity, Volume 37, Number 3*, ss. 339-368.
- Burdukiewicz, J.M. 1996: Spatio-temporal zonality of the Palaeolithic settlement of Northern Europe. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss 35-42.
- Burström, M. 1999: Rewiev of Bjørnar Olsen: Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning. Universitetsforlaget, Oslo 1997. *Norwegian Archaeological Review, Vol. 32, No. 1*, ss. 63-64.
- Bøe, J. & Nummedal, A. 1936: *Le Finnmarkien. Les origines de la civilisation dans l'extrême nord de l'Europe*. Institutt for sammenlignende kulturforskning. Serie B – XXXII. Oslo.
- Cahen, D., Keeley, L.H. & Van Noten, F.L. 1979: Stone Tools, Toolkits and Human Behaviour in Prehistory. *Current Anthropology. Vol. 20. No.457018*, ss. 661-683.
- Carmichael, D.L. 1994: Places of power: Mescalero Apache sacred sites and sensitive areas. I Carmichael, D.L., Hubert, J., Reeves, B. & Schanche, A. (red.): *Sacred Sites, Sacred Places. One World Archaeology 23*. London/New York: Routledge, ss. 89-98.
- Carr, D. 1970: Translator's Introduction. I Husserl, E. 1970: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, ss. xv-xliii.
- Childe, G. 1957: *Samfund og viden. Belyst af en arkæolog*. København: Munksgaard.
- Clark, G. 1936: *The Mesolithic Settlement of Northern Europe. A Study of the Food-gathering peoples of Northern Europe during the Early Post-Glacial Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, G. 1971: *Excavations at Star Carr* (2. utg). Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, G. 1975: *The Earlier Stone Age Settlement of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clausen, I. 1996: Alt Düvenstedt LA 121, Schleswig-Holstein – Occurrence of the Ahrensburgian Culture in soils of the Alleröd Interstadial. A Preliminary Report. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 99-110.
- Cleyet-Merle, J-J. & Madelaine, S. 1995: Inland evidence of human sea coast exploitation in Palaeolithic France. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 303-308.
- Coles, B.J. 1998: Doggerland: a Speculative Survey. *Proceedings of the Prehistoric Society* 64, ss. 45-81.

- Conkey, M.W. 1997: Beyond Art and Between the Caves: Thinking about Context in the Interpretive Process. I: Conkey, M., Soffer, O., Stratmann, D. & Jablonski, N. G.: *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. Memoirs of the California Academy of Sciences Number 23. San Franssisco, ss. 343-367.
- Cullberg, C. 1975: Prospecting the West Swedish Mesolithic. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 8, No. 1, ss. 36-53.
- Cullberg, C. 1996: West Sweden: On the Earliest Settlements. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almquist & Wiksell International, ss. 177-189.
- Cziesla, E. 1990: On refitting of stone artefacts. I: Cziesla, E. Eickhoff, S., Arts, N. & Winter, D. (eds.): The Big Puzzle. International Symposium on Refitting Stone Artefacts. *Studies in Modern Archaeology Vol. 1*. Bonn: Holos, ss. 9-44.
- Damas, D. 1968: The Diversity of Eskimo Societies. I: Lee, R. B. & DeVore, I (red.): *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, ss. 111-117.
- Damm, C., Hesjedal, A., Olsen, B. & Storli, I. 1993: Arkeologiske undersøkelser på Slettnes, Sørøy. *Tromsura. Kulturhistorie* 23. Tromsø.
- Devoy, R.J.N. 1987: Sea-level changes during the Holocene: the North Atlantic and Arctic oceans. I Devoy, R.J.N. (ed.): *Sea Surface Studies*. London: Croom Helm, ss. 294-347.
- Dewez, M.C. 1974: Nouvelles Recherches a la Grotte de Remouchamps. *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie det de Préhistoire* 85. Bruxelles.
- Douglas, M. 1996 [1970]: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Douglas, M. 1997 [1966]: *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*. Oslo: Pax.
- Dourley, J.P. 1996: Jung's appropriation of aspects of shamanism. I: Pentikainen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society* 36. New York: Mouton de Gruyter, ss. 51-59.
- Dowling, J. 1967: Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies. *American Anthropologist Volume 17, Number 3*, ss.502-507.
- Durkheim, E. & Mauss, M. 1963 [1903]: *Primitive Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Edmonds, M. 1990: Description, understanding and the chaîne opératoire. *Archaeological Review from Cambridge, Vol. 9, No. 1*, ss. 55-70.
- Eliade, M. 1994 [1957]: *Det hellige og det profane*. Oslo: Gyldendal.
- Eliade, M. 1958: *Patterns in comparative religion*. London: Sheed and Ward.
- Eliade, M. 1998 [1951]: *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*. Oslo: Pax.
- Ember, C.R. 1978: Myths about Hunter-Gatherers. *Ethnology Volume XVII, No. 4*, ss. 439-448.
- Endsjø, D. Ø. 1999: Redaktørens forord til Van Gennep, A. 1999: *Rites de passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax, s. 5.
- Englund, P. 1991: *Förflutenhetens landskap. Historiska essäer*. Stockholm: Atlantis.
- Eriksen, E. 1996: *Arkeologers søken etter de første menneskene i Norge. Et forskningshistorisk tilbakeblikk*. Upublisert hovedfagsavhandling i arkeologi. Universitetet i Tromsø.
- Eriksen, T. Berg 1991: *Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T. Hylland 1994: *Kulturelle veikryss. Essays om kreolitisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T. Hylland 1998: *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, B. Valentin 1996: Regional Variation in Late Pleistocene Subsistence Strategies. Southern Scandinavian Reindeer Hunters in a European Context. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almquist & Wiksell International, ss. 7-21.
- Eriksen, B. Valentin 2000a: Grunnleggende flintteknologi. I Eriksen, B. Valentin (red.): *Flintstudier. En håndbog i systematiske analyser afflintinventarer*. Århus: Aarhus universitetsforlag, ss. 37-50.
- Eriksen, B. Valentin 2000b: Chaîne opératoire – den operative proces og kunsten at tænke som en flinthugger. I: Eriksen, B. Valentin (red.): *Flintstudier. En håndbog i systematiske analyser afflintinventarer*. Århus: Aarhus universitetsforlag, ss. 75-100.
- Eriksen, B. Valentin 2000c: "Squeezing blood from stones" – flintoldsagernes vidnesbyrd om social struktur, subsistensøkonomi og mobilitet i ældre stenalder. I Eriksen, B. Valentin (red.): *Flintstudier. En håndbog i systematiske analyser afflintinventarer*. Århus: Aarhus universitetsforlag, ss. 231-274.
- Estioko-Griffin, A. & Griffin, P.B. 1981: Woman the Hunter: The Agta. I. Dahlberg, F. (red.): *Woman the Gatherer*. New Haven & London: Yale University Press, ss. 121-151.
- Fischer, A. 1978: På sporet af overgangen mellem palæoliticum og mesoliticum i Sydsandinavien. *Hikuin* 4. Moesgård, ss. 27-50.
- Fischer 1988: A Late Palaeolithic Flint Workshop at Egtved, East Jutland – a glimpse of the Federmesser Culture in Denmark. *Journal of Danish Archaeology, Vol. 7-1988, 7-23*.

- Fischer, A. 1990a: On being a pupil of a flint knapper of 11 000 years ago. A preliminary analysis of settlement organization and flint technology based on conjoined flint artefacts from the Trollesgave site. I: Czesla, E., Eickhoff, S., Arts, N. & Winter, D. (red.): *The Big Puzzle. International symposium on Refitting Stone Artefacts. Studies in Modern Archaeology Vol. 1.* Bonn: Holo, ss.447-464.
- Fischer, A. 1990b: A Late Palaeolithic "school" of flint knapping at Trollesgave, Denmark. Results from refitting. *Acta Archaeologica, Vol. 60 – 1989*, ss. 33-49.
- Fischer, A. 1991: Pioneers in deglaciated landscapes: The expansion and adaptation of Late Palaeolithic societies in Southern Scandinavia. I: Barton, N., Roberts, A.J. & Roe, D.A. (red.): *The Late Glacial in north-west Europe: human adaptation and environmental change at the end of the Pleistocene. CBA Research Report No. 77.* London: Council for British Archaeology, ss.100-121.
- Fischer, A. 1993: Senpalæolitikum. I Hvass, S. & Storgaard, B. (red.): *Da klinger i muld...* Århus: Jyllands Arkæologiske Selskab/Aarhus Universitetsforlag, ss. 51-57.
- Fischer, A. 1996: At the Border of Human Habitat. The Late Palaeolithic and Early Mesolithic in Scandinavia. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 157-176.
- Fischer, A. & Myrholm, H.M. 1995: Introduction. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level.* Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 11-12.
- Fischer, A & Tauber, H 1986: New C14 Datings of Late Palaeolithic Cultures from Northwestern Europe. *Journal of Danish Archaeology Vol. 518*, ss. 7-13.
- Floor, J. 1986: An Early Mesolithic Microlithic Industry in South-Western Norway. *Mesolithic Miscellany* 7 (1), ss. 20-24.
- Fløistad, G. 1993: *Heidegger. En innføring.* Oslo: Pax.
- Forsberg, L. 1996: The Earliest Settlement of Northern Sweden – Problems and Perspectives. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 241-250.
- Fossum, A. 1995: *Vikingtids jakt og fangst på rein i Nord-Gudbrandsdal. Var de alle menn?* Upublisert hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi. IAKN. Universitetet i Oslo.
- Fredsjö, Å. 1953: Studier i Väst-Sveriges äldre stenålder. *Skrifter utgivna av Arkeologiska Museet i Göteborg. Nr. 1.* Göteborg.
- Freundt, E.A. 1948: Komsa-Fosna-Sandarne. Problems of the Scandinavian Mesolithicum. *Acta Archaeologica, Vol. XIX*, ss. 1-114.
- Fromm, E. 1981: *Sigmund Freud. Storhet og begrensning.* Oslo: Universitetsforlaget.
- Fromm, E. 1994 (1951): *Det glemte språket.* Oslo: Aventura forlag A/S.
- Fuglestedt, I. 1989: Norges landnåm? *Nicolay – Arkeologisk tidsskrift nr. 51*, ss. 17 ash 46.
- Fuglestedt, I. 1997: Comments: Arne Johan Nærøy: Spatial Patterns in Intra-Site Analysis: An Interpretative Perspective. *Norwegian Archaeological Review Vol. 30, No. 1*, 11-14.
- Fuglestedt, I. 1999a: The Early Mesolithic Site at Stunner, Southeast Norway: A Discussion of Late Upper Palaeolithic/Early Mesolithic Chronology and Cultural Relations in Scandinavia. I Boaz, J. (red.): *The Mesolithic of Central Scandinavia. Universitetets Oldsaksamlings Skrifter. Ny rekke. Nr. 22.* Oslo, ss. 189 – 202.
- Fuglestedt, I. 1999b: Phenomenology of the pioneer-settlement of SW-Norway. I Selsing, L. & Lillehammer, G. (red.): *Museumslandskap. Artikkelsamling til Kerstin Griffin på 60-årsdagen. AmS-Rapport 12B.* Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 515-520.
- Fuglestedt, I. 1999c: Adoranten, voltigeuren og andre dødelige. I Fuglestedt, I., Gansum, T. & Opedal, A. 1999: Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. *AmS-Rapport 11A.* Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 83-102.
- Fuglestedt, I. 2003: Enculturating the Landscape beyond Doggerland. I: Larsson, L. et al. (eds.): *Mesolithic on the Move.* Oxford: Oxbow Books, ss. 103-107.
- Fuglestedt, I. in prep. a: The Ahrensburgian Site Galta 3, Rennesøy, Southwest-Norway. Dating, Technology and Cultural Affinity of a Late Upper Palaeolithic / Early Mesolithic Assemblage.
- Fuglestedt, I. in prep. b: The Late Upper Palaeolithic Site Moldvika 1, Tysvær, Southwest-Norway. Spatial Organisation at an Ahrensburgian Site.
- Fuglestedt, I. & Kutschera, M. 1997: Vi visste de var der... Nye funn fra Jærkysten utfyller bildet av Skandinavias eldste steinalder. *Fra haug ok heidni Nr. 2* 1997, ss. 14-15.
- Gamble, C. 1986: *The Palaeolithic Settlement of Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamble, C. 1991: An introduction to the living spaces of mobile peoples. I: Gamble, C.S. & Boismier, W.A. (red.): *Ethnoarchaeological Approaches to Mobile Campsites. Hunter-Gatherer and Pastoralist Case Studies. Ethnoarchaeological Series 1.* Michigan: International Monographs in Prehistory, ss. 1-23.

- Gansum, T. 1996: Strukturasjonsteori – om arkeologers behov for handlingsteori. *Meta* 3/96, ss. 33-51.
- Gansum, T. 2003: Hår og stil og stilig hår. Om langhåret maktsymbolikk. I: Rolfsen, P. & Stylegar, F.-A. (red.): Snartemofunnene i nytt lys. *Universitetets kulturhistoriske museer. Skrifter nr. 2*. Universitetet i Oslo, ss 191-221.
- Giddens, A. 1993: *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 1994: *Modernitetens konsekvenser*. København: Hans Reitzels forlag.
- Gilhus, I. Sælid, 1999: Forord til Van Gennep, A. 1999: *Rites de passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax, ss. 9-19.
- Gilje, N. & Grimen, H. 1995: *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger. Innføring i samfunnsvitenskapenes vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gjerland, B. 1990: Arkeologiske undersøkingar på Haugsneset og Ognøy i Tysvær og Bokn kommunar, Rogaland. *AmS-Rapport 5*. Arkeologisk museum i Stavanger.
- Gjessing, G. 1932: *Arktiske helleristninger i Nord-Norge*. Oslo: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Gjessing, G. 1945: *Norges steinalder*. Oslo: Norsk arkeologisk selskap.
- Gjessing, G. 1977: Ideer omkring førhistoriske samfunn. *Universitetets Oldsaksamlings Skrifter*. Ny rekke. Nr. 2. Oslo.
- Glørstad, H. 1994: *Slettebøkonstruksjonen*. Upublisert avhandling til magistergraden i nordisk arkeologi. IAKN. Universitetet i Oslo.
- Glørstad, H. 1997: Mannlig og kvinnelig i neolitikum. I: Fuglestad, I. & Myhre, B. (red.): Konflikt i forhistorien. *AmS-Varia 30*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 7-14.
- Glørstad, H. 1999: Den endimensjonale mannen. I: Fuglestad, I., Gansum, T. & Opedal, A. (red.): Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. *AmS-Rapport 11a*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 53-63.
- Glørstad, H. 2000: Freedom of speech is always freedom from the speech of others, or rather control of their silence. I: Holtorf, C. & Karlsson, H. (red.): *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21<sup>st</sup> Century*. Göteborg: Bricoleur Press, ss. 185-202.
- Goldhahn, J. 1999: *Sagaholm. Hällristningar och gravritual*. Studia Archaeologica Universitatis Umensis 11. Jönköping/Umeå.
- Gordon, B.C. 1990: World Rangifer communal hunting. I: Davis, L.B. & Reeves, B.O.K. (red.): Hunters of the Recent Past. *One World Archeology 15*. London/New York: Routledge, ss. 277-303.
- Grimen, H. 1995: Starka värderingar och holistisk liberalism. Inledning till Charles Taylors filosofi. I: Grimen, H. (red.): *Identitet, frihet och gemenskap*. Göteborg: Daidalos.
- Grøn, A. 1982: Merleau-Ponty: Sansning og verden. I *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. København: Politikens Forlag, ss. 329-348.
- Grøn, A. 1982: Bergson: Det umiddelbart givne. I *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. København: Politikens Forlag, ss. 282-297.
- Grønkjær, P. 1994: *C.G. Jungs analytiske psykologi. En introduktion*. København: Gyldendal.
- Grønnow, B. 1987: Meiendorf and Stellmoor Revisited. An Analysis of Late Palaeolithic Reindeer Exploitation. *Acta Archaeologica Vol.56 - 1985*, ss. 131- 166.
- Grønnow, B. Meldgaard, M. & Nielsen, J. Berglund 1983: Aasivisuit – The Great Summer Camp. Archaeological, ethnographical and zoo-archaeological studies of a caribou-hunting site in West Greenland. *Meddelelser om Grønland. Man & Society 5*. København.
- Guenther, M. 1991: Animals in Bushman thought, myth and art. I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*. New York / Oxford: Berg, ss. 192-202.
- Gustafson, L. 1999: Stunner – the "First" Early Mesolithic Site in Eastern Norway. I: Boaz, J. (red.): The Mesolithic of Central Scandinavia. *Universitetets Oldsaksamlings Skrifter. Ny rekke. Nr. 22*. Oslo, ss. 181-187.
- Hagen, A. 1963: Mesolittiske jegergrupper i norske høyfjell. Synsmåter om Fosnakulturens innvandring til Vest-Norge. *Universitetets Oldsaksamlings Årbok 1960 – 61*, ss. 109 – 142.
- Hagen, A. 1967: *Norges oldtid*. 1. utg. Oslo: Cappelen.
- Hagen, A. 1983: *Norges oldtid*. 2. utg. Oslo: Cappelen.
- Haglund, D.A.R. 1989: Husserl och den fenomenologiska filosofin. I Husserl, E.: *Fenomenologins ide*. Göteborg: Daidalos, ss. 9-32.
- Hamayon, R. N. 1996: Game and games, fortune and dualism in Siberian shamanism. I: Pentikainen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society 36*. New York: Mouton de Gruyter, ss. 61-66.
- Hartz, S. 1987: Neue spätpleistocäne Fundplätze bei Ahrenshöft, Kreis Nordfriesland. *Offa 44*, ss. 5-52.
- Hartz, S. 1990: Artefaktverteilungen und ausgewählte Zusammensetzungen auf dem spätglazialen Fundplatz, Hasewisch, Kr. Stormarn, BRD. I: Cziesla, E., Eickhoff, S., Arts, N. & Winter, D. (red.): The Big Puzzle. International symposium on Refitting Stone Artefacts. *Studies in Modern Archaeology Vol. 1*. Bonn: Holos, ss. 405-429.
- Hastrup, K. 1985: Hinsides vitenskapen om det konkrete. Antropologiske refleksjoner over "stammer", "stater" og andre metaforer. *Fortid og nutid. Bind XXXII. Hefte 3*, ss. 183 -192.



- Hastrup, K. 1987: The Reality of Anthropology. *Ethnos* 52 (3-4), ss. 287-300.
- Hastrup, K. 1988: Indenfor historiens rammer. Antropologiske refleksjoner over 'tidsrum' og 'tekster'. I Mortensen, P. & Rasmussen, B. M. (red.): Fra stamme til stat i Danmark 1: Jernalderens stammesamfund. *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXII*. Århus: Aarhus Universitetsforlag, ss. 141-149.
- Hastrup, K. 1992: *Det antropologiske projekt. Om forbløffelse*. København: Gyldendal.
- Hauglid, M. 1993: *Mellom Fosna og Komsa. En preboreal "avslagsredskapskultur" i Salten, Nordland*. Upublisert magistergradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Helliksen, W. 1996: Evolusjonisme i norsk arkeologi. Diskutert med utgangspunkt i A.W. Brøggers hovedverk 1909-25. *Varia* 37. Oslo: Universitetets oldsaksamling.
- Helskog, K. 1987: Selective depictions. A study of 3500 years of rock carvings from Arctic Norway and their relationship to the Sami drums. Hodder, I. (red.): *Archaeology as Long-Term History*, ss. 17-30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinämaa, S. 1994: Intelligensens politikk – kvinner og kunstig intelligens. *Nytt om kvinneforskning* 2/94, ss. 32-41.
- Henriksen, G. 1973: Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's World. *Newfoundland Social and Economic Studies No.12*. Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland.
- Hernæs, P. 1979: En boplass på Karmøy med funn fra eldre og yngre steinalder. *Fra haug ok heidni. Nr. 1. Bind 7*. Stavanger: Rogalands arkeologiske forening, ss. 183-188.
- Hesjedal, A. 1990: *Helleristninger som tegn og tekst. En analyse av veideristningene i Nordland og Troms*. Upublisert magistergradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Hesjedal, A. 1992: Veideristninger i Nord-Norge, datering og tolkningsproblematikk. *Viking. Bind LV-1992*, ss. 27-53.
- Hesjedal, A. 1994: The Hunter's Rock Art in Northern Norway. Problems of Chronology and Interpretation. *Norwegian Archaeological Review, Vol. 27, No. 1*, ss. 1-28.
- Higgs, E.S. & Vita-Finzi, C. 1972: Prehistoric economies, a territorial approach. I: Higgs, E.S. (red.): *Papers in economic prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 27-36.
- Hodder, I. 1986: *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. 1993: Material culture, symbolism and ideology. I Prescott, C. & Solberg, B. (red.): Report from the third Nordic TAG conference 1990. Historisk museum, Universitetet i Bergen, ss. 37-43.
- Holm, J. 1996: The Earliest Settlement of Denmark. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss.43-59.
- Holm, J. & Rieck, F. 1992: *Istidsjægere ved Jelssøerne*. Med bidrag af Joan Huxtable, Else Kolstrup, Bo Madsen & Vagn Mej Dahl. Skrifter fra museumrådet for Sønderjyllands amt, 5. Haderslev.
- Holtorf, C. & Karlsson, H. 2000: Changing Figurations of Archaeological Theory. An Introduction. I: Holtorf, C. & H. Karlsson (red.): *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21<sup>st</sup> Century*. Göteborg: Bricoleur Press, ss. 1-11.
- Holy, L. 1976a: Introduction. I: Holy, L. (red.): Knowledge and Behaviour. *The Queen's University Papers in Social Anthropology Volume 1*. Belfast: Department of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, ss. xi-xii.
- Holy, L. 1976b: Knowledge and Behaviour. I: Holy, L. (red.): Knowledge and Behaviour. *The Queen's University Papers in Social Anthropology Volume 1*. Belfast: Department of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, ss. 27-45.
- Houtsma, P., Kramer, E., Newell, R.R. & Smit, J.L. 1996: *The Late Palaeolithic Habitation of Haule V. From Excavation Report to the reconstruction of Federmesser Settlement patterns and Land-Use*. Assen: Van Gorcum.
- Hubert, J. 1994: Sacred beliefs and beliefs of sacredness. I Carmichael, D.L., Hubert, J., Reeves, B. & Schanche, A. (red.): Sacred Sites, Sacred Places. *One World Archaeology* 23. London/New York: Routledge, ss. 9-19.
- Hultkrantz, Å. 1996: A new look at the world pillar in Arctic and sub-Arctic religions. I: Pentikainen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society* 36. New York: Mouton de Gruyter, ss. 31-49.
- Husserl, E. 1970: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. 1989: *Fenomenologins ide18*. Göteborg: Daidalos.
- Husserl, E. 1992: *Cartesianska meditationer. En inledning till fenomenologin*. Göteborg: Daidalos.
- Husserl, E. 1994: Geometriens oprindelse. I Zahavi, D. (red.): *Subjektivitet og livsverden i Husserls fenomenologi*. Aarhus: Modtryk, ss. 9-30.
- Høgestøl, M. 1995: Arkeologiske undersøkelser i Rennesøy kommune, Rogaland, Sørvest-Norge. *AmS-Varia* 23. Stavanger: Arkeologisk museum i Stavanger.



- Høgestøl, M., Berg, E. & Prøsch-Danielsen, L. 1995: Strandbundne Ahrensburg- og Fosnalokaliteter på Galta-halvøya, Rennesøy kommune, Sørvest-Norge. *Arkeologiske Skrifter Nr. 8 – 1995*. Arkeologisk institutt. Universitetet i Bergen, ss. 44-64.
- Høystad, O.M. 1994: *Det menneskelege og naturen. Innføring i filosofisk antropologi*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Indrelid, S. 1975: Problems relating to the Early Mesolithic Settlement of Southern Norway. *Norwegian Archaeological Review, Vol. 8, No. 1*, ss. 1-18.
- Indrelid, S. 1978: Mesolithic economy and settlement patterns in Norway. I Mellars, P. (red.): *The Early Postglacial Settlement of Northern Europe*. London: Duckworth, ss. 147-176.
- Ingold, T. 1998: Introduction. I: Ingold, T. (red.): *What is an Animal? One World Archaeology 1*. London: Unwin Hyman, ss. 1-16.
- Ingold, T. 1990: Society, nature and the concept of technology. *Technology in the humanities. Archaeological Review from Cambridge Vol. 9, No. 1*, ss. 5-17.
- Ingold, T. 2000: *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. 1991 (red.): *Hunters and Gatherers 1. History, Evolution and Social Change*. New York / Oxford: Berg.
- Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. 1991 (red.): *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*. New York / Oxford: Berg.
- James, W. 1990: Antelope as self-image among the Uduk. I: Willis, R.G: Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World. *One World Archaeology 168*. London: Unwin Hyman, ss. 196-203.
- Jensen, O.W. 2000: Between body and artefacts. Merleau-Ponty and archaeology. I: Holtorf, C. & Karlsson, H. (red.): *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21<sup>st</sup> Century*. Stockholm: Bricoleur Press, ss. 53-67.
- Johansen, A.B. & Undås, I. 1992: Er Blomvågmaterialet et boplassfunn? *Viking Bind LV-1992*, ss. 9-26.
- Johansen, E. 1964: Høgnipenfunnene. Et nytt blad av Norges innvandringshistorie. *Viking XXVII 1963*, ss. 177-179.
- Johansen, K. 1990: *En teknologisk og kronologisk analyse av tidligmesolittiske steinartefakter*. Upublisert magistergrads-avhandling, Universitetet i Oslo.
- Johansen, L. 2000: *Fitting Facts. Refitting analyses of lithic material from Stone Age sites in The Netherlands, Denmark and Greenland*. Ph.D.-thesis. Institute of Archaeology and Ethnology. University of Copenhagen.
- Johansen, L. & Stapert, D. 2000: Oudehaske and Gramsbergen. Two "Epi-Ahrensburgian" sites in the northern Netherlands. Oudehaske (Friesland) and Gramsbergen (Overijssel). *Paleohistoria 39/40*, ss. 1-87.
- Johansson, A. Degn 1990: *Barmosegruppen. Præboreale bopladsfund i Sydsjælland*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Johansson, A. Degn, 1996: A Base Camp and Kill Sites from the Bromme Culture on South Zealand, Denmark. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8<sup>o</sup>, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 89-97.
- Johansson, A. Degn 2000: *Ældre Stenalder i Norden*. Farum: SDA
- Jonaitis, A. 1995 (red.): *A Wealth of Thought. Franz Boas on Native American Art*. Seattle & London: University of Washington Press.
- Jonsson, L. 1995: Vertebrate fauna during the Mesolithic on the Swedish west coast. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 147-160.
- Jung, C.G. 1972: *Four Archetypes. Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*. London: Art Paperbacks.
- Jung, C.G. 1994 [1963]: *Minner, drømmer, tanker*. Oslo: Gyldendal.
- Jung, C.G. 1978 (red.): *Man and his Symbols*. London: Picador.
- Jung, C.G. 2000: *Symbolene og det ubevisste*. Oslo: Gyldendal.
- Kaplan, D. 2000: The darker side of the "original affluent society". *Journal of Anthropological Research, vol. 56*, ss. 301-324.
- Karlsson, H. 1998: Re-thinking Archaeology. *Gotarc. Series B, Gothenburg Archaeological Theses, No. 8*. Göteborg.
- Kemp, P. 1970: Indledning til M. Merleau-Ponty: *Maleren og filosofien*. København: Vinten.
- Kindgren, H. 1995: Hensbacka-Hogen-Hornborgasjön: Early Mesolithic coastal and inland settlements in western Sweden. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 171-184.
- Kindgren, H. 1996: Reindeer or seals? Some Late Palaeolithic sites in central Bohuslän. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8<sup>o</sup>, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 191-205.
- Kjærstad, J. 1999: *Oppdageren*. Roman. Oslo: Aschehoug.

- Knutsson, H. 1995: Slutvandrat? Aspekter på övergången från rörlig till bofast tillvaro. *AuN 20*. Uppsala: Societas Archeologica Upsaliensis.
- Kutschera, M. 1999: Vestnorsk tidligmesolitikum i et nordvesteuropeisk perspektiv. I Fuglestedt, I, Gansum, T. & Opedal, A. (red.): Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. *AmS-Rapport 11a*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 43-52.
- Kutschera, M. in prep. *I skyggen av Fosnakulturen: Storstiltjeger i et kystlandskap*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Kutschera, M. & Warås, T.A. 2000: Steinalderlokaliteten på "Breiviksklubben" på Bratt-Helgaland i Karmøy kommune. I Løken, T. (red.): Åsgard – Natur- og kulturhistoriske undersøkelser langs en gassrør-trasé i Karmøy og Tysvær, Rogaland. *AmS-Rapport 14*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 61-96.
- Kutschera, M. & Warås, T.A. in prep.: Technological diversity and similarities in southern and western Scandinavia during the Late Glacial - Boreal transition.
- Landtman, G. 1927: *The Kiwai Papuans of British New Guinea. A native-born instance of Rousseau's ideal community*. London: Macmillan.
- Langer, M. 1989: *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. A guide and commentary*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Larsen, I. C. 1997: Hauge fra eldre bronsealder på Jæren – en stabiliserende faktor i tilværelsen? I: Fuglestedt, I. & Myhre, B. 1997: Konflikt i forhistorien. *AmS-Varia 30*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 15-26.
- Larsen, J. H. 1999: Halvdanshaugen og mediene. *Nicolay. Arkeologisk tidsskrift. Nr. 79 – 1999*, ss. 28-33.
- Larsson, L. 1994: The Earliest Settlement in Southern Sweden. Late Palaeolithic Settlement Remains at Finjasjön in the North of Scania. *Current Swedish Archaeology, Vol. 2 – 1994*, ss. 159-177.
- Larsson, L. 1996: The Colonization of South Sweden during the Deglaciation. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 141-155.
- Larsson, S. 1997: *Lerbergssyxan. Regional innovation och utveckling under tidligmesolitikum*. Upublisert C-uppsats i arkeologi, Göteborgs Universitet.
- Lavento, M. 1998: A Phenomenological View of Archaeological Typology. I: Andersson, A-C., Gillberg, Å., Jensen, O.W., Karlsson, H. & Rolöf, M.V. (eds.): The Kaleidoscopic Past. GOTARC Serie C, *Arkeologiska Skrifter No. 16*. Göteborg: Göteborgs universitet, institutionen för arekologi, ss.134-141.
- Lee, R.B. 1991: Reflections on primitive communism. I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 1. History, Evolution and Social Change*. New York / Oxford: Berg, ss. 252-268.
- Lee, R.B. & DeVore, R.B. 1968 (red.): *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Lemonnier, P. 1989: Bark capes, arrowheads and Concorde: on social representations of technology. I: Hodder, I. (red.): The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression. *One World Archaeology 6*. London: Unwin Hyman, ss.156-171.
- Lemonnier, P. 1990: Topsy Turvey Techniques. Remarks on the social representation of techniques. *Technology in the humanities. Archaeological Review from Cambridge Vol. 9, No.1*, ss. 27-37.
- Leroi-Gourhan, A. 1968: *The Art of Prehistoric Man in Western Europe*. London: Thames and Hudson.
- Levi-Strauss, C. 1963: *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Levi-Strauss, C. 1987 [1962]: *Det vilda tänkandet*. Lund: Arkiv förlag.
- Lévy-Bruhl, L. 1985 [1928]: *The "Soul" of the Primitive*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Lévy-Bruhl, L. 1978 [1923]: *Primitive Mentality*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Lévy-Bruhl, L. 1983 [1935]: *Primitive Mythology*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- Lewis-Williams, J.D. 1981: *Believing and Seeing. Symbolic meanings in southern San rock paintings*. London & New York: Academic Press.
- Lewis-Williams, J.D. 1991: "People of the eland": an archaeo-linguistic crux. I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*. New York / Oxford: Berg, ss. 203-211.
- Lewis-Williams, J. D. 1997: Harnessing the Brain: Vision and Shamanism in Upper Paleolithic Western Europe. I: Conkey, M., Soffer, O., Stratmann, D. & Jablonski, N. G.: *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. Memoirs of the California Academy of Sciences Number 23. San Franssisco, ss. 321-342.
- Lewis-Williams, J.D. & Dowson, T.A. 1988: The Signs of All Times. Entopic Phenomena in Upper Palaeolithic Art. *Current Anthropology Volume 29, Number 2*, ss. 201-245.
- Lie, R. 1990: Blomvågfunnet, de eldste spor etter mennesker i Norge? *Viking. Tidsskrift for norrøn arkeologi. Bind LIII – 1990*, ss. 7-20.
- Liljegren, R. & Ekström, J. 1996: The Terrestrial Late Glacial Fauna in South Sweden. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in*

- 8°, No. 24. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 135-139.
- Lillehammer, G. 1991: *Kaleidoskopet*. Tekster til en utstilling. Upublisert.
- Lillehammer, G. 1999: Nature as resource. I Selsing, L. og Lillehammer, G. (red.): Museumslandskap. Artikkelsamling til Kerstin Griffin på 60-årsdagen. *AmS-Rapport 12A18*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 23-36.
- Lindblom, I. 1984: Former for økologisk tilpasning i mesolitikum, Østfold. *Universitetets Oldsaksamling. Årbok 1982/1983*. Oslo, ss. 43-86.
- Lindgaard, E. 1998: Kunsten i samfunnet. *SPOR – fortidsnytt fra midt-Norge*, ss.28-29.
- Lingis, A. 1968: Translator's Preface, i Merleau-Ponty, M.: *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, ss. xl-lvi.
- Lommel, A. 1967: *The World of the Early Hunters*. London: Evelyn, Adams & Mackay.
- Long, D., Wickham-Jones, C.R. & Ruckley, N.A. 1986: A Flint Artefact from the northern North Sea. *BAR International Series 296*, ss. 55-62.
- Lübcke, P. 1982: Husserl: Filosofi som streng videnskap. I *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. København: Politikens Forlag, ss. 35-68.
- Lübcke, P. 1982: Den fænomenologiske bevægelse. I *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. København: Politikens Forlag, ss. 69-88.
- Lübcke, P. 1982: Heidegger: Filosofi som radikal spørge. I *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. København: Politikens Forlag, ss. 118-153.
- Luckmann, T. 1990: (Livsverden: Motebegrep eller forskningsprogram.) Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm? *Grundlagen der Weiterbildung 1, Heft 1*, ss. 9-13.
- Madsen, B. 1986: Nogle taxonomiske og nomenklatoriske bemærkninger til studiet af flintteknologi – eksperimentelt og arkæologisk. *Fjöltnir 5/1*, ss. 3-28
- Madsen, B. 1992: Hamburgkulturens flintteknologi i Jels. I: Holm, J & Rieck, F. (red.): *Istidsjægere ved Jelssøerne*. Skrifter fra Museumsrådet for Sønderjyllands Amt 5. Haderslev Museum, ss. 93-131.
- Madsen, B. 1996: Late Palaeolithic Cultures of South Scandinavia – Tools, Traditions and Technology. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundsia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 61-73.
- Magnell, O., Liljegen, R. & Ekström, J. 1999: Hässleberga – a Late Palaeolithic Kill Site in Scania, Sweden<sup>29</sup>, confirmed by Analysis of Bone Modifications. *Lund Archaeological Review 5*, ss. 5-19.
- Mathiassen, D. Rørbeck, 1997: Storebæltets skiftende landskaber fra isen forsvandt, til havet trængte ind. I Pedersen, L., Fischer, A. & Aaby, B. (red.) 1997: *Storebælt i 10 000 år. Mennesket, havet og skoven*. København: Nationalmuseet, ss.22-28.
- Mathisen, S. 1976 (upublisert): Hvorfor kaller Husserl sine ”meditationen” kartesianske. I Schwabe-Hansen, E. (red.): *Intuisjon og erkjennelse*. Oslo: Institutt for filosofi, Universitetet i Oslo, ss. 182-197.
- Matiskainen, H. 1996: Discrepancies in Deglaciation Chronology and the Appearance of Man in Finland. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundsia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 251-262.
- Mauss, M. 1979 [1935]: *Sociology and psychology: essays*. London: Routledge.
- Mauss, M. 1995 [1950]: *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelen.
- Meldgaard, M. 1995: Resource pulses in a marine environment: a case study from Disko Bugt, West Greenland. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 361-368.
- Merleau-Ponty, M. 1962: *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. 1964: *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1968: *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1969: *Tegn*. København: Rhodos.
- Merleau-Ponty, M. 1970: *Maleren og filosofien*. København: Vinten.
- Midtbø, I. 2000: Naturhistoriske undersøkelser i forbindelse med Åsgardsundersøkelsen. I: Løken, T. (red.): Åsgard – Natur- og kulturhistoriske undersøkelser langs en gassørtrase i Karmøy og Tysvær, Rogaland. *AmS-Rapport 14*, ss. 17-52.
- Mikkelsen, E. 1975: Mesolithic in South-eastern Norway. *Norwegian Archaeological Review, Vol. 8, No. 1*, ss. 19-35.
- Mikkelsen, E. 1978a: De første ”nordmenn” på bunnen av Nordsjøen. *Naturen nr. 3 – 1978*, ss. 99-105.
- Mikkelsen, E. 1978b: Seasonality and Mesolithic Adaptation in Norway. I: Kristiansen, K. (red.): *New Directions in Scandinavian Prehistory*. IKKE FULLSTENDIG
- Moi, T. 1995: *Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til*. Oslo: Gyldendal.

- Moi, T. 1998: *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Oslo: Gyldendal.
- Moi, T. 2001: *Jeg er en kvinne – det personlige og det filosofiske*. Oslo: Pax.
- Morphy, H. 1991: Maintaining cosmic unity: ideology and the reproduction of Yolngu clans. I: Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (red.): *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology*. New York / Oxford: Berg, ss. 249-271.
- Morphy, H. 1995: Landscape and Ancestral past. I Hirsch, E. & O'Hanlon, M. (eds.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, ss. 184-209.
- Mulk, I-M. 1994: Sacrificial places and their meaning in Saami society. I Carmichael, D.L., Hubert, J., Reeves, B. & Schanche, A. (red.): *Sacred Sites, Sacred Places. One World Archaeology 23*. London/New York: Routledge, ss. 121-131.
- Myhre, L. Nordenborg 1994: Arkeologi og politikk. En arkeopolitisk analyse av faghistoria i tida 1900-1960. *Varia 26*. Oslo: Universitetets oldsaksamling.
- Møllenus, K 1977: Mesolitiske boplasser på Møre og Trøndelagskysten. *Gunneria 27*. Det Kgl. Norske Videnskabers Selskab. Trondheim.
- Needham, R. 1963: Introduction. I: Durkheim, E. & Mauss, M. 1963 [1903]: *Primitive Classification*. Chicago: The University of Chicago Press, ss. vii-xlvi.
- Nelson, E. W. 1983 [1899]: *The Eskimo about Bering Strait*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Newell, R.R. & Constandse-Westermann, T.S. 1996: The use of ethnographic analyses for researching Late Palaeolithic settlement systems, settlement patterns and land use in the Northwest European Plain. *World Archaeology Vol. 27 (3). Hunter-Gatherer Land Use*, ss. 372-388.
- Nordenstam, T. 1994: *Fra kunst til vitenskap*. Bergen: Sigma forlag A/S.
- Nordqvist, B. 1995: The Mesolithic settlements of the west coast of Sweden – with special emphasis on chronology and topography of coastal settlements. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 185-196.
- Nordqvist, B. 2000: Coastal Adaptations in the Mesolithic. A study of coastal sites with organic remains from the Boreal and Atlantic periods in Western Sweden. *GOTARC Series B. Gothenburg Archaeological Theses. No. 13*. Göteborg: Göteborgs universitet, Institutionen för arkeologi.
- Nummedal, A. 1923: Om flintpladsene. *Norsk Geologisk Tidsskrift. Bind VII. Hefte 2*. Kristiania: Norsk Geologisk Forening, ss. 89-141.
- Nummedal, A. 1929: Et steinaldersfund i Ski. *Norsk Geologisk Tidsskrift*. Tiende bind. Oslo: Norsk geologisk forening, ss. 474 - 493.
- Nummedal, A 1937: En stenaldersboplass ved Molde. *Viking I – 1936*, ss. 29-32.
- Nygaard, S. 1990: Mesolithic Western Norway. I: Vermeersch, P.M. & Van Peer, P. (eds.): *Contributions to the Mesolithic in Europe*. Leuven: Leuven University Press, ss. 227-238.
- Nærøy, A.J. 1994: Troll-prosjektet. Arkeologiske undersøkelser på Kollsnes, Øygarden k. Hordaland, 1989-1992. *Arkeologiske Rapporter 19*. Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Nærøy, A.J. 1995a: Early Mesolithic Site Structure in western Norway - a case study. *Universitetets Oldsaksamling. Årbok 1993/1994*. Oslo, ss. 59-77.
- Nærøy, A.J. 1995b: Tidligmesolittisk lokalitetsstruktur – et eksempel fra Øygarden på ytterkysten av Vestlandet. *Arkeologiske Skrifter Nr. 8 – 1995*. Arkeologisk institutt. Universitetet i Bergen, ss. 81-94.
- Nærøy, A.J. 1997: Spatial Patterns in Intra-Site Analysis: An Interpretative Perspective. *Norwegian Archaeological Review Vol. 30, No. 1*, ss. 2-23.
- Nærøy, A.J. 2000: Stone Age Living Spaces in Western Norway. *BAR International Series 857*. Oxford.
- Nørretranders, T. 1991: *Mærk verden. En beretning om bevidsthed*. København: Gyldendal.
- Odner, K. 1966: Komsakulturen i Nesseby og Sør-Varanger. *Tromsø Museums Skrifter Vol XII*. Tromsø/Oslo/Bergen: Universitetsforlaget.
- Olsen, B. 1987: Arkeologi - tekst - samfunn. Fragmenter til en postprosessuell arkeologi. Nr. x Stensilserie B. Universitetet i Tromsø.
- Opedal, A. 1996a: A.W. Brøgger and the Norwegianization of the Prehistory of North Norway. *Acta Borealia 1 - 1996* 7018, ss. 35-46.
- Opedal, A. 1996b: Gullarmringen fra Storhaug på Karmøy: Mytisk herskerideologi i yngre jernalder. *Fra haug ok heidni. Nr. 4 1996*, ss. 9-10.
- Opedal, A. 1998: De glemte skipsgravene. Makt og myter på Avaldsnes. *AmS-Småtrykk 47*. Arkeologisk museum i Stavanger.
- Opedal, A. 1999: Arkeologiens gårdsforskning og utformingen av en norsk identitet. *AmS-Varia 35*. Arkeologisk museum i Stavanger.
- Ovsyannikov, O.V. & Terebikhin, N.M. 1994: Sacred space in the culture of the Arctic regions. I Carmichael, D.L., Hubert,



- J., Reeves, B. & Schanche, A. (red.): Sacred Sites, Sacred Places. *One World Archaeology* 23. London/New York: Routledge, ss. 44-81.
- Paus, A. 1988: Late Weichselian vegetation, climate and floral migration at Sandvikvatn, North Rogaland, southwestern Norway. *Boreas* Vol. 1757018, ss. 113-139.
- Paus, A. 1989: Late Weichselian vegetation, climate and floral migration at Eigebakken, South Rogaland, southwestern Norway. *Review of Palaeobotany and Palynology* 61, ss. 177-203.
- Pedersen, L., Fischer, A. & Aaby, B. (red.) 1997: *Storebælt i 10 000 år. Mennesket, havet og skoven*. København: Nationalmuseet.
- Pelegrin, J. 1990: Prehistoric lithic technology: Some aspects of research. *Technology in the humanities. Archaeological Review from Cambridge* Vol. 9, No. 1, ss. 116-125.
- Pentikäinen, J. 1996a: Introduction. I: Pentikäinen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society* 36. New York: Mouton de Gruyter, ss. 1-27.
- Pentikäinen, J. 1996b: Khanty shamanism today: Reindeer Sacrifice and its mythological background. I: Pentikäinen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society* 36. New York: Mouton de Gruyter, ss. 153-181.
- Petersen, P. Vang 1993: *Flint fra Danmarks oldtid*. København: Nationalmuseet/Høst & Søn.
- Petersen, P. Vang & Johansen, L. 1996: Tracking Late Glacial reindeer hunters in eastern Denmark. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 75-88.
- Petersen, R. 1996: Body and soul in ancient Greenlandic religion. I: Pentikäinen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society* 36. New York: Mouton de Gruyter, ss. 67-78.
- Pettersen, K. 1998: "Som om han bare var rundt og fant igjen buplasser han sjøl i et tidligere tilvære hadde brukt". Anders Nummedal – en oppdagelsesreisende til fortida. *Spor endash fortidsnytt fra Midt-Norge. Nr. 2 1998*, ss. 12-15.
- Pigeot, N. 1990: Technical and social actors. Flintknapping specialists and apprentices at Magdalenian Etiolles. *Archaeological Review from Cambridge. Volume 9:1*, ss.126-141.
- Pollan, B. (red.) 1997: *Samiske beretninger*. Oslo: Aschehoug.
- Pollan, B. 1997: Forord til Pollan, B (red.): *Samiske beretninger*. Oslo: Aschehoug.
- Pollan, B. 1998: Forord til Mircea Eliade 1998 [1951]: *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*. Oslo: Pax, ss. 11-19.
- Pollan, B. 2000: Forord til C.G. Jung: *Symbolene og det ubevisste*. Oslo: Gyldendal, ss. 7-32.
- Price, T.D. & Brown, J.A. 1985: *The Emergency of Cultural Complexity*. Orlando.
- Pringle, H. 1998: New women of the Ice Age. *Discover, April 1998*, ss. 62-69.
- Prøsch-Danielsen, L. & Høgestøl, M. 1995: A coastal Ahrensburgian site found at Galta, Rennesøy, Southwest Norway. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 123-130.
- Rasmussen, K. 1998: *Myter og sagn fra Grønland*. Udvalgt af Jørn Riel. København: Sesam.
- Rasmussen, T. Hangaard 1996: *Kroppens filosof. Maurice Merleau-Ponty*. Brøndby: Semi-forlaget.
- Reid, C. 1913: *Submerged Forests*. Cambridge University Press.
- Richardson, A. 1982: The Control of Productive Resources on the Northwest Coast of North America. Williams, N.M. & Hunn, E.S. (red.): *Resource Managers: North-American and Australian Hunter-Gatherers. AAAS Selected Symposium 67*. Westview Press. Boulder, ss.93-112.
- Riches, D. 1974: The Netsilik Eskimo: A Special Case of Selective Female Infanticide. *Ethnology, Volume XIII, Number 4*, ss. 351-361.
- Riches, D. 1977: Discerning the goal: some methodological problems exemplified in analyses of hunter-gatherer aggregation and migration. I: Stuchlik, M. (red.): Goals and Behaviour. *The Queen's University Papers in Social Anthropology Volume 2*. Belfast: Department of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, ss. 131-152.
- Riches, D. 1982: *Northern Nomadic Hunter-Gatherers. A Humanistic Approach*. London & New York: Academic Press.
- Rolfsen, P. 1972: Kvartærgeologiske og botaniske betingelser for mennesker i Sør-Norge i seinglasial og tidlig postglasial tid. *Viking* XXV, ss. 131-135.
- Rowley-Conwy, P. 1983: Sedentary hunters: The Ertebølle example. Bailey, G. (red.): *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory. A European Perspective*. New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 11-126.
- Rust, A. 1943: *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
- Rust, A. 1958: *Die jungpaläolithischen Zeltanlagen von Ahrensburg*. 57018 Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
- Saladin d'Anglure, B. 1990: Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic. I: Willis, R.G.: Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World. *One World Archaeology* 16. London: Unwin Hyman, ss. 178-195.



- Sander, Å. 1988: En tro – en livsvärld. En fenomenologisk undersökning av religiös erfarenhet, religiöst medvetande och deras roller i livsvärldskonstitutionen. *Filosofiska meddelanden. Røda serien. Vol. 27*, ss. 64-85.
- Sartre, J.-P. 1966: Om "intentionaliteten" i Husserls fenomenologi. I Sartre, J.-P.: *Situationer. Udvalgte essays*. København: Gyldendal, ss. 15-18.
- Sartre, J.-P. 1969: *Being and Nothingness*. London: Routledge.
- Saunders, N.J. 1995: *Animal spirits*. Alexandria, Virginia: Time-Life Books.
- Schild, R. 1984: Terminal Palaeolithic of the North European Plain: A Review of Lost Chances, Potential and Hopes. I Wendorf, F. & Close, A. E. (eds.): *Advances in World Archaeology Vol. 3*. London: Academic Press, ss. 193-274.
- Schild, R. 1996: Radiochronology of the Early Mesolithic in Poland. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 284-295.
- Schlanger, N. 1990: Techniques as human action – two perspectives. *Technology in the humanities. Archaeological Review from Cambridge Vol. 9, No. 1*, ss. 18-26.
- Schmitt, L. 1994: Enersbacken - en tidig boplats på Orust. *Fynd 2: 94*, ss.1-3.
- Schmitt, L. 1995: The West Swedish Hensbacka: a maritime adaptation and a seasonal expression of the North-Central European Ahrensburgian? I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 161-170.
- Schmitt, L. 1999: Comparative points and relative thoughts: The relationship between the Ahrensburgian and Hensbacka assemblages. *Oxford Journal of Archaeology Volume 18 No. 4*, ss. 327-337.
- Schwabe-Hansen, E. 1976: Husserls lære om evidens og den transcendentale reduksjon. I Schwabe-Hansen, E. (red.): *Intuisjon og erkjennelse*. Oslo: Institutt for filosofi, Universitetet i Oslo, ss. 198-211.
- Service, E.R. 1971: *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.
- Shanks, M. & Tilley, C. 1987: *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*. New Studies in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silberbauer, G.B. 1994: A Sense of Place. In Burch, E.S. & Ellanna, L. (red.): *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Oxford: Berg, ss. 119-143.
- Simonsen, P. 1958: *Arktiske helleristninger i Nord-Norge II*. Institutt for sammenlignende kulturforskning. Serie B – XLIX. Oslo.
- Sjurseike, R. 1994: *Jaspisbruddet i Flendalen. En kilde til forståelse av sosiale relasjoner i eldre steinalder*. Avhandling til magistergraden i nordisk arkeologi. IAKN. Universitetet i Oslo.
- Skar, B. & Coulson, S. 1986: Evidence of Behaviour from Refitting – A Case Study. *Norwegian Archaeological Review, Vol.19. No. 2*, ss. 90-102.
- Skar, B. & Coulson, S. 1987: The Early Mesolithic Site Rørmyr II. A re-examination of one of the Høgnipen sites, SE Norway. *Acta Archaeologica Vol. 56 – 1985*, ss. 167-183.
- Skar, B. & Coulson, S. 1989: A Case Study of Rørmyr II: a Norwegian Early Mesolithic Site. I: Bonsall, C. (red.): *The Mesolithic in Europe 657018*. Edinburgh: John Donald Publishers Ltd, ss. 351-361.
- Smith, C. 1992: *Late Stone Age Hunters on the British Isles*. London: Routledge.
- Smith, B. & Smith, D. Woodruff 1995: Mind and body. I Smith, B. & Smith, D. Woodruff (red.): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 323-393.
- Smith, J.Z. 1998: *Å finne sted. Rommens dimensjon i religiøse ritualer*. Oslo: Pax.
- Soffer, O. 1997: The Mutability of Upper Paleolithic Art in Central and Eastern Europe: Patterning and Significance. I: Conkey, M., Soffer, O., Stratmann, D. & Jablonski, N. G.: *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. Memoirs of the California Academy of Sciences Number 23. San Fransisco, ss. 239-261.
- Solli, B. 1999: Odin the *queer*? Om det skeive i norrøn mytologi. I: Fuglestvedt, I., Gansum, T. & Opedal, A. (red.): *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. AmS-Rapport 11 B*. Arkeologisk museum i Stavanger, ss. 393-427.
- Solli, B., Haglund, J.R. & Hammervold, A. 1992: Ein gullring frå mellomalderen funne på Veøya. *Viking Bind LV-1992*, ss. 121-136
- Spence, L. 1996 [1914]: *North American Indians. Myths & legends*. London: Senate.
- Spiess, A. E. 1979: *Reindeer and Caribou Hunters. An Archaeological Study*. New York / San Fransisco / London: Academic Press.
- Stapert, D. & Krist, J.S. 1990: The Hamburgian site of Oldeholtwolde (NL): Some results of the refitting analysis. I: Czesla, E., Eickhoff, S., Arts, N. & Winter, D. (red.): *The Big Puzzle. International symposium on Refitting Stone Artefacts. Studies in Modern Archaeology Vol. 1*. Bonn: Holos, ss. 371-404.
- Stern, D. 1992: *Et spedbarns dagbok. Hva ditt barn ser, føler og opplever*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Stoknes, P.E. 1996: *Sjelens landskap. Refleksjoner over natur og myter*. Oslo: Cappelen.

- Strassburg, J. 2000: Shamanic Shadows. One Hundred Generations of Undead Subversion in Southern Scandinavia, 7000–4000 BC. *Stockholm Studies in Archaeology* 20. Stockholm: Stockholms Universitet / Bricoleur Press.
- Stuchlik, M. 1976: Whose Knowledge? I: Holy, L. (red.): Knowledge and Behaviour. *The Queen's University Papers in Social Anthropology Volume 1*. Belfast: Department of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, ss. 1-25.
- Stuchlik, M. 1977: Goals and Behaviour. I: Stuchlik, M. (red.): Goals and Behaviour. *The Queen's University Papers in Social Anthropology Volume 2*. Belfast: Department of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, ss. 7-47.
- Sulgostowska, Z. 1996: The Earliest Mesolithic Settlement of North-Eastern Poland. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 297-304.
- Sturdy, D.A. 1975: Some Reindeer Economies in Prehistoric Europe. I: Higgs, E.S. (red.): *Palaeoeconomy*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 55-95.
- Søndenå, K. 2002: *Tradisjon og Transcendens – ein fenomenologisk studie av refleksjon i norsk førskolelærerutdanning*. Göteborg Studies in Educational Sciences 175. Göteborgs Universitet.
- Tanner, A. 1979: *Bringing home animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. New York: St. Martin's Press.
- Tapper, T. 1988: Animality, humanity, morality, society. I: Ingold, T. (red.): What is an Animal? *One World Archaeology 1*. London: Unwin Hyman, ss. 47-62.
- Tatar, M.M. 1996: Mythology as an areal problem in the Altai-Sayan area: the sacred holes and caves. I: Pentikainen, J. (red.): Shamanism and Northern Ecology. *Religion and Society* 36. New York: Mouton de Gruyter, ss. 267-277.
- Taute, W. 1968: *Die Stielspitzen-Gruppen im Nördlichen Mittel-Europa*. Fundamenta. Reihe A. Band 5. Köln/Graz: Böhlau Verlag.
- Taylor, C. 1980: Understanding in human science. *Review of Mataphysics* 34 (September 1980), ss. 25-38.
- Taylor, C. 1985: *Philosophical Papers vol. I: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1988: *Hegel och det moderna samhället*. Göteborg: Röda Bokförlaget AB.
- Taylor, C. 1993: Explanation and practical reason. I: Nussbaum, M. & Sen, A. (red.): *The quality of life*. Oxford: Clarendon.
- Taylor, C. 1995: Självtolkande djur. I: Grimen, H. (red.): *Identitet, frihet och gemenskap*. Göteborg: Daidalos.
- Terberger, T. 1996: The Early Settlement of Northeast Germany (Mecklenburg-Vorpommern). I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 111-122.
- Terberger, T. 1997: Die Siedlungsbefunde des Magdalénien-Fundplatzes Gönnersdorf. Konzentrationen III und IV. *Gönnersdorf Band 6*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Theodoratus, D. J. & LaPena, F. 1994: Wintu sacred geography of northern California. I Carmichael, D.L., Hubert, J., Reeves, B. & Schanche, A. (red.): Sacred Sites, Sacred Places. *One World Archaeology* 23. London/New York: Routledge, ss. 20-31.
- Thommesen, T. 1996: The Early Settlement of Northern Norway. I Larsson, L. (red.): The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 235-240.
- Thomsen, H. 1985: Isbjørnen fra Finnøy. *AmS-Småtrykk 15*. Arkeologisk museum i Stavanger.
- Trigger, B. 1989: *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigger, B. 1995: Expanding middle-range theory. *Antiquity. Volume 69. Number 264*, ss.449-458.
- Tromnau, G. 1975: *Neue Ausgrabungen im Ahrensburger Tunneltal. Ein Beitrag zur Erforschung des Jungpaläolithikums im nordwesteuropäischen Flachland*. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
- Tromnau, G. 1987: Late Palaeolithic Reindeer-Hunting and the Use of Boats. Late Glacial in Central Europe. I: Burdukiewicz, J.M. & Kobusiewicz, M. (red.): *Late Glacial Europe: Culture and Environment*. Wrocław: Polskiej Akademii Nauk, ss. 95-105.
- Tromnau 1980: *Den Rentierjägern auf der Spur. 50 Jahre Eiszeitforschung im Ahrensburger Tunneltal*. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
- Tuan, Y.-F. 1990: *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. New York: Columbia University Press.
- Turner, V. 1967: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turner, V. 1995 [1969]: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Tørhaug, V. & Åstveit, L. I. 2000: Steinalderboplassene ved Store Fløyrlivatn. *Fra haug ok heidni 1/2000*, ss. 35-39.
- Undset, S. 1951: *Caterina av Siena*. Oslo: Aschehoug.

- Valeri, V. 1985: *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Gennep, A. 1999 [1909]: *Rites de passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax.
- Vaudrin, B. 1981: *Tanaina Tales from Alaska*. Norman & London: University of Oklahoma Press.
- Verhart, L.B.M. 1990: Stone Age Bone and Antler Points as Indicators for "Social Territories" in the European Mesolithic. I: Vermeersch, P.M. & van Peer, P. (eds.): *Contributions to the Mesolithic in Europe*. Leuven: Leuven University Press, ss. 139-151.
- Verhart, L.B.M. 1995: Fishing for the Mesolithic. The North Sea: a submerged Mesolithic landscape. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 291-302.
- Von Franz, M.-L. 1978: The process of individuation. I Jung, C.G. (red.): *Man and his Symbols*. London: Picador, ss. 157-254.
- Wandibba, S. 1994: Bukusu sacred sites. In Carmichael, D.L., Hubert, J., Reeves, B. & Schanche, A. (red.): *Sacred Sites, Sacred Places. One World Archaeology 23*. London/New York: Routledge, ss. 115-120.
- Warnke, G. 1993: *Hans Georg Gadamer. Hermeneutik, tradition och förnuft*. Göteborg: Daidalos.
- Warås, T.A. 2001: *Vestlandet i tidleg preboreal tid. Fosna, Ahrensburg eller vestnorsk tidlegneolitikum?* Upublisert hovedoppgåve i arkeologi, Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Welinder, S. 1981: Den kontinentaleuropeiska bakgrunden till Norges äldsta stenålder. *Universitetets Oldsaksamling – Årbok 1980/1981*. Oslo, ss. 21-34.
- White, R. 1997: Substantial Acts: From Materials to Meaning in Upper Paleolithic Representation. I: Conkey, M., Soffer, O., Stratmann, D. & Jablonski, N. G.: *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. Memoirs of the California Academy of Sciences Number 23. San Fransisco, ss. 93-121.
- Woodburn, J. 1980: Hunters and gatherers today and reconstruction of the past. I: Gellner, E. (red.): *Soviet and Western anthropology*. London: Duckworth, ss. 95-117.
- Woodburn, J. 1982: Egalitarian societies. *Man. Volume 17, Number 3*, ss. 431-451.
- Woodman, P. 1993: The Komsa Culture. A Re-examination of its Position in the Stone Age of Finnmark. *Acta Archaeologica Vol. 63 – 199257018*, ss. 57-76.
- Zagorska, I. 1995: Late Glacial and Early Postglacial finds in the Latvian coastal area. I Fischer, A. (red.): *Man & Sea in the Mesolithic. Coastal settlement above and below present sea level*. Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, ss. 251-258.
- Zagorska, I. 1996: Late Palaeolithic Finds in the Daugava Valley. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 263-272.
- Zahavi, D. 1994a (red.): *Subjektivitet og livsverden i Husserls fænomenologi*. Aarhus: Modtryk.
- Zahavi, D. 1994a: Husserl og intersubjektivitet. I: Zahavi, D. (red.): *Subjektivitet og livsverden i Husserls fænomenologi*. Aarhus: Modtryk.
- Zahavi, D. 1994b: Intentionality and the representative theory of perception. *Man and World 27*, ss. 38-47.
- Zahavi, D. 1994c: Beyond Realism and idealism. Husserl's late concept of constitution. *Danish Yearbook of Philosophy, Vol. 29*, ss. 44-62.
- Zahavi, D. 1997: *Husserls fænomenologi*. København: Gyldendal.
- Zhilin, M.G. 1996: The Western Part of Russia in the Late Palaeolithic – Early Mesolithic. I Larsson, L. (red.): *The Earliest Settlement of Scandinavia and its relationship with neighbouring areas. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No. 24*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, ss. 273-284.
- Østerberg, D. 1983: *Emile Durkheims samfunnslære*. Oslo: Pax.
- Østerberg, D. 1990: Innledning. I Østerberg, D. (red.): *018 Handling og samfunn. Sosiologisk teori i utvalg*. Oslo: Pax, ss. 7-25.
- Østerberg, D. 1993: *Jean Paul Sartre. Filosofi. Kunst. Politikk. Privatliv*. Oslo: Gyldendal.
- Østerberg, D. 1994: *Sosiologiens nøkkelbegreper*. 4.utg. Trondheim: Cappelen akademisk forlag A/S.