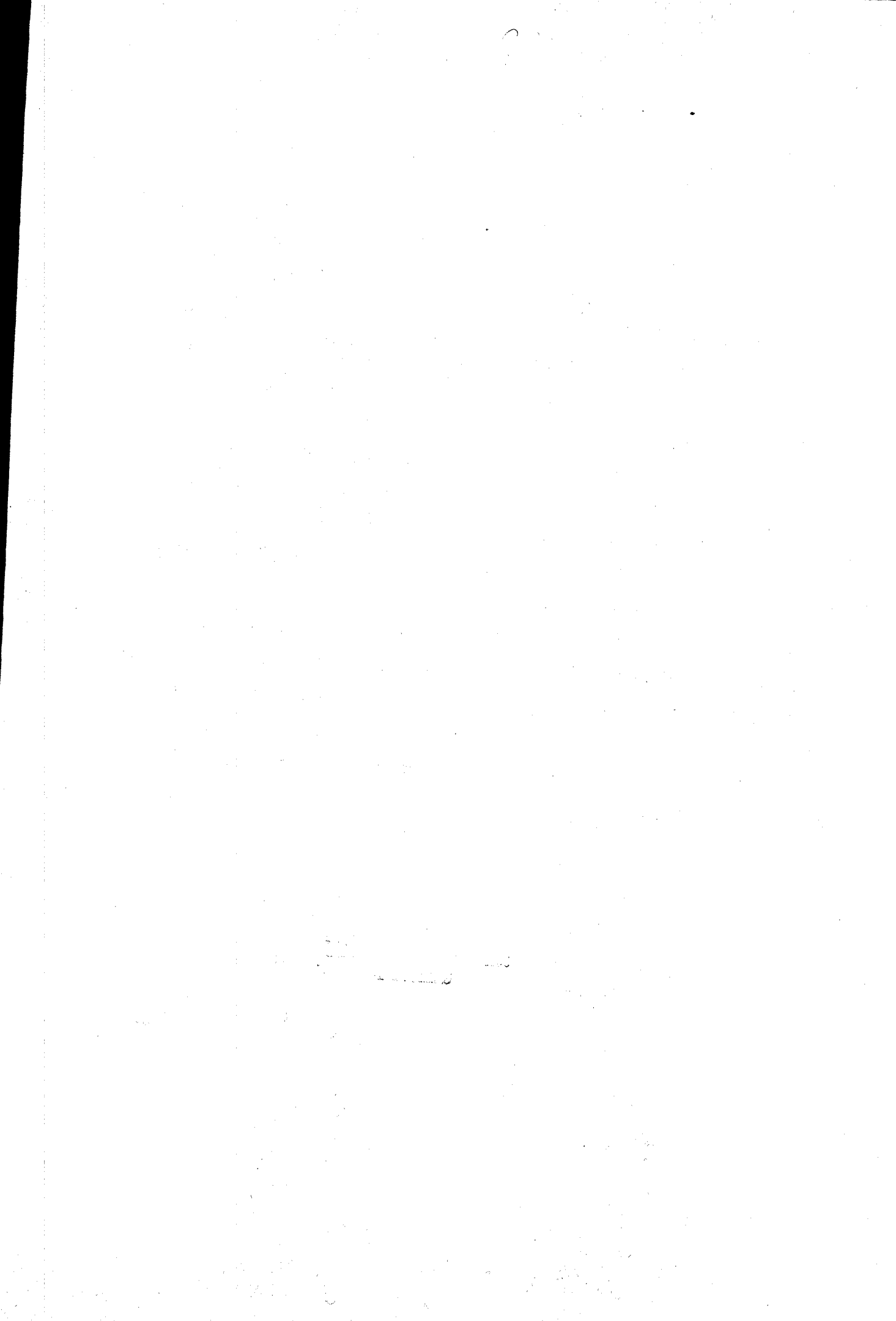


Anniken Greve

HER

Et bidrag til stedets filosofi

Avhandling for Dr. Art.-graden
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Universitetet i Tromsø
Januar 1998



FORORD

I dette arbeidet diskuterer jeg blant annet betingelsene for stedets eksistens, men den viktigste betingelsen for arbeidets egen eksistens er relativt udiskutabel. Jeg vil gjerne takke Universitetet i Tromsø for at jeg fikk sjansen gjennom et universitetsstipend i filosofi.

Ellers har jeg vært hjulpet av ulike kombinasjoner av vennskap og faglig veiledning fra mennesker både innad på universitetet og utenfor. Tanken om at stedet kunne være et filosofisk emne, skylder jeg Jakob Meløe, som har vært læreren min i filosofi siden jeg begynte å studere. I arbeidet med Wittgensteins filosofi har jeg vært hjulpet av mange og lange samtaler med David Cockburn i Lampeter, Wales, og Dan Rashid i Glasgow, Skottland. Rolf Gaasland, Fredrik Chr. Brøgger og Sandra Lee Kleppe har lest forarbeider eller kapittelutkast, og har gitt nyttige kommentarer ikke minst til arbeidets litteraturfaglige side. En særskilt takk til Sigmund Nettet og til veilederen min, Dag T. Andersson, som begge har bidratt på en avgjørende måte både til det fortløpende faglige arbeidet og til gjennomføringen av prosjektet.

Tromsø 4. januar 1998

Anniken Greve

INNHold

Innledning: Å gjennomtenke et begrep	7
1. Skisse av stedsbegrepet	18
Alt vi kaller sted	18
Alt steder kalles ved	18
Sjikt i stedsbegrepet	22
Sted og ting	29
Sted som lokalitet	29
Stedet i kosmos	33
Verden som sted, stedet som verden	37
Det samlende stedet	39
Stedets karakter og atmosfære	46
På jorden et sted	51
Kroppen og stedet	52
Steder med og uten navn	57
2. Formingen av stedet	62
Sted og menneskesyn	62
Naturskapt og menneskeskapt i Faidros	63
Kropp og sjel på stedet	66
Naturen i menneskeverket	71
Naturens nærvær	72
Menneskeverk i naturen	77
Mennesket som naturens verk	81
Skapt som skapere	81
Naturens husholdning og vår	85
Syn for stedet	89
Blikket for stedet	89
Den språklige poiesis	100

3. Sted og tid	108
Historiske hendelser	109
Betydningsfulle hendelser	110
Vonde hendelsers sted	120
Vanen	125
Den gjentatte hendelsen	126
Naturens rytmer	133
Oppmerksomhet og erindring	138
Oppvåkningen	139
Erindringsstedet	147
Tidsforståelser	151
Stedet som tidens motsetning	151
Tidens tilsynekomst på stedet	155
4. Samfunn og sted	160
Mennesker som stedsinventar	160
Samling og spredning	161
Nærvær og tetthet	165
Det sosiale rommet	175
Felleskapets konstruksjon av stedet	175
Stedet som fellesskapets grunn	182
Virksomhetssteder	190
Virksomheter og naturbetingelser	190
Verden som verksted	196
Fellesskap og språk	205
Oversettelsesvansker	206
Fellesskap i reaksjoner	215
Avslutning: Det hjemliges filosofi?	220
Bibliografi	224

Since we all came from the same place

Olav Christopher Jensen

Innledning

Å GJENNOMTENKE ET BEGREP

Dette arbeidet med hva et sted er, med hva det er for noe å være et sted, bygger på noen intuisjoner, noe jeg vil kalle stedsfilosofiske intuisjoner. Grunnen til at jeg kaller dem intuisjoner, er delvis at jeg tror de hører med til det avhandlingen i en viss forstand tar for gitt. Jeg tviler på at de for alvor kan argumenteres for overfor mennesker som stiller seg fullstendig avvisende til dem. De angir en basis for avhandlingen som den antakeligvis forutsetter leserens gjenkjennelse. Å kjenne seg igjen her betyr ikke nødvendigvis å godta dem, men det betyr at en iallfall kan gjenkjenne tilbøyeligheten til å tenke de tankene som intuisjonene uttrykker. Hvis en føler seg fullstendig fremmed overfor disse intuisjonene, vil en antakelig føle seg fullstendig fremmed overfor det jeg har å si om sted og om menneskets forhold til stedet.

De er intuisjoner som ligger til grunn for avhandlingen også i den forstanden at arbeidet med avhandlingen former et forsøk på å prøve ut disse intuisjonene. Å prøve dem ut vil her si å lodde dybder og grunner i dem, å gjennomtenke hva de innebærer, og å gi dem et mer avklart innhold.

Den første av disse intuisjonene sier at jorden er en betingelse for menneskelig liv og tilværelse. Den andre sier at jorden er heterogen, forskjellig. Den tredje sier at jordens forskjeller gjør en forskjell for mennesker. Det er ikke det samme hvor vi er, det er ikke likegyldig for mennesket *hvor* det befinner seg.

I denne formuleringen av de stedsfilosofiske intuisjonene, spiller ordet *sted* ingen rolle. Det gjør derimot *jorden*, og spørrepronomenet *hvor*. En foreløpig og minimal bestemmelse av stedsbegrepet er at stedet er det svaret vi får hvis vi spør *hvor på jorden*.

Martin Heidegger legger dette *hvor* inn i selve bestemmelsen av mennesket. Han

karakteriserer menneskets væren som *Dasein*, som der-væren. Ved på denne måten å knytte det menneskelige til det stedlige, det antropologiske til det topologiske, skaper han en tett forbindelse mellom menneske og sted. Denne forbindelsen vil jeg i mitt arbeid ta ut som en tanke om at forholdet til stedet karakteriserer menneskets måte å være i verden på.

Hva er et sted?

Dette spørsmålet er i en viss forstand emnet for hele avhandlingen, og derfor ikke noe som krever eller kan gis en avklaring forut for eller i innledningen til den. Imidlertid er det på sin plass innledningsvis å si noe om hva denne måten å spørre på sikter mot, eller iallfall: Hva jeg i den følgende framstillingen sikter mot ved å spørre på denne måten.

Forsøket på å besvare spørsmålet hva et sted er, sikter mot å komme til klarhet i stedets vesen. I denne forstanden er spørsmålet henvendt mot verden, det innebærer en undersøkelse av noe i verden. Samtidig er spørsmålet henvendt mot språket. Undersøkelsen av hva et sted er, tar form av en undersøkelse av hva ordet sted betyr, eller hva som ligger i begrepet sted. Henvendelsen mot verden og henvendelsen mot språket som ligger i spørsmålet, kan imidlertid ikke forstås uavhengig av hverandre. Stedets vesen og ordets betydning er to sider ved samme sak. Ser vi hva stedet er, ser vi også hva ordet sted betyr, hva som faller inn under begrepet. Omvendt: Vet vi hva ordet betyr, vet vi også hva et sted er, hva som gjør det til et sted.

Denne måten å spørre på har en lang tradisjon i filosofien, men for tiden hviler det et mistankens lys over den. Er ikke all tale om tingenes vesen og hva som faller inn under et begrep rester av filosofiens metafysiske pretensjoner, pretensjoner som filosofien selv har avdekket som beroende på en misforståelse av forhold i språket? Er det ikke vidløftige spekulasjoner som springer ut av spørsmål som er feil stilt, og som vi trenger kur for heller enn svar på?

Jeg vil i dette arbeidet om sted og stedsbegrepet forutsette at spørsmålet om hva noe er, iallfall hva et sted er, og hva som ligger i begrepet sted, fremdeles er meningsfulle og legitime spørsmål. I den grad denne måten å spørre på med rette har mistet legitimitet, er det fordi den er forbundet med bestemte måter å svare på.

Det finnes en tradisjon i filosofien for å betrakte begrepet som en regel, en regel som vesensdefinerer fenomenet, og som angir nødvendige og tilstrekkelige betingelser for å anvende ordet. Det er blant annet denne forståelsen av hva det er å kunne et ord (å ha et begrep), og å gripe et fenomens vesen, Wittgenstein er kritisk vendt mot når han gjennom hele *Philosophical Investigations* oppfordrer oss til å vende oppmerksomheten vår mot ords anvendelse heller enn deres mening, å se ords mening i anvendelsen. En vesentlig virkning av å følge en slik oppfordring, er at forestillingen om ordets ene mening går i stykker. Denne ene meningen oppløser seg i et mangfold av bruksmåter, anvendelser, hvor det samme ordet ikke betyr det samme i ethvert tilfelle, men betyr noe beslektet. Likheten mellom ordets betydning i ulike anvendelser er analog til måten forskjellige medlemmer av samme familie kan likne på hverandre, ifølge Wittgenstein.¹ Ett trekk går ikke igjen hos alle, men a har et trekk tilfelles med b, som på sin side har et trekk tilfelles med c, etc. Dette poenget er kritisk rettet mot teorier om språklig mening som forutsetter at ords mening gripes best når ordet ses isolert fra sine spesifikke brukssammenhenger, som om ordets mening ble mer utydelig av denne sammenhengen, som om vi må se bak denne brukssammenhengen for å se hva ordet egentlig betyr. Dette er teorier som forutsetter at der er en enhet i anvendelsen, og som ser dagligspråkets eventuelle mangel på slik enhet som en defekt ved det.

Wittgenstein avviser ikke bare forestillingen om ordets enhetlige mening, men også forestillingen om enhetlige forklaringer av ords mening. Å vite hva et ord

¹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, (heretter forkortet til *PI*), overs. ved G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1958, 1988, paragraf 67 (heretter angitt bare med paragrafnummer).

betyr, er å kunne forklare hva ordet betyr, og ulike ord krever ulike typer forklaring, - disse forklaringene kan ikke bringes på en og samme mal. En framstilling av hva noe er (hva et ord betyr), må ta hensyn til både mangfoldet i ordets anvendelse og mangfoldet i forklaringer av forskjellige ords mening.

Betyr det at det ikke lenger gir mening om å snakke om *begrepet* sted? En mulig tolkning av Wittgenstein går i en slik retning. Det finnes ikke mer å si om ords mening enn det negative: At meningen ikke er enhetlig, at der ikke er noe bestemt felles for alt som benevnes med ordet. Ordet sprer seg ut i et betydningsmangfold som overflødiggjør all tale om et begrep. I den grad vi fortsatt vil snakke om begreper, må vi si at vi har så mange begreper for et ord som vi har anvendelser for det.

Imidlertid framstiller Wittgenstein undersøkelsen av ordets anvendelse på en måte som gjør at vi må si at bruken også har en dybdedimensjon. Wittgenstein kaller selv undersøkelsene sine av ord og begreper en undersøkelse av deres grammatikk.² Den grammatiske undersøkelsen har blikket rettet mot sammenhengen mellom ordet og situasjonene eller sammenhengene som ordet ytres i. Det betyr ikke at disse omgivelsene til ordet i seg selv gjør bruken av ordet meningsfull. Det er ikke slik at ordet blir meningsfullt i kraft av situasjonen det ytres i. Det er heller slik at situasjonene og sammenhengene som ordet brukes i, anskueliggjør hvilken plass tingen eller fenomenet har i livene våre. "Grammar tells us what kind of object anything is."³ "Essence is expressed by grammar."⁴ Denne essensen får vi ikke tak i ved å vise fram eller gripe et definitorisk trekk, en egenskap eller et sett av egenskaper som utgjør nødvendige og tilstrekkelige betingelser for å anvende ordet om bestemte fenomen eller ting. Når Wittgenstein redegjør for karakteren til den grammatiske undersøkelsen, snakker han om *fenomenets mulighetsbetingelser*:

² PI 90

³ PI 373

⁴ PI 371

We feel as if we have to *penetrate* phenomena: our investigation, however, is directed not towards phenomena, but, as one might say, towards the "*possibilities*" of phenomena. We remind ourselves, that is to say, of the *kind of statement* we make about phenomena. (...) Our investigation is therefore a grammatical one.⁵

Denne undersøkelsen av ordets bruksmåter sikter mot å se langt i fenomenet. I den forstanden er det noe rett i forestillingen vår om at vi må trenge gjennom fenomenet. Men å se langt i noe er ikke å se hva det er løsgjort fra enhver mulig sammenheng det opptrer i. Det er ikke slik at vi griper tingens eller fenomenets vesen best hvis vi abstraherer fra den konkrete tilsynskomsten av enkelting og fenomener. Det er ikke slik at vi må se forbi eller bakenfor enkelting for å se hva tingen *egentlig* er. Det er tvert imot ved å se hen til disse sammenhengene, som er fenomenets mulighetsbetingelser, at vi ser den essensen som grammatikken uttrykker, nemlig den plassen fenomenet har i den tilværelsen, den livsformen det har en plass i. Å se hvilken plass det har i den tilværelsen det har en plass i, vil si å se hvilke interesser eller verdier det er bærer av, hva i dette livet, denne livsformen som står og faller med fenomenet.

Denne måten å snakke om begreper på, distanserer seg i en viss forstand fra det bildet av språk - av hva det er for ord å mene - som ordet begrep har med seg som sin historiske bagasje. Den distanserer seg fra den metafysiske forestillingen om begrepet som noe som rommer ordets egentlige mening, og som våre anvendelser av ordet, kanskje enhver anvendelse av det, kommer til kort i forhold til. Etter denne forestillingen former begrepenes verden en ideal verden som vår dagligspråksverden bedømmes som utilstrekkelig i forhold til. Dermed løsrives også målestokken eller standarden for våre ords mening fra våre anvendelser.

Mot denne tankegangen lar Wittgenstein våre målestokker, våre kriterier for anvendelsen av ord, være det som opprettholder ords mening, det som vi er i stand til å snakke meningsfullt i kraft av. Vegene til forståelse av hva smerte er, går gjennom hva vi regner som smerte. Hva vi regner som smerte, får vi blikk for ved

⁵ PI 90

å se hen til hvordan vi bruker ordet, anvendelsen av ordet viser våre kriterier for bruken av det. Kriteriene for anvendelsen av ordet bestemmer, og gir oss et fellesskap i, hva vi regner for å være smerte. Det vil si, de er det grunnlaget vi har for å kunne peke ut tilfeller av smerte, f. eks. på basis av smerteadfærd. Men kriteriene rommer noe mer. De angir også hva vi regner smerte for å være, de gir oss et fellesskap *i reaksjoner* overfor noe eller noen som føler smerte. Dette innebærer at to mennesker ikke har samme kriterier for begrepet smerte, og dermed ikke samme begrep om smerte, hvis de peker ut tilfeller av smerte med nøyaktig likt resultat, men reagerer helt ulikt når de er konfrontert med et menneske med store smerter. (Den ene gir seg til å juble vilt, eller jubler vilt mellom soloppgang og zenith, og blir mollstemt ved synet av smerte fra da av og fram til neste soloppgang.)

Mer enn noen andre er det Stanley Cavell som har lagt til rette for en slik tolkning av Wittgensteins begrep om grammatikk og grammatisk undersøkelse. I sin utlegging av Cavells forståelse av kriterienes rolle, sier Stephen Mulhall:

...since criteria determine what it is for something to be water, a boat, a chair and so on - since essence is expressed by grammar, as Wittgenstein has it - a grammatical investigation can tell us as much about the world as it does about language.

Cavell thinks of this as criteria telling us what counts - but in a dual sense of that word. First, criteria are criteria of individuation: in determining what counts *as* a chair or table, they determine what differentiates a chair from a table. Second, criteria make manifest what counts *for* human beings: by determining how human beings individuate things, they trace the distinctions and connections which matter to them - the ones which count. The structure of our concepts is thus an expression of human interest, of which aspects of the world we deem significant enough to wish to get a grip on; and the agreement in criteria upon which that structure rests is an expression of the ways in which our interests in and reactions to the things of the world are attuned. To agree in criteria means that we share routes of interest and feeling, modes of response, a sense of similarity, significance, outrageousness and so on - that we share in forms of life.⁶

Å gjennomtenke et begrep er å tenke gjennom hva som teller som et bestemt

⁶ Stephen Mulhall: *The Cavell Reader*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford 1996, p. 6

fenomen i en bestemt livsform, og å tenke gjennom hva fenomenet teller som i denne livsformen. En avklaring av stedsbegrepet, f. eks., innebærer ikke bare en avklaring av hva som teller som et sted, men en avklaring av hva et sted teller som i den tilværelsen som regner med steder. Å tenke gjennom her vil ikke si å gjennomføre en empirisk undersøkelse. Det er heller å minne oss selv om noe vi alt vet, noe som er til stede i vår anvendelse av ordene, men ikke nødvendigvis i forståelsen vår av hva vi trekker veksler på når vi anvender ordene.

Dette er en form for selvkunnskap som er upersonlig i den forstanden at den sikter mot å være sann om flere enn oss selv. Den har i seg en henvisning til et større kulturelt og menneskelig fellesskap. Livsformen som begrepet har en plass i, og de begrepene som har en plass i den, og de verdiene som disse begrepene er bærere av, er ikke noe vi oppretter og opprettholder alene. Tvert imot kan vi si at vår forankring i et fellesskap kommer til uttrykk i det begrepet, de begrepene, som gir form og retning til livene våre.

Jeg har kalt dette fellesskapet kulturelt og menneskelig. Livsformbegrepet hos Wittgenstein er tvetydig. På den ene siden viser det til et artsfellesskap: Det mennesker deler i kraft av at de er *mennesker*, rett og slett. På den andre siden viser det til noe en spesifikk menneskelig *kultur* deler, noe som markerer et skilletegn mellom denne og andre menneskelige kulturer, uten at det trenger å være unikt for denne kulturen. Denne tvetydigheten er ikke en uklarhet hos Wittgenstein, men et uttrykk for en innsikt i måten enhver menneskelig tilværelse er spent ut mellom det vi deler i kraft av at vi er mennesker rett og slett, og det vi deler i kraft av en spesifikk (historisk og geografisk avgrenset) kultur.⁷

Det følgende arbeidet med hva et sted er, er preget av denne forståelsen av hva en grammatisk undersøkelse er. I dette arbeidet vil jeg ta inn over meg spredningen eller mangfoldet i anvendelsen av ordet, og de ulike stedsbegrepene som vi kan

⁷ Denne forståelsen av livsformbegrepet vil bli utdypet i kapittel 4. Her vil det også bli tydeligere hvilken rolle henvisningen til menneskets natur spiller for Wittgensteins tenkning om språk.

avlede av denne spredningen. Samtidig sikter framstillingen mot å gi en bestemmelse av et snevrere stedsbegrep. Dette begrepet er ikke uten forankring i dagligspråkets tale om steder, men mange anvendelser av ordet er likevel bare indirekte forbundet med det. Tanken er at noen anvendelser av ordet sted er mer sentrale enn andre i den forstand at vi ved å rette blikket mot dem bedre kan se hvilke responser steder *kan* utløse, hva som *kan* stå på spill i omgangen vår med steder, og i byggingen og forvaltningen vår av steder. Noen anvendelser av ordet har en verdimeessig dybde: De uttrykker klarere hva et sted *er* i betydningen hva det er *verd*. Disse to forholdene kan ikke løsrives fra hverandre: Hva et sted er, er ikke noe vi kommer fram til først, for så å bestemme dets verdi. Det er omvendt: Vi kan ikke si, vi vet ikke, hva et sted er før vi har sett og innsett dets verdi.

Jeg ønsker altså å rette den grammatiske undersøkelsen av begrepet mot noen anvendelser av ordet sted som uttrykker og anskueliggjør hva et sted *kan* være for oss. Denne muligheten setter en standard for stedet og for vårt stedsforhold, selv om knapt alle steder vi omgås oppfyller en slik standard, og selv om vi i all vår omgang med steder neppe tar innover oss de mulighetene stedet rommer. Jeg er ute etter et begrep om sted som angir en mulig *dybdedimensjon* ved vårt forhold til steder, et forhold vi er i stand til, som er innenfor rekkevidden vår, men som vi ikke alltid lever opp til. Det betyr ikke at dette stedsbegrepet henter sin målestokk, sine kriterier, fra en ideal begrepsverden hinsides vår anvendelse av ordet. Tvert imot forestiller jeg meg at tilværelsen vår ville vært drastisk annerledes hvis ikke *noe* av tanken og talen vår om steder hadde denne dimensjonen ved stedsbegrepet nedfelt i seg. Framstillingen vil sikte mot å sannsynliggjøre at dette stedsbegrepet, og ganske særlig det forholdet til omgivelsene som dette stedsbegrepet uttrykker, er et vilkår for det menneskelige, et aspekt ved menneskets væren.

Teorier om mening som Wittgensteins senfilosofi er kritisk vendt mot, innebærer gjerne et bestemt syn på forholdet mellom ord og verden, språk og virkelighet. Wittgenstein egen språkfilosofi inneholder ikke noen teori, og impliserer heller ikke noen teori om dette forholdet. Det innebærer ikke at der ikke er rom for å spørre hva forholdet mellom ord og virkelighet, begrep og verden, er i spesifikke

tilfeller. Hva forholdet er, kan tvert imot betraktes som en dimensjon ved begrepets/fenomenets grammatikk.

Å gjennomtenke et begrep blir dermed å gjennomføre en grammatisk undersøkelse av begrepet, en undersøkelse som viser hva som faller inn under et begrep i en bestemt livsform, og hvilken plass fenomenet eller tingen har i denne livsformen. Ikke alt som faller inn under begrepet, ikke alle måtene å anvende ordet på, er like sentrale for bestemmelsen av hvilken plass fenomenet eller tingen har i denne livsformen. Likevel er det ikke uten betydning for forståelsen av dette begrepets plass i livsformen at ordet har denne bredden i anvendelsen. Det følgende forsøket på å risse opp konturene av stedsbegrepet (å si noe i retning av hva et sted er), vil ta inn over seg spredningen i anvendelsen av ordet, og de aspektene ved stedsbegrepet (eller de ulike stedsbegrepene) som vi kan avlede av denne spredningen. Målsetningen med framstillingen vil likevel være å få syn for et stedsbegrep som har en dybde som er av filosofisk-antropologisk betydning. Dette er et begrep som viser fram stedet som et vilkår for det menneskelige, for menneskets væren. Til denne tenkingen om sted, om hva et sted er, hører altså en tenking om mennesket, hva et menneske er.

Stedets filosofi er ingen etablert gren av filosofien, og å spørre hva et sted er, eller hva det er for noe å være et sted, er ikke et etablert spørsmål på linje med å spørre hva et menneske er, eller hva det er for noe å være et menneske. Likevel er ikke det jeg tentativt vil kalle stedsfilosofi uten forankring i tradisjonelle filosofiske emner og spørsmål. Det er heller slik at en rekke både ontologiske og epistemologiske spørsmål, og ikke minst spørsmålet om forholdet mellom ontologi og epistemologi, blir brennbare idét en spør hva et sted er, eller hva det er for noe å være et sted. Den følgende framstillingen trekker vekslers på ulikt filosofisk tankegods, uten å sikte mot en eksegesi av noen enkeltfilosofer. Den viktigste forutsetningen for arbeidet er antakeligvis sensfilosofien til Ludwig Wittgenstein.

Videre bygger jeg i mange stykker på Aristoteles' naturfilosofi og på den fenomenologiske tradisjonen som Martin Heidegger er en hovedfigur i, men som også inkluderer filosofer som Maurice Merleau-Ponty, Knud E. Løgstrup, og Gaston Bachelard.

Det nærmeste en kommer en ferdig utarbeidet stedsfilosofi finnes i arbeidene til den amerikanske psykologen og filosofen Edward Casey. Særlig hans to tidlige arbeider, *Remembering* og *Spirit and Soul*, hvor det stedsfilosofiske bare er et innslag, har gitt betydelige impulser til mitt eget arbeid, utover det en kan lese ut av henvisningene. Hans store bok *Getting Back into Place*, som helt og holdent er viet stedet, inneholder et overveldende eksempelmateriale og tanketilfang. Den er imidlertid betydelig bredere anlagt enn mitt arbeid, og er uten fokus på de naturfilosofiske og erkjennelsesteoretiske spørsmålene som har styrt min framstilling. Hans seneste utgivelse, *The Fate of Place*, ble utgitt for sent til at jeg aktivt har kunnet gjøre bruk av den.

Den mest opplagte stimulansen til å formulere prosjektet har jeg fått fra arbeidene til Jakob Meløe. Han anskueliggjør både hva en fenomenologisk beskrivelse i Heideggers ånd kan være, og hva en gjennomtenking av begreper i Wittgensteins ånd kan være. Han gjør det på sin helt særegne måte, som ligger utenfor både det Heidegger og det Wittgenstein antakeligvis forestilte seg, og med feste i et landskap som ingen av dem kjente - det nord-norske.

Min egen framstilling er uten en slik spesifikk stedsforankring. Mye av eksempelmaterialet er hentet fra den litterære tradisjonen. I samtlige kapitler spiller litterære tekster en viktig rolle. Bruken hviler på en antakelse om at mye av den vesentligste tenkingen om sted finner sted nettopp i litteraturen. Dessuten argumenterer jeg for at stedets tilsynekomst i språket står i en særskilt gjeld til det litterære eller poetiske språket. I denne forstanden er også dette språkets særlige karakter emne for avhandlingen, for såvidt som stedets form tenkes i lys av et begrep om poetisk form.

Men også i andre human- og samfunnsvitenskapelige fag som geografi, sosialantropologi, arkitektur etc. tenkes det om sted og om menneskets forhold til stedet. Særlig den norske arkitekten Christian Norberg-Schulz har hatt innflytelse på framstillingen, men også geografer som Yi-Fu Tuan, Anne Buttimer, David Harvey og andre har jeg hatt utbytte av å lese.

Delvis som et resultat av emnets heterogene karakter, og av min egen flerfaglige tilnærming, har framstillingen fått en form som ligger nærmere essayet enn den tradisjonelle vitenskapelige avhandlingen. Jeg er mer orientert mot å prøve ut konstellasjoner enn å gjennomtenke og å fotfølge tradisjoner. Forhåpentligvis har framstillingen likevel fått en noenlunde samlet form ved at jeg har prøvd å holde fast på visse spørsmål tvers gjennom et materiale som peker i mange retninger. Noe definitivt svar på hva et sted er, gir framstillingen neppe. I beste fall tydeliggjør den noen sider ved stedet og stedsforholdet som jeg holder for å være av langt mer enn akademisk interesse.

1. SKISSE AV STEDSBEGREPET

Dette kapitlet sikter mot å gi en foreløpig bestemmelse av stedsbegrepet i den doble betydningen som er anført ovenfor: Jeg vil spørre både hva som teller som et sted, og hva et sted teller som. Kapitlet vil trekke opp noen hovedlinjer i stedsbegrepet, som samtidig er hovedlinjer i avhandlingen som helhet. Det bildet framstillingen gir av stedsbegrepet vil bli udypet, modifisert, og presisert i de påfølgende kapitlene. Sammenhengen mellom dette første kapitlet og de neste vil bli forhåpentligvis tre klart fram etterhvert, men den vil bli markert underveis gjennom henvisninger (i hovedteksten og i noter) til senere kapitler. I framstillingen vil jeg prøve å føre dagliglivets tanke og tale om sted sammen med filosofisk tenking om sted og om betingelsene for menneskers forhold til steder.

Alt vi kaller sted

Den grammatiske undersøkelsen av et begrep faller ikke sammen med den typen grammatisk undersøkelse lingvisten foretar, men er likevel orientert mot forhold i språket. Den er imidlertid orientert mer mot semantikk enn mot syntaks, og mer mot talemåter og pragmatikk enn mot ordbetydninger i streng leksikalsk forstand. Den følgende framstillingen sikter mot å lodde noen av dybdene og noen av grunnene i stedsbegrepet ved å fokusere både på det vokabularet vi bruker når vi tenker og taler om steder, og på ordenes anvendelse.

Alt steder kalles ved

Ordet sted er en av dagligspråkets uunnværligheter. At vi tyr til ordet så ofte, trenger ikke bety at det ordet viser til er uunnværlig for livene våre: Ofte er vi tause om det som er mest vesentlig. Men mye av tanken og talen vår beskjeftiger seg med den fysiske verdenen, med tings plassering i den fysiske verdenen, i

forhold til hverandre og i forhold til oss selv, og vår egen plassering i verden, i forhold til andre mennesker og i forhold til vår plassering på tidligere tidspunkt. For tanken og talen om alt dette bruker vi ordet sted, men også andre ord som inngår i det vi kan kalle stedsvokabularet eller det stedsrelaterte vokabularet. I norsk favner dette vokabularet ord av de fleste ordklasser. Det går antakelig ikke an å gi en liste over inventaret til dette vokabularet i sin helhet, rett og slett fordi det ikke lar seg skarpt avgrense fra det resterende vokabularet. Mange ord, f. eks. fargeord, kan inngå på en avgjørende måte i beskrivelsen og karakteristikken av spesifikke steder. Et tydelig eksempel på dette er Ayers Rock i Australia, hvor fjellets rustfarge hører med til beskrivelsen av det. Et annet mindre påfallende, men like spennende eksempel er den skotske byen Aberdeen, hvor et dominerende innslag i bybildet er bygningene reist i en lokal, gråtonet granitt, en steinsort som i utpreget grad endrer farge med endringer i lys- og værforhold. En beskrivelse av Aberdeen må ta hensyn til disse fargeskiftningene.⁸ Likevel kan fargeordene neppe sies å *tilhøre* stedsvokabularet som sådan.

Sentralt i dette vokabularet står ord som er mer eller mindre synonyme med sted, i den forstanden at de har en beslektet betydning, slik at de i noen sammenhenger kan brukes istedenfor sted. De spiller også en vesentlig rolle når vi skal redegjøre for hva et sted er, og når vi skal beskrive spesifikke steder. Jeg tenker her på ord

⁸ I John Betjemans portrett av Aberdeen spiller granitten en dominerende rolle: "[T]he granite which comes from the immediate neighbourhood of Aberdeen is grey and silver, a lovely stone, immensely durable and worked with consummate skill in the deep shadowy quarries. (...)

I do not see that anyone can go to Aberdeen and not become interested in granite. I shall not forget my amazement, taking the tramcar one windy day, down to the Sea Beach for the first time, and standing on a lonely shore below the tufted links which separate Aberdeen from the sea. All around me was the veined and glittering produce of the cliffs of Scotland pounded into rounds and ovals by resistless breakers. So beautiful, so varied were the stones on the beach, grey, silver, pink, red, crimson, white, green, purple, pink red and silver again, that, for a moment, it was like standing in a dream of avarice surrounded by precious stones. And then, on the tide line where the waves had washed the pebbles so that they were still wet, they glowed with an intenser colour just as the city of Aberdeen glows a deeper, richer silver after rain." (John Betjeman: "Aberdeen", i Eileen Molony (ed): *Portraits of Towns*, Dennis Dobson Ltd., London u.å., s. 39-40)

som plass, område, land, landskap, rom. Dessuten har vi ord for steder som har en mer institusjonell karakter: nasjon, region, fylke, kommune. Beveger vi oss ut av det institusjonelle, men bevarer et makroperspektiv, finner vi grunnlag for en annen stedstypologi: by, bygd, grend, metropol, fiskevær, landsby. Innenfor slike relativt store steder finner sentrum, forstad, kvartal, villastrøk, slumkvarter, ghetto. Boenhetene på slike steder kaller vi hus, bopel, husrom, husvære, leilighet, palass, slott, og inne i husene av ulik art finner vi hall, terrasse, utrom, kjeller, loft. Vi har rom med mer spesialiserte funksjoner: hjem, kjøkken, verksted, systue, soverom, stellerom. Inne i slike rom igjen finner vi tak, gulv, hjørne, krok. Utenfor husene har vi hage, park, bakgård etc. Vi har også ulike typer anlegg: stadion, leir, lekeplass, paviljong, stasjon, skole, kai, havn, fiskeplass, stall, sommerfjøs, seter, sykehus, steinbrudd. Vi har ord for det vi beveger oss på mellom steder og innenfor dem: veg, gate, gatehjørne, fortau, smug, strede, allé, sti, trapp, tunnel, autostrada, skipslei, snarvei, stikkvei, blindvei, undergang, overgang, veibane, rundkjøring, kryss, avkjørsel. Blant ordene for overganger mellom steder eller på passasjer mellom steder finner vi grense, grenseovergang, port, dør, portal, pass.

Til stedsvokabularet hører også termene for topografiske trekk ved omgivelsene. Fjell, myr, hei, li, haug, mark, slette, skog, buskas, bakke, vidde, hav, fjord, sjø, vann, innsjø, dam, pytt, bekk, elv, foss, elvebredd, viadukt, grotte, kulp, tjern, vik, nes, grøft, svaberg, øy, halvøy, fastland. Vi finner også topografiske ord som karakteriserer landskapselementet ved hjelp av en kroppsdel: fjordarm, fjellrygg, foten av fjellet, elvemunning. I tillegg kommer ord for vegetasjon, steinarter, osv. Fokuserer vi nært nok, er det vanskelig å se noen grense for hvilke substantiver som kan falle inn under stedsvokabularet.

Men stedsvokabularet har mer enn substantiver. Det inkluderer også verb, ikke minst de som angir bevegelse mellom eller på steder: gå, komme, ankomme, reise, forlate, vandre, sirkle, runde, snu, returnere. Vi har verb som får ulik form alt ettersom vi snakker om å komme til eller å være på et sted: å sitte (å sette), å ligge (å legge). Vi har dessuten verb som angir en spesifikk stedsrelatert aktivitet: bo, lete, finne, gjemme, forvise, rydde, rote, bygge, rive. Vi har sammensatte verb som

å finne sted, å ta plass, å skape rom, å romstere. Ikke minst har vi den lokative betydningen av *å være*. "Boka er der jeg la den fra meg." Blant adjektiv, adverb og preposisjoner finner vi ord som angir retning eller plassering: fram, foran, bak, tilbake, bakover, forover, opp, ned, høyre, venstre, på, i, til, fra, under, over, mellom, ved, hinsides, bortenfor, utenfor, nedenunder. Vi har også karakteriserende adjektiv som bratt, slakk, høy, lav, humpete, svingete. Men her er avgrensingen av stedsvokabularet fra det øvrige vokabularet nærmest umulig å foreta.

Noen adjektiv angir relasjoner til steder: nær, fjern, borte, hjemme, fremmed, kjent. Nettopp disse retningsangivende og relasjonelle ordene er sentrale i stedsvokabularet. De er eksempler på det pekende eller *deiktiske* innslaget i stedsvokabularet, hvorav de to kanskje viktigste ordene er de ellers nokså unnselige *her* og *der*. For deiktiske ord gjelder det at ordenes betydning er situasjonsavhengig i den forstanden at tolkningen av ytringen som det deiktiske ordet inngår i, er avhengig av kjennskap til utsigelsessituasjonen. *Her* er et sted som inkluderer taleren, så en minimumsbetingelse for å kunne vite hvilket sted det viser til, er kjennskap til hvor taleren befinner seg. Det vil avhenge av den videre sammenhengen til ytringen om *her* viser til den byen, det huset, det rommet den personen er i som sier "Kom her!" Med *her* kan taleren slå en stor eller liten sirkel om seg selv. Tilsvarende viser *der* til et sted som ikke inkluderer taleren. Pronomenene *den* og *denne* har et stedsdeiktisk moment ved seg som er avledet av skillet mellom der og her. Vi sier *denne* boken om en bok som er *her*, og *den* boken om en bok som er *der*.

Dette deiktiske innslaget i stedsvokabularet griper langt inn i de delene av stedsvokabularet som ikke er like åpenbart deiktiske i streng lingvistisk forstand. Jeg har allerede nevnt de relasjonelle adjektivene, men går vi videre, ser vi at substantiver som horisont, synsrand, fjellrand, og bevegelsesverb som komme og gå også har et deiktisk moment i mange brukssituasjoner. Kanskje er det slik at dette deiktiske, det pekende, er karakteristisk for selve relasjonen mellom mennesket og omgivelsene som talen og tenkingen om sted er forankret i: En

orientering i rommet utfra det sentrum som kroppen etablerer. Jeg nevnte adjektivet *hjemme*, som er deiktisk i lingvistisk forstand, og som er avledet av substantivet *hjem*. Sammen med verbet å *bo*, er *hjem* stedsvokabularet kanskje mest sentrale ord. *Hjemmet*, det stedet en bor, er det faste punktet for kroppen, det fundamentale *her*, det sentrum som orienterer og ordner verden, i kontrast til *der*, det fremmede, det uordnete. Eksilet er det fundamentale utenfor, etablert av at å *bo* og å *være hjemme* har skilt lag: *Her* hvor jeg bor, er fundamentalt sett *der* for meg.

Selv om det ikke kommer til uttrykk i all tanken og talen vår om sted, er stedets rolle som sentrum og orienteringpunkt, som et ordnende moment ved verden, et grunnleggende trekk ved stedet. Tings og menneskers plassering, både i absolutt og i relativ forstand, har å gjøre med den fysiske verdens orden, som vår egen tilværelses orden langt fra er uavhengig av. Denne sammenhengen mellom stedsforhold og orden viser seg i at vi har tatt stedsvokabularet i bruk på områder av tilværelsen som *ikke* har direkte med de fysiske omgivelsene å gjøre: områder som tankeliv, erkjennelse, retorikk, politikk, mellommenneskelige forhold, etc.. Ord for stedsforhold og stedlig orden er blant våre viktigste metaforer for orden overhodet.

Sjikt i stedsbegrepet

Så langt har jeg hatt oppmerksomheten rettet mot termene vi tenker og taler om sted i, men ikke mot måtene vi tenker og taler om sted på. Ikke all tale og tanke om sted og stedsforhold er av samme art. Det er et filosofisk mistak å mene at hvis vi bare ser dypt nok i denne tanken og talen, så vil vi se at den egentlig har en slik enhetlig karakter. Videre er det et mistak å tenke og tro at den burde ha det, at det er en filosofisk oppgave eventuelt å avdekke en slik mangel på enhet, og å korrigere dagligspråket slik at det får det.

I det følgende vil jeg skissere noen ulike typer tanke og tale om sted som kan gi

oss grunnlag for å skille mellom ulike stedsbegrep, eller iallfall mellom ulike sjikt i stedsbegrepet. Det er som vi skal se fristende å kalle dem ulike stedsbegrep. Det skyldes at de er forskjellige både med hensyn til hva som teller som et sted (de stiller ulike krav til hva som kreves for at noe skal regnes som et sted), og med hensyn til hva stedet teller som i menneskelivet. På dette grunnlaget vil jeg kalle dem ulike stedsbegreper som kommer til uttrykk i varianter av tanke og tale om steder og stedsforhold. Samtidig er de i slekt med hverandre - det var ikke uten grunn Wittgenstein kalte likheten mellom ulike anvendelser av samme ordet for *familielighet*, og dette slektskapet bør vi ha in mente når vi redegjør for og besinner oss på forskjellene. Disse ulike sidene ved tanken og talen vår om sted er ikke gjensidig ekskluderende, de hører ikke hjemme i ulike språk, men lever side om side i samme språk (i samme liv). Derfor oppfatter jeg det som kanskje mer korrekt å si at de markerer ulike sjikt i tanken og talen vår om sted og stedsforhold.⁹

Den mest åpne, ikke-diskriminerende måten å anvende stedsvokabularet på - den som lar svært mye telle som sted, men som lar det at noe er et sted telle tilsvarende lite - lar enhver fysisk avgrensbar gjenstand være (i lokativ betydning) et sted. Alt som eksisterer, befinner seg et sted. "Pennen ligger i kommoden", "Pennen ligger i gresset", "Boka ligger i haugen av bøker", "Fluen sitter i vinduskarmen", "Fluen er i salatbollen", "Jeg er hjemme", "Olav og Kari er ombord i en båt på veg fra Bergen til Karmøy", "Måken danser på svaberget", "Nålen ligger i høystakken". *Haugen av bøker, hjemme, ombord i en båt på veg fra Bergen til Karmøy, svaberget, høystakken*, er her stedsangivelser: De er svar på eller opplysninger om

⁹ Hvis denne måten å snakke på gir minninger om Platon, er det i orden. "The simplest words, - we do not know what they mean except when we love and aspire" - heter det hos den amerikanske platonikeren Emerson, som Cavell siterer. (*In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1988, 1994, s. 24.) Denne bemerkningen blir retningsgivende for Cavells forestilling om hva det er å undersøke et begrep, og den formen for selvkunnskap som begrepsavklaringen gir. Kanskje det sjiktet i stedsbegrepet som jeg sikter mot å komme nær i denne framstillingen hører hjemme i en "kjærlig og aspirerende" holdning til fenomenet.

hvor noe befinner seg. Disse stedsangivelsene har ikke samme presisjonsnivå. Vi vet mer nøyaktig hvor i verden fluen i salatbollen befinner seg enn vi vet hvor Kari og Ola befinner seg (på tidspunktet for utsagnet). For forestillingen om en mer eller mindre presis angivelse av tingens sted, trenger vi imidlertid et skille mellom en relativ og en absolutt presisjon. Den relative presisjonen i stedsangivelsen forholder seg til formålet eller poenget med den. Er vi ute etter å fordreie fluen fra matfatet, er vi bedre hjulpet av "Fluen er i salatbollen" enn av "Fluen er på kjøkkenet". Er vi ute etter å forhindre fluen i å surre i omkring spedbarnets soveværelset, er vi like godt hjulpet av det andre utsagnet som av det første, og sett i relasjon til formålet, må de betraktes som like presise. Ser vi etter pennen, er vi godt hjulpet av å vite at den ligger i nederste skuff i kommoden, ytterst til venstre i et grønt futteral, heller enn det mer upresise "Pennen ligger i kommoden".

Absolutt forstått er den mest presise stedsangivelsen den som angir det rommet tingen fyller i kraft av sin utstrekning. For å få til en stedsangivelse med denne presisjonen, trenger vi et romlig koordinatsystem å plassere tingen i. Dette har vi sjelden, og det er sjelden vi savner det. Men for presiseringen av hvor båten til Kari og Ola befinner seg mellom Bergen og Karmøy, ville vi være hjulpet av lengde- og breddegradsangivelser, og vi kunne trenge det hvis vi ønsket å vite båtens reisetid til land, eller avstanden til en truende tornado i farvannet. For angivelsen av hvor de to befinner seg ombord i båten, vil vi i praksis og for de fleste formål være godt fornøyde med å vite at de er i lugaren, i messa, på dekk, på akterdekket, osv.

I eksemplet med den dansende måken på svaberget, kommer vi helt feil ut hvis vi forholder oss til det absolutte presisjonskravet. En måke danser ikke på ett sted i absolutt forstand, det ligger i dansens natur at måken flytter seg hele tiden. Hvis vi ved hjelp av et tredimensjonalt koordinatsystem fikk presisert hvilket sted den befant seg for hver ny bevegelse den tok i dansen, ville vi få en analyse av måkens bevegelsesmønster i dansen, men neppe en angivelse av stedet måken danset.

Så langt har kommentarene til eksemplene bragt ut forskjeller i, og forskjeller i hensiktsmessigheten til stedsangivelsenes presisjonsnivå. De har imidlertid ikke bragt ut forskjeller mellom stedenes egnethet for tingen som befinner seg der. I den praktiske omgangen vår med og omtalen vår av steder, er imidlertid dette momentet sterkt til stede. Spørsmålet om det aktuelle stedet er egnet for den tingen som befinner seg der, må besvares med henvisning til to forhold: sansekvaliteter og funksjon. Vi er, og tingene er, i en verden med sansekvaliteter, og tingene kommer til syne for oss i kraft av disse sansekvalitetene: De er synlige eller usynlige i bestemte omgivelser, mot en bestemt bakgrunn. Pennen er vanskeligere å finne i gresset enn i kommoden; nålen forsvinner i høystakken, men er relativt lett synlig på nåleputen. En gjenstands synbarhet er avhengig av størrelsen, men også av romstørrelse og avstand mellom gjenstanden og den som ser, av gjenstandens bevegelse eller ro, og av miljøets utforming. En måke er lettere å få øye på enn en flue, men også måken blir usynlig på lang avstand. Fluen er vondere å få øye på i et stort rom enn i et lite, men den ses lettere i et sparsomt møblert rom enn i et overfylt, og den ses lettere i ro i vindusposten enn i flukt gjennom rommet. Pennen ses lettere i kommoden enn i gresset, men lettere i gresset hvis plenen er nyklippet enn hvis den har fått vokse sommeren gjennom.

Disse eksemplene lar en gjenstand være på et sted uansett hvor gjenstanden befinner seg, men lar det samtidig ikke være *likegyldig* hvor gjenstanden befinner seg. I vår praktiske, daglige omgang med ting er mye av interessen vår for tingenes steder knyttet til tingenes formål, deres funksjon. Penner, bøker, nåler har *sine* plasser, *sine rette steder*. Gresset og høystakken er åpenbart ikke henholdsvis pennens og nålens rette sted, boka i haugen av bøker ligger ikke på sin beste, men heller ikke på sin verste plass. Boka hører hjemme i bokhylla. Bokhylla bør ikke befinne seg for langt fra stolen hvor vi leser. Den spinkle og blanke nålen hører hjemme på nåleputen, der er den både synlig og lett å gripe med fingrene. Nåleputen på sin side hører hjemme på bordet sammen med de andre sysakene, i nærheten av plassen hvor syingen foregår. Verbene rydde og rote er forankret nettopp i denne forestillingen om tingenes rette plass. Å rydde et rom er å gi tingene tilbake deres rette plass.

Mye av den daglige bruken vår av stedsvokabularet uttrykker antakelig dette stedsbegrepet: Enhver flekk på jorden, ethvert område i de fysiske omgivelsene våre kan være et sted, og hva som helst kan i prinsippet avgrense et sted hvor som helst. Likevel finnes der rette og gale, egnete og uegnete steder for ulike gjenstander. Jeg vil kalle dette for dagligspråkets ukvalifiserte stedsbegrep. Det er ukvalifisert på den måten at det skal lite til for at noe skal regnes som et sted. Det er nok at noe befinner seg der, eller at noe kan befinne seg der. De kvalitetene stedet måtte ha som sted (sansekvalliteter, funksjonelle kvaliteter), er utvendige i forhold til selve det at det er et sted.¹⁰

I de fleste av disse eksemplene er stedene selv ting som er på et sted. Kommoden er stedet for pennen, men kommoden er selv en ting som befinner seg et sted. Det samme gjelder for bokhylla, høystakken etc. Ikke alle steder er ting som selv befinner seg et sted. Det stedet som selv ikke er en ting som befinner seg et sted, kan vi likevel spørre hvor er. Det vi spør etter da, er stedets beliggenhet. En by, f. eks. Tromsø, er et sted i denne betydningen: Det har beliggenhet. Denne forskjellen - mellom tings steder som selv er ting som befinner seg et sted, og steder som har beliggenhet - spiller en rolle for tanken og talen vår om sted, selv om den ikke viser seg i all denne tanken og talen. En veg inn i denne forskjellen går gjennom skillet mellom faste og løse installasjoner på stedet. De løse installasjonene er tingene som er på stedet, men som er flyttbare. Denne flyttbarheten er ikke en vilkårlig side ved den aktuelle tingen, men et trekk ved dens væremåte. Bøker, bokhauger, bokhyller, nåler, nåleputer, høystakker: Alt dette hører med til verdens løse installasjoner, selv om vi blant dem finner både slikt jeg har kalt ting og tings steder. Faste installasjoner, derimot, har det som et trekk ved sin væremåte at de *ikke* kan flyttes omkring, og *hvis* de kan det, er det å betrakte som et tilfeldig trekk ved dem. (Noen typer trehus kan flyttes, dvs. demonteres og monteres et annet sted, men deres væremåte er likevel mer lik det uflyttbare murhuset enn campingvognen eller teltet.)

¹⁰ Denne synsmåten vil både bli kraftig modifisert og ytterligere begrunnet i kapittel 4, i forbindelse med diskusjonen av Jakob Meløes prakseologi.

De faste installasjonene blir en del av landet, grunnen, den faste grunnen, og stedsbegrepet peker mot dette faste, den ubevegelige grunnen som alle bevegelser trer fram på bakgrunn av. Nå er ikke skillet mellom faste og løse installasjoner et absolutt skille, det er mer et tendensielt skille, men noen trekk ved omgivelsene kan vi trygt gjenkjenne som faste. Byen, bygda, landet, fjellet, skogen, havet: Alt dette hører med til det som ikke flytter seg. At det ikke flytter seg, vil ikke si at det ikke er gjenstand for forandring, og at slik forandring også kan berøre stedets grenser mot det utenfor. En by og en skog endrer seg hele tiden, havet stiger og synker med tidevannet, og forandrer seg med vind og strøm. Men byen og skogen og havet som sådan flytter seg ikke. De forandringene som påvirker grensene til byen, skogen, havet, forskyver heller enn å flytte byen, skogen eller havet. Denne grunnleggende uflyttbarheten er det som er reflektert i forestillingen om stedets beliggenhet.

Forestillingen om stedet som noe beliggende, er en forestilling som peker i retning av stedet som det fysiske rammeverket omkring den menneskelige tilværelsen. Å se mennesketilværelsen i lyset fra dette rammeverket er å besinne seg ikke bare på handlings- og hendelsesaspektet ved tilværelsen - *hva* som skjer -, men også på *hvor* det skjer. Til menneskets situasjon, enten denne tenkes praktisk eller eksistensielt, hører også det stedlige. Det er en situert tilværelse (*situ* betyr sted). Det stedsfilosofiske prosjektet er rettet mot å se menneskets væren i lyset fra stedet, å gi en karakterisering av stedet som noe som den menneskelige tilværelsen er grunnet på.

Tenker vi stedet som mennesketilværelsens grunn på denne måten, må vi kreve mer av stedet enn at det er et område eller et felt som noe befinner seg eller kan befinne seg på. En slik tanke krever et mer kvalifisert stedsbegrep. For å være et sted, må det være en flekk på jorden eller et område i omgivelsene våre, men ikke enhver flekk på jorden, ikke ethvert område i omgivelsene våre er et sted. Noen flekker eller områder på jorden *kvalifiserer* som steder, de er steder i kraft av bestemte kvaliteter. Områder på jorden kommer til syne som steder i kraft av at mennesket *trer i forhold til* omgivelsene: Stedsbegrepet er en funksjon av denne

måten å tre i forhold til omgivelsene på. Dette forholdet mellom mennesket og omgivelsene har mange dimensjoner, og å se inn i stedsbegrepet, å prøve å bestemme stedsbegrepet, er å se inn i dette forholdet mellom mennesket og omverdenen.

Dette mer kvalifiserte stedsbegrepet er ikke uten forankring i dagligspråkets tanke og tale om sted og stedsforhold. Det er likevel ikke den bruken av stedsvokabularet som er lettest å få øye på. Vi skimter den i adjektiv som stedlig, stedegen, stedbunden, etc., som karakteriserer tings eller menneskers forhold til bestemte omgivelser. Mest markant finner vi det reflektert i den praksisen vi har med å gi steder egennavn, stedsnavn. Selve dette *at* vi gir steder navn, markerer altså at de har en bestemt plass i menneskelivet, at de er bærere av verdier. Mens mennesket er bærer av verdier som gjør det selvsagt å gi det egennavn uavhengig av hvilke kvaliteter det har som menneske, blir stedet tilkjent egennavn og verdi i kraft av dets kvaliteter som sted.¹¹

Forstått på denne måten blir stedsbegrepet i slekt med kunstbegrepet. Analogt med at en ikke kan skille bestemmelsen av hva kunst er fra hva *god* kunst er, kan en ikke skille bestemmelsen av hva et sted er fra hva et *godt* sted er. Norberg-Schulz tenker denne sammenhengen mellom kunst og sted enda tettere når han snakker om *stedskunst*,¹² om det å skape gode steder som en form for kunstnerisk virksomhet. Men sammenhengen kan også tenkes tett andre vegen. Artikuleringen av det omverdensforholdet som et slikt stedsbegrep er uttrykk for, krever et kunstnerisk eller poetisk språk. Under begge synsvinklene trer stedet fram som et estetisk anliggende. Dette er aspekter ved stedsbegrepet som jeg vil komme tilbake til i senere kapitler.

¹¹ Egennavnenes plass og status vil jeg komme tilbake til mot slutten av dette kapitlet, hvor den framstillingen jeg har gitt her, vil bli modifisert. Temaet vil på nytt dukke opp i kapittel 4.

¹² Christian Norberg-Schulz: "Stedskunst", i Terje Forsund (red): *Det gode sted*, Universitetsforlaget, Oslo - Bergen - Trondheim 1994.

Den estetiske dimensjonen ved det stedsbegrepet jeg sikter mot å risse opp, er det imidlertid viktig å ha in mente allerede nå. Dette begrepet er trukket ut av vilkårlighetens rom, men er samtidig ikke er trukket inn i formålenes og hensiktsmessighetens rom alene, slik nålens rette plass på nåleputen istedenfor i høystakken kunne få oss til å tenke. Behovsbegrepet som denne utleggingen av et kvalifisert stedsbegrep viser til, må ikke tenkes innenfor en snever mål-middel-horisont. Det må tenkes bredere, i lys av et begrep om menneskenaturen, hvor mennesket sikter mot å realisere et godt liv. Det gode stedet er et svar på, eller iallfall en del av svaret på, menneskets søken etter et godt liv.¹³

Sted og ting

Den vegen jeg vil velge inn i dette mer kvalifiserte stedsbegrepet, går via en drøfting av hva et sted er hos Aristoteles. Aristoteles gjennomtenker stedsbegrepet ved å se stedet i relasjon til tingen: Det er gjennom en drøfting av forholdet mellom ting og sted han kommer fram til både *at* stedet er - at det eksisterer - og *hva* stedet er.

Tingbegrepet til Aristoteles er grunnleggende for hans naturfilosofi og metafysikk. Verden er en verden av ting, og gjennomtenkingen av prinsippene for væren eller eksistens tar form av en gjennomtenking av prinsippene for *tingenes* væren eller eksistens. Når han tenker stedets eksistens og form for eksistens i relasjon til ting, relaterer han det altså til et grunnleggende begrep i sitt eget filosofiske system.

Sted som lokalitet

I *Fysikkens* fjerde bok blir vi presentert for et stedsbegrep som synes å sprike i mange retninger, og som det derfor kan være vanskelig å gripe konturene av. I

¹³ Se kapittel 2.

noen grad kan dette skyldes framstillingens knappe form, men ifølge Aristoteles skyldes det først og fremst saken selv. En undersøkelse av alle relevante fakta med hensyn til hva et sted er, synes å lede til ulike konklusjoner, sier han. Fenomenet sted er altså av en slik karakter at vår tenking om det må gå i ulike retninger for å være på høyde med sitt emne.

Forfølger vi en bestemt linje i *Fysikkens* fjerde bok, kommer vi nokså nær det stedsbegrepet vi skimtet i de eksemplene jeg arbeidet med i "Alt vi kaller sted". Vi får et begrep om sted som gjør det til et begrep om lokalitet. Vi har et sted der noe befinner seg. Alt som er, er et sted, og tilsvarende: Hvor som helst noe er, har vi et sted. Denne dimensjonen ved Aristoteles' stedsbegrep kommer til uttrykk bl. a. i en tanke som spiller en vesentlig rolle for Aristoteles' argumentasjon for at stedet faktisk eksisterer, nemlig tanken om at tingene kan ta hverandres plass, slik luften tar vannets plass når vi heller vann ut av muggen. Her hvor jeg sitter nå, kan et annet menneske sitte etterpå. Pennen som ligger i kommoden kan bli flyttet til penalet, og en annen penn kan ta dens plass i kommoden.

Utbyttbarhetsprinsippet som Aristoteles legger så stor vekt på, leder oss i retning av å tenke at enhver ting definerer et sted i kraft av at den befinner seg der.

Denne tanken kan vi også finne i forestillingen om at stedet er det innerste som omgir tingen, en grense som blir bestemt av tingens utstrekning. Stedet *er* denne grensen for tingens utstrekning. "...if place is the first thing surrounding each body, it will be a kind of limit."¹⁴ Dette er en tanke som synes i slekt med en tanke vi finner hos Descartes, som også har et rent lokaliseringsbegrep om sted. Det cartesianske rombegrepet er et geometrisk eller matematisk rom, en *res extensa*-verden. I denne verdenen må svaret på hvor tingen er, gis i form av en angivelse av det feltet tingen dekker i et koordinatsystem. Denne stedsangivelsen inneholder ingen henvisning til jorden eller de fysiske omgivelsene slik vi kjenner dem. Det er en verden uten sansekvaliteter, retninger, orienteringspunkter, stemninger, formål. Det er et rent, abstrakt rom. Dette rommet blir karakterisert gjennom

¹⁴ Aristoteles: *Physics*, Books III and VI, Clarendon Aristotle Series, trans. Edward Hussey, Oxford University Press, Oxford 1983, 1993, 209b/s. 22

matematikerens replikker i denne lille dialogen mellom ham og Jakob Meløe:

Jeg kom én gang til å snakke med en engelsk matematiker om steder. Og tidlig i den samtalen fant jeg grunn til å spørre:

- How many places are there on a chessboard?

Og han svarte:

- As many places as you like.

(...)

-No. There are exactly 64 places.

- If you so like,sa han. (...)

- Not because I like it so, but because there are exactly 64 places for the chesspieces to move between, in a game of chess.

Og han svarte:

- That is not a mathematical statement.¹⁵

Selv om tanken om at tingen definerer et sted i kraft av sin utstrekning er til stede også hos Aristoteles, bringer sammenlikningen med Descartes ut helt avgjørende forskjeller. Forskjellene knytter seg til den metafysikken stedsbegrepet er tenkt innenfor hos de to. For Descartes er poenget av stedet ikke har noen selvstendig eksistens: Tingen, det med utstrekning, er alt som eksisterer. Hos Aristoteles, derimot, blir stedet tilskrevet status som noe virkelig eksisterende, og som noe som eksisterer uavhengig av tingen. Det er nettopp dette at en ting kan ta en annen tings plass som leder Aristoteles til denne konklusjonen:

That place is, seems to be clear from replacement: where there is now water, there air in turn is, when the water goes out as if from a vessel, and at some other time some other body occupies this same place. This then, seems to be something different from all the things that come to be in it, which move about - for water was formerly in that in which air now is - so that it is clear that place, and the space into which and out of which they moved in moving about, must be something other than either.¹⁶

Mens det rommet som tingen er i ikke har noen eksistens utover den eksistensen som tingen har for Descartes, har dette rommet, dette stedet som tingen er i, altså en art selvstendig eksistens for Aristoteles. Han sier ikke bare at stedet eksisterer uavhengig av tingen, men også at det har en form for primat. Det er det første

¹⁵ Jakob Meløe: "Steder", *Hammarn* nr. 3, Tromsø 1995, s. 7

¹⁶ *Physics*, bok IV, 208b/s. 20

blant alt som eksisterer. Stedet er

...prior to all things, since that, without which no other thing is, but which itself is without the others, must be first. (For place does not perish when the things in it cease to be.)¹⁷

Alle ting som er, er et sted, og ting som ikke er et sted, eksisterer ikke. Stedet selv, derimot, eksisterer selv om tingene ikke eksisterer. I denne forstanden er stedet et vilkår for en tings eksistens, mens tingen ikke er et vilkår for stedets.

Hva eksisterer stedet som i følge Aristoteles? Gjennom eliminasjonsmetoden kommer han fram til at det verken er form eller stoff. Konklusjonen hans er at stedet ikke kan tilskrives materiell eksistens, og i samsvar med dette bestemmer han stedet som tingens innerste grense: "the limit of the surrounding body, at which it is in contact with that which is surrounded."¹⁸ Videre sier han at stedet er uflyttelig, uforanderlig. (Her må vi ha in mente at forflytning er en art forandring for Aristoteles.) Den endelige bestemmelsen av stedet blir altså at stedet er tingens innerste ubevegelige eller uforanderlige grense: "(So this is what place is: the first unchangeable limit of that which surrounds.)"¹⁹ Av dette kan vi avlese *retrningen* i Aristoteles' blikk. Blikket foretar en bevegelse utenfra og inn, så å si: Det er ikke tingen som setter grensen i omverdenen, men omvendt. Det er omverdenen som setter grensen for tingen.

Aristoteles anskueliggjør denne bestemmelsen ved hjelp av et bilde. Han sammenlikner stedet med en beholder eller et kar. Akkurat som karet er et transportabelt sted, så er stedet et ikke-transportabelt kar. Stedets ubevegelighet eller uflyttbarhet får han videre understreket gjennom et annet bilde, nemlig elven. Mens vannet i elven beveger seg, er elven som helhet i ro. Elven som helhet flytter

¹⁷ op.cit. 208b/s. 21

¹⁸ ibid. 212a/s. 28

¹⁹ ibid. 212a/s. 28

seg ikke. Som et slikt ubevegelig hele som omgir det flytende vannet, er elven et sted.

Stedet i kosmos

Forestillingen om stedet som tingens grense, som samtidig er det første blant alt eksisterende, peker i retning av den kosmologien som rammer inn Aristoteles' tenking om universet, eller den kosmo-logikken som tankegangen hans er preget av. Særlig tydelig blir dette i tanken om stedet som en betingelse, et vilkår for alt som eksisterer: Stedet er grensen for hver enkelt ting, men også en betingelse for at hver enkelt ting skal kunne være. Stedet er altså tingens grunn og grunnlag. Når Aristoteles tilskriver stedet stor makt, må denne makten forstås som en funksjon av de kreftene som er på spill i kosmos. Disse kreftene gjør universet til et orientert rom, et rom med retninger.

Again, the locomotions of the natural simple bodies (such as fire and earth and the like) not only show that place is something but also that it has some power, since each body, if not impeded, moves to its own place, some above and some below. These are the parts and kinds of place: above, below, and the rest of the six dimensions. These are not just relative to us. Relatively to us, they - above, below, right, left - are not always the same, but come to be in relation to our position, according as we turn ourselves about, which is why, often, right and left are the same, and above and below, and ahead and behind. But in nature each is distinct and separate. "Above" is not anything you like, but where fire, and what is light, move [to]. Likewise, "below" is not anything you like, but where heavy and earth-like things move [to]. So they differ not in position alone but in power too.²⁰

Perspektivet her, når Aristoteles snakker om stedets makt, er et makro-perspektiv. Det er det store rommet som er et orientert og ladet rom. Vi må forstå stedets (eller rommets) makt over tingenes bevegelsesretninger i lyset fra Aristoteles' bredere naturfilosofi, som sier at tingene sikter mot å virkeliggjøre sin natur, og på den måten nå full aktualitet, nå det målet som er nedlagt i hver enkelt ting, og

²⁰ ibid. 208b/s.20-21

som dermed potensielt er til stede i hver enkelt ting på veg mot realiseringen. Det er et univers av bevegelse og forandring, og naturfilosofien hans sikter nettopp mot å forklare denne dynamikken, og å forklare prinsippene for den. At ild stiger opp mens jord og vann faller ned, er en kosmisk ordning, et trekk ved universet som et ordnet og ladet kraftfelt, der alt beveger seg mot sitt gitte mål. Dette ordnete og orienterte rommet som gir tingene naturlige bevegelsesretninger, er videre et lukket og endelig kosmos, og det aristoteliske stedsbegrepet er tenkt innenfor en slik kosmisk totalitet. Det er innenfor dette hele at der finnes steder som muliggjør at noe er, og kosmos er selv avgrenset på en måte som muliggjør dets eksistens. Som grensen og vilkåret for alle eksisterende ting, er stedet også grensen og vilkåret for hele kosmos. Sagt litt annerledes: Stedet som grense tilkjennegir hvordan tingen er til i kosmos, og i denne forstanden er det kosmiske med i tingen, som forholdet mellom tingen og dens sted.

Vi kan altså finne forankring for en tanke om stedet som lokalitet hos både Descartes og Aristoteles, men innholdet i og innebyrden av denne tanken er svært ulikt hos de to. Mens Descartes' lokalitet er tenkt innenfor et rom uten andre egenskaper enn utstrekning, markerer lokaliteten hos Aristoteles tingens deltakelse i et helhetlig, sammenhengende kosmos. Deres respektive stedsforståelse er altså innfelt i en større virkelighetsforståelse, og inntrykket av et slektskap mellom stedsbegrepene deres fortaper seg når en besinner seg på avstanden mellom disse virkelighetsforståelsene.

Forholdet mellom *vår* tenking om sted og disse to tenkernes, er også komplekst. På den ene siden er det noe dypt fremmed for vår virkelighetsforståelse ved å snakke om verden som kosmisk ordnet, og som et ladet og meningsfullt univers. Vår ontologi har tatt inntrykk av den naturvitenskapelige anskuelsen som nettopp Descartes var en av formgiverne til. Etter denne anskuelsen er den virkelige verden langt på veg den målbare verden, og i lyset fra denne tankemåten framstår den aristoteliske naturfilosofiens teleologi som en storskala antropomorfisme. Den moderne ontologien har riktignok sprunget ut av en spesialisert diskurs (den vitenskapelige og tildels den filosofiske), men den har vunnet gyldighet langt

utover denne spesialiserte diskursen, og er blitt en dimensjon ved vår holdning til verden. Denne virkelighetsanskuelsen har utviklet en teknologi som også har generert en helt annen forståelse av universet enn den som Aristoteles tenkte utfra. Heller enn å leve sublunært (under månen), lever vi nå på én planet blant mange i ett solsystem blant mange.

Samtidig som den aristoteliske kosmologien synes å ha gått tapt, er det kanskje trekk ved den som kommer oss til hjelp til tross for dens fremmedhet. Riktignok avviker det aristoteliske kosmos kraftig fra den ontologien moderne naturvitenskap har lært oss å ha tro og tillit til.²¹ Likevel føler vi oss *også* fremmede overfor denne ontologien, i den forstanden at den ikke er i stand til å redegjøre for viktige trekk ved måten verden kommer til syne for oss på. Når den aristoteliske forståelsesmåten taler til oss til tross for dens fremmedhet som ontologi betraktet, er det kanskje fordi den klargjør trekk ved vår mer umiddelbare forståelse av verden og omverden, trekk ved vår forståelse som er med på å opprettholde det vi kan kalle vår livsverden.

Ser vi hen til vår livsverden, er kanskje ikke alle spor av en kosmisk forståelsesmåte rensket ut av oss. Kanskje er det slik at denne forståelsesmåten har overlevd nettopp i forholdet vårt til stedet. Kanskje er engasjementet vårt i stedet næret av rester av en kosmo-logikk. Dette er en rest vi holder fast ved fordi det er noe den moderne vitenskapelige tenkingen ikke griper, et vesentlig trekk ved vår erfaring av verden som astrofysikkens tale om svarte hull og ekspanderende universer ikke taler til.

²¹ Det er grunn til å understreke at forholdet vårt til denne forståelsen av verden og universet er båret oppe av tro og tillit heller enn viten. Jeg, f. eks., kjenner til den moderne oppfatningen av astronomi, f. eks., bare i helt grove trekk. Mye av det jeg har kjennskap til (f. eks. talen om svarte hull og ekspanderende univers), har jeg så vage forestillinger om at jeg nok må si jeg ikke vet hva forestillingene innebærer. Selv om vitenskapen som sådan bygger på prosedyrer som setter standarder for hva som regnes som viten, og som krever av det som skal regnes som viten at det er etterprøvbart, er ikke jeg i stand til å etterprøve denne kunnskapen. Likevel tror jeg at vitenskapen har rett, iallfall i grove trekk, og iallfall tror jeg at den har rett i at Aristoteles tok feil i sin forestilling om kosmos som et ordnet og avgrenset hele.

Det mer kvalifiserte stedsbegrepet som jeg fant feste for i dagliglivets tanke og tale om sted, markerer en grense for hvor dypt inntrykk naturvitenskapens virkelighetsbilde har gjort på oss. Stedet slik vi erfarer det, og slik denne erfaringen slår inn i språket, lar seg knapt gjøre rede for i et språk som føler seg forpliktet på den moderne naturvitenskapens ontologi. Lokalitetsbegrepet om sted, i den grad det tenkes innenfor denne ontologien, erstatter stedsbegrepet med et nøytralisert rombegrep, og i dette rommet eksisterer alt på like vilkår. Dermed går distinksjonen mellom ting og sted tapt, også slik den er reflektert i dagligspråkets skille mellom steder som selv er ting (f. eks. kommoden), og steder som har beliggenhet, f. eks. hus og byer.

Det er imidlertid ikke bare det abstrakte rombegrepet som truer denne distinksjonen. Den kommer under press også hvis vi ser verden fra tingene. Et sted (et hus, en by) lar seg også betrakte som ting. Alt som har fysisk eksistens, kan betraktes som en gjenstand, og stedet kan betraktes som et visst antall slike ting eller gjenstander. Hva er et sted utover et visst antall ting? Samtidig er tanken om stedet som et visst antall ting problematisk. Hvilket antall ting vi regner f. eks. et bestemt hus som, kommer bl. a. an på hvordan vi individuerer. Er en husvegg en ting, eller er et trebord i en husvegg en ting?

Denne måten å tenke på er fremmed for det blikket som ser *steder* i verden. Når vi betrakter alle ting som utgjør en by som et *sted*, ser vi den nettopp som noe annet enn som et antall ting eller gjenstander. Stedet er selv et partikularia, ikke bare en sammensetning av partikularia. Ser vi verden fra tingene, løser den seg opp i enkeltting. Ser vi verden fra stedet, kommer den til syne som en totalitet. Det er denne totalitetspretensjonen som bærer stedsbegrepet, eller: Stedsbegrepet er bærer av en slik totalitetspretensjon. Stedet formidler oss til den totalitets- eller helhetsforståelse av verden som stedsbegrepet til Aristoteles er tenkt innenfor. Stedet markerer med andre ord en oppstand mot en ontologi som oppløser verden i enkeltting, og som benekter at den fysiske omverdenen er et orientert og ordnet univers. Som bærer av erfaringen av at verden har en slik orden, fungerer stedet reddende i forhold til den rådende forståelse av den fysiske verden, en forståelse vi alle er under innflytelse av.

Aristoteles' tenking om sted tilbyr oss et språk å tenke denne reddende dimensjonen ved stedet i. Nettopp dette at stedsbegrepet hans er såpass abstrakt, at det har bevart avstanden til tingbegrepet, men likevel ikke faller sammen med det moderne abstrakte rombegrepet, gjør det til et hjelpsomt begrep. Nettopp fordi det er såpass abstrakt, anskueliggjør det den metafysiske dimensjonen ved stedet, dvs. det synliggjør stedet som et trekk ved tingenes grunnvilkår, eksistensvilkårene. Beskrivelsen som er orientert mot det som faktisk er, vil tendere mot å gå opp i beskrivelsen av tingene, men stedet går ikke opp i tingene. Forestillingen om stedet som tingens innerste ubevegelige grense, som det som muliggjør at noe er, anerkjenner en transcendens.²² Aristoteles' materielt sett tomme, men likevel implikasjonsrike stedsbegrep synes å ha det rette abstraksjonsnivået for å gripe dette transcendentet ved stedet.²³

Verden som sted, stedet som verden

Likevel kan vi ikke problemfritt tre inn i Aristoteles' språk. Forholdet mellom stedet som lokalitet og stedet som totalitet blir annerledes når vi beveger oss fra det aristoteliske univers til vårt. Hos ham kan enkelttingens sted tenkes utelukkende som dens lokalitet fordi den store sammenhengen allerede tildeler tingen dens rette plass. Der er ikke noen motsetning, ihvertfall ikke en motsetning av samme art som hos oss, mellom å tenke stedet som ren lokalitet og å tenke det som et sted i et ordnet univers. Som sagt tidligere: Stedet som grense for den lille tingen som bare befinner seg et sted, tilkjenner hvordan tingen er til i kosmos,

²² I en viss forstand er dette et problem for hans generelle metafysikk, iallfall i den grad den forstås som kritisk vendt mot Platons forestilling om ideenes selvstendige eksistens uavhengig av tingene. I det hele tatt er der en platonisk tone i Aristoteles' redegjørelse for stedets eksistens.

²³ Kanskje hører det stedlige med til det som Wittgenstein i *Tractatus* advarte filosofien mot å utsi noe om, kanskje det hører med til det han mente vi bare kan vise gjennom en avgrensing innenfra av det vi *kan* tale om. Kanskje vi bryter med denne forsiktighetsregelen når vi tar over Aristoteles' begrepsapparat i *Fysikken* i forsøket på å redegjøre for stedet.

og i denne forstanden uttrykker den en større kosmisk orden. For oss, derimot, er denne ordenen, denne erfaringen av totalitet, bare tilgjengelig i *flekker*, de flekkene på jorden vi kaller steder *fordi* den kosmiske helheten er med i dem. For oss vil dermed formidlingen mellom delen og helheten ikke være en formidling mellom tingen og universet, men mellom det lille stedet (den kvalifiserte flekken på jorden vi kaller sted) og den store verden, det altomfattende kosmos. Denne formidlingen tillater oss å se verden som et sted og stedet som en verden.

Den flekken på jorden som kommer til syne som et sted, det stedet som trer fram som en verden, er gjerne en flekk på jorden som er velavgrænset fra omgivelsene. Stedet utgjør et hegnet rom, enten det er byggen, hagegjerdet eller husveggen som markerer innhegningen. Avgrensningen eller innhegningen mot utenverdenen etablerer et *innenfor* eller *inne på stedet*, og et *utenfor stedet*, og spiller således på dikotomien *inne/ute*. Christian Norberg-Schulz har i Heideggers ånd interessert seg for den ordhistoriske sammenhengen mellom ord som betegner slike avgrænsede steder og ord som betegner selve avgrænsingen av dem:

Gjerde er således knyttet til "gård", og "merke" (i.e. grensemerke) til "mark". Det tyske *Zaun*, som betyr gjerde, henger sammen med vårt ord "tun", og det engelske *town*, som begge betegner et avgrænset område.²⁴

Som en velavgrænset helhet, et kontinuerlig rom som stanser ved en grense, mot noe utenfor, blir stedene forskjeller i omverdenen som gjør en forskjell. Når vi beveger oss i landskapet, beveger vi oss ikke fra sted til sted for hver forflytning vi gjør. Foten definerer ikke et nytt steg for hver forflytning den foretar. Det er heller slik at stedene *er* der, i det landskapet, den omverdenen vi forflytter oss i. Stedene er orienteringspunkter for menneskets bevegelser og vandring: De er steder å komme til og å dra fra, steder for ankomst og avreise, gjennomfartssteder, oppholdssteder, hjem. Alle disse ordene og uttrykksmåtene står i gjeld til et kvalifisert stedsbegrep, og et begrep om sted som rommer forestillingen om at det enkelte stedet er avgrænset fra omgivelsene.

²⁴ Christian Norberg-Schulz: *Mellom jord og himmel: en bok om steder og hus*, Pax forlag, Oslo 1992, s. 35

Dette avgrensede stedet kan imidlertid ikke tenkes i isolasjon fra, og beskrives uavhengig av de større omgivelsene det er et sted i. Selv om det til dette stedsbegrepet hører en forestilling om en grense, inngår stedet selv som vi skal se i et samspill og en utveksling med de omgivelsene det er avgrenset fra. Denne utvekslingen må gripe inn i bestemmelsen av begrepet. Det står i gjeld til, får lys fra og blir fargelagt av, begreper som viser til disse større omgivelsene, begreper som rom, omverden, verden, landskap og kosmos.

Det samlende stedet

I det følgende vil jeg forsøke å anskueliggjøre formidlingen mellom den store verden som er et sted og det lille stedet som er en verden, og den stedserfaringen denne formidlingen er forankret i. Jeg vil ta utgangspunkt i to typer steder som nærmest er å regne som prototypiske, nemlig huset og hagen. De er prototypiske i betydningen eksemplariske både på den måten at de står sterkt blant det vi regner som steder, og på den måten at de lar oss se langt i hva et sted kan være. På ulike måter tydeliggjør de den samlende funksjonen til stedet. Samtidig er de som stedstyper tilstrekkelig ulike til at de sammen framviser noe av spenningen i stedsbegrepet.

Jeg vil begynne med hagen, da den kanskje mer direkte enn huset tematiserer det kosmiske ved stedet. Nå kan en hage være så mangt, hagen kommer i mange former og skikkelser. Det betyr imidlertid ikke at vi ikke kan se et sjikt i fenomenet som stikker dypere enn forskjellene i de ulike hagenes tilskikkelse. Dette er utgangspunktet for Sigmund Nessets forsøk på å se hagen i det perspektivet som K.E. Løgstrup trekker opp i sin naturfilosofi:

Havekunsten har, som all kunst, sine epoker. Og den følger rimeligvis kunst- og kulturhistoriens øvrige oppdelinger. Disse forskjellige stilideer er ikke uten betydning (...) Jeg mener selvfølgelig at haven og dens skiftende estetikk gir et interessant uttrykk for de forskjellige epokenes syn på forholdet mellom menneske og natur. Og det finnes viktige skjæringer mellom forskjellige syn. Men jeg mener også at haven - som sådan - bærer

en mening i seg som går ut over de forskjellige epokene, og som alle de forskjellige stilarter og havetanker har del i - både le Notres Versailles og den engelske landskapskaps, både Alkinoos' have i Odysseen og Gertrude Jekylls edwardianske idyll, både zenhaven Ryoan-ji og middelalderens avlukkede klosterhaver. Ja også Tromsøs villahaver og Århus' forstadshaver.²⁵

Denne "blivende, epokeuavhengige mening"²⁶ som Nettet ser i hagen, har den som *sted*. Og hagen i hans forståelse er et sted ved at den er kosmisk. Det er den ved at den lar mennesket komme til syne som nedfelt i den store sammenhengen.

I haven befinner vi oss aldri på kanten. Vi er alltid *midt i*. Det er hele poenget med å skape et sted. Haven er en synliggjøring av menneskets innfelthet i naturen og universet.²⁷

Dette *midt i* understreker understreker den rollen forestillingen om et sentrum spiller for hagen. Hagen er midt i, og vi er midt i verden i hagen. Denne funksjonen kan anskueliggjøres ved at hagen selv gis et sentrum, i form av midtesymboler: Nettet nevner sirkelen, ildstedet, kilden, tårnet. Et slikt sentrum forsterker hagens karakter av å være noe samlet og omsluttende, noe enhetlig som samler omgivelsene, og som samler mennesket i disse omgivelsene, og som derved tilbakefører det til en opphavelig enhet med omgivelsene.

Denne enheten er romlig og spenningsfylt, og hagen slår opp dette rommet ved at den folder seg ut både langs den vertikale og den horisontale aksene, og ved at den bringer de to aksene til et avklart forhold:

...en balanse skapes mellom oppadstrebbende og flateutbredende elementer. Det kinesiske ordet for landskap er skrevet med to tegn som betegner både en elementær motsetning og en komplementaritet: "shan" (fjell) og "shui" (vann). (...) Stedets karakter utvikles av den balanse mellom shan og shui

²⁵ Sigmund Nettet: "Haven - opphav og omgivelser", i Dag T. Andersson, Finn R. Johannessen og Anders Lindseth: *Skabelse og Etik: Motiver i K.E. Løgstrups filosofi*, Forlaget MIMER 1994, s. 66

²⁶ op. cit. s.66

²⁷ ibid. s. 67

som man finner akkurat der. Og det er den basis kineseren alltid gå ut fra når han anlegger sin have.²⁸

Til slutt har hagen en elementær dimensjon, den setter i spill og i samspill de fire elementene:

Jordelementet er en selvfølgelig basis. Men solens ild må slippe til. Planten kan dermed strebe opp i luft. På den måten oppstår den rette balanse mellom lys og skygge. Og vannets element må finnes i haven. Det er havemestre i øst og vest enige om. Ikke bare for å gi plantene liv, men for å fullende haven som et bilde av verden.²⁹

Hagen framstilles her både som en verden og som et fullendt bilde av verden, av den store verden, samtidig som den legger et sentrum inn i denne verdenen. Hagen kan være avgrenset fra den store verden, det omliggende landskapet, ved hjelp av mur eller beplantning, og den kan omdanne grunnen den er lagt til slik at den blir ugjenkjennelig. Men mer umiddelbart deltar hagen i disse omgivelsene. Hagen er åpen oppover, og føyer seg med det inn i det omvigende rommet, skiftningene i lysforhold, vær, etc.. Samtidig bidrar hagen til å samle dem, gi dem karakter av å være ordnet omkring et sentrum. Det er ikke til å undres over at det er det kinesiske ordet for *landskap* som angir aksene for hagens romdannelse. Norberg-Schulz gir en bestemmelse av det han kaller *landskapets* romdannelse som samsvarer godt med hagens i Nessets framstilling. Han beskriver romdannelsen i landskapet som avhengig av to akser: den horisontale (landskapets utstrekning) og den vertikale (landskapets reisning). Jord og himmel er grenseflater i dette rommet, og horisonten er linjen hvor disse grenseflatene møtes.

Landskapet brer seg ut og reiser seg opp, alt etter den foreliggende topografi og vegetasjon. Noen steder gir det oss følelsen av uendelig utstrekning, andre steder av veldefinerte rom, slik som daler og fjorder. Slike romdannelser skyldes at synsranden trekker seg sammen og kommer "nær". Som vegger omkring en plass eller gate står åser og fjell der og begrenser forskjellige rom. Men fjellet har også en annen viktig egenskap. Det er "høyt" og synes å rage inn i en "annen verden". Det tilhører nok

²⁸ *ibid.* s. 67

²⁹ *ibid.* s. 67

jorden, men reiser seg samtidig mot himmelen. Derfor har det fra gammelt av vært særlig betydningsfullt for menneskene. Mektige fjelltopper ble i mange kulturer betraktet som særlig viktige steder eller "sentra", der det var lettere å passere fra jorden til himmelen. Således tenkte en seg at en vertikal "verdensakse", en *axis mundi*, gikk gjennom fjellet og forbandt de forskjellige "kosmiske sfærer".³⁰

Den samlende funksjonen som hagen ble gitt i Nessets framstilling, blir her gitt til fjellet. Felles for dem er at de samler de store omgivelsene til en verden, et ordnet hele. Går vi fra hagen til *huset*, kommer vi til et relativt lite sted som synes å avgrense seg skarpere fra de ytre omgivelsene. Her tjener både gulv, vegger og tak til å skape et rom som har en relativ selvstendighet i forhold til de ytre omgivelsene. Men om huset stenger ved sin lukkete form den store verden ute, gjentar det likevel strukturen til dette rommet, sier Norberg-Schulz. Han finner dette bekreftet i den påfallende etymologiske utvekslingen mellom ord for uterom og ord for innerom:

Det engelske *floor* ("gulv") betyr en flate som strekker seg ut eller en "mark" (*field*), mens en på tysk bruker *Boden* både for "bakke" og "gulv". Det engelske *ceiling* er avledet av det latinske *caelum* [som betyr himmel eller himmelhvelving], mens det norske ordet "himmel" går igjen i våre betegnelser for et innvendig tak, "himling". "Vegg" ("*wall*", "*Wand*") kommer av det latinske *vallum* som betyr "palisande" eller "vold".³¹

Som det går fram av denne utvekslingen, er huset som bilde av verden også spent ut mellom det horisontale og det vertikale, dvs. det samspiller flateutbredende og oppadstrebbende elementer. Det har gulvflate, men også takhøyde. Gulvflaten er gjerne oppdelt av vegger mellom rom som utgjør individuelle steder i huset. Åpningene mellom rommene kan være trange eller vide, ha dører eller være uten. Hvert rom igjen har sine individuelle steder som interiøret definerer: møbler og gjenstander. Rommet kan være rikt på slikt interiør eller fattig på det. Interiøret er, sammen med takhøyden, som selv ikke kan tenkes uavhengig av størrelsen på gulvflaten, med på å bestemme romligheten eller romfølelsen. Taket selv kan være

³⁰ *Mellom jord og himmel*, s. 22

³¹ *op.cit.* s. 89-90

utformet slik at det anskueliggjør husets oppadstreben, i kraft av dets gavl.

Motsetningen mellom nede og oppe i huset er imidlertid ikke bare representert ved motsetningen mellom gulv og tak, den er også representert ved husets ulike etasjer, ved kontrasten mellom kjeller og loft. Denne differensieringen langs vertikalen repeterer den kosmiske delingen i en underverden, denne verdenen og den himmelske verdenen, og huset selv blir et *axis mundi* som forbinder disse tre. I kraft av denne differensieringen kan huset romme alle de ulike planene livene våre utspiller seg på, vekslingen mellom mørke og lys, mellom det dunkle og det avklarte.

Å se bygningen som et mikrokosmos er altså å se den som avgrenset fra omverdenen og *dens* kosmos, samtidig som den representerer og repeterer dens struktur. Denne repetisjonen og representasjonen kan være mer eller mindre spesifikk, dvs. husets indre romdannelse kan i større eller mindre grad visualisere karakteren til det store rommet som omslutter huset. Norberg-Schulz nevner som eksempler på et slikt speilforhold mellom landskapets og bygningens romkarakter minareten i ørkenen og den norske stavkirken. "Palmelundens naturlige interiør får sitt ekko i moskérommets søyleskog",³² mens skogens lysforhold gjenskapes i stavkirken: "Ut av stavkirkens "mørke lys" senker konstruksjonen seg som en norsk tolkning av kosmos."³³

Denne speilingen finner sted i kraft av bygningens lukking mot omverdenen, men vi kan også se det kosmiske ved bygningen som noe som virkeliggjøres i bygningens kontakt med og åpning mot omverdenen. Bygningen eller huset er i og er omgitt av et rom som det er i berøring med og blir berørt av, som det åpner seg mot og som det står i mot. Huset åpner seg mot omverdenen gjennom dører og vinduer, slik at det kan slippe lyset inn og samtidig holde stormen og regnet ute. Kontakten med og utsattheten for slike elementære krefter er en side ved

³² *ibid.* 45

³³ *ibid.* s. 97

husets kosmisitet, sier Gaston Bachelard. Når husene bygges slik at beskyttelsen mot disse kreftene blir henimot total, går en kvalitet ved huset tapt: "...our houses are no longer aware of the storms of the outside universe. (...) The house does not tremble (...) when thunder rolls. It trembles neither with nor through us."³⁴

For Bachelard er det et spørsmål hvordan vi kan bygge hus i byer slik at vi *forblir rammet* av stormens rystninger, slik at huset gir oss beskyttelse mot, men ikke avsondrer oss fra, det store kosmos, slik at vi opplever å leve i dette, også inne i huset. Når huset forbinder oss slik til universet, blir det samtidig et uttrykk for at menneskets liv er innfelt i et stort univers hvis situasjon menneskets situasjon også skifter med. Det kosmiske huset forbinder tilværelsens *hvordan* med tilværelsens *hvor*: Det synliggjør menneskets situasjon som gjennomtrukket av dets *situ*.

Den opprinnelige motsetningen som jeg tenkte meg mellom hagen og huset, er i løpet av framstillingen blitt undergravd. Riktignok er hagen mer åpen mot den store verden, det store *ute*, men både hagen og dette ute er tenkt som noe samlet, omsluttende og lukket, som et kosmisk *inne*. Landskapet er ikke et amorft og ubestemt ute, det er tvertimot selv et ordnet og avgrenset hele, et rom som har himmelen og jorden som grenseflater som møtes i synsranden, i horisonten. Slik blir det store landskapet selv et stort rom som det lille stedet er inne i. Denne forståelsen av landskapet som et avgrenset rom, et inne, en ordnet verden, kan hjelpe oss til å se landskapet selv som et sted. Som sted har landskapet et interiør hvor de enkelte elementene står i et meningsfullt indre forhold til hverandre, og i et meningsfullt forhold til det store rommet. Menneskeskapte og naturskapte steder er med på å møblere landskapet: Å bevege seg på og mellom steder i et slikt landskap, er å bevege seg i et ordnet rom, og å bygge og å bo i et slikt landskap, er å gripe inn i dette rommets orden. Den stedsteorien Norberg-Schulz utvikler, sikter nettopp mot å forplikte oss i byggingen av steder på de linjene og formene og formasjonene som landskapet selv inneholder, slik at vår egen inngripen retter seg etter og uthever framfor å ignorere karakteren til det

³⁴ Gaston Bachelard: *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, Beacon Press, Boston 1969, 1992, s. 27

landskapsrommet vi bygger i. Landskapet får sin karakter blant annet fra måten det integrerer sine steder i seg.

Men om den kosmiske lukkingen av landskapet til et rom kan gi oss syn for landskapet som et sted, kan vi også føre den kosmiske dimensjonen inn i det lille stedet og se det som en verden. Huset representerer en lukning mot det store ute, men er samtidig delaktig i det, og i berøring med det. Det blir det stedet det er blant annet i kraft av dets forhold til det omliggende landskapet: Den store verden blir selv en del av det stedet det *lille* stedet er.

Vi får da et bilde av den fysiske omverdenen som noe som utfolder seg som innbyrdes ordnete og gjensidig avhengige steder som også er verdener: Lukkete om seg selv, men samtidig åpne mot den større omverdenen. Husveggene setter opp et skille mellom inne og ute, men gjennom vinduene tar huset inn de større omgivelsene: De større omgivelsene deltar i huset, de samme omgivelsene som huset inngår i som inventar. Hagegjerdet setter opp et skille mellom innenfor og utenfor. Enhver grense gjør det; bygdegrensen, byggen, etc. Men den totaliteten vi lever innenfor favner videre, og blikket på verden fra stedet søker å favne om denne totaliteten, søker å forstå stedet i lys av denne totaliteten.

Omverdenen får på denne måten ulike nivåer: Huset, f. eks., er et sted og en verden som er innfelt i og del av f. eks. bygda eller bydelen, som også er et sted og en verden, innfelt i et større sted, en større verden, osv. Men spillet mellom helhet og del virker også andre vegen. Den store verdenen som det lille stedet er en del av, er også del av den lille verdenen. Den store verdenen utenfor som jeg tar del i gjennom vinduet, er del av den lille verdenen innenfor leiligheten.

Hvis stedet er forbundet med landskapet på denne måten, hvis stedet er det stedet det er bl. a. i kraft av det omliggende landskapet, må ens forhold til det lille stedet omfatte landskapet. Å skape et sted er å skape et sted i et landskap, å finne et sted er å finne et sted i et landskap. Veien til stedet går gjennom landskapet, og denne veien må en *gå*, som Christopher Tilley påpasselig bemerker i en anvisning av

hvordan en skal nærme seg et fortidsminnesmerke:

Approaching it slowly, from different directions, and anticipating arriving, it is possible to observe in a much more subtle manner the way in which it is related to its physical surroundings, the lie of the land. Even a site which you cannot see, such as a Mesolithic flint scatter, acquires in this way a greater significance and interest. Even the most dilapidated monument becomes worth visiting. To make the point in a slightly different way, all places are in landscapes but landscapes constitute the place.³⁵

Slik framstår den fysiske landskapshorizonten som betydningshorizonten for stedet, betydningshorizonten som stedet trer fram som meningsfull størrelse på bakgrunn av.

Stedets karakter og atmosfære

Utvekslingen mellom det lille stedet og det store landskapet, som gir oss grunn til å se de to som innfelte i hverandre, viser til romdimensjonen ved stedet. I lys av samspillet mellom helhet og deler som selv er helheter, kan vi se berettigelsen av å kalle landskapsrommet et artikulert rom. Å artikulere betyr både å dele opp og å binde sammen, som Norberg-Schulz påpeker.³⁶ Å bevege seg i et slikt artikulert rom er å bevege seg på stedet og mellom steder, eller i en verden av verdener.

Det er denne forestillingen om omverdenen som et artikulert rom, og som en verden av verdener, Norberg-Schulz bygger på i sin skisse til en landskapstypologi. Han skiller mellom kosmiske, romantiske og klassiske landskap, men også mellom kosmiske, romantiske og klassiske trekk ved ethvert landskap. Denne typologien er et ledd i en landskapsanalyse som sikter mot å redegjøre for et landskaps karakter. Ett grunnelement i denne karakteren er

³⁵ Christopher Tilley: *The Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Berg Publishers, Oxford 1994, s. 74

³⁶ *Mellom jord og himmel*, s. 79

landskapets romdannelse, dvs. samspillet mellom de vertikale spenningene og de horisontale rytmene i landskapet. Det typiske kosmiske landskapet ifølge Norberg-Schulz er *ørkenen*, med sin monotone horisontale utstrekning, helt uten eller med få vertikale elementer som avbryter den. Her møter blikket direkte den store grunnen under en og den store himmelhvelvingen over en, og den brennende sola. Motsetningen til dette landskapet er den nordiske *skogen*. Den er karakterisert ved et uoversiktlig, usammenhengende, vekslende bakkeplan som "inneholder en rik "mikrostruktur" av knauser og søkk, skogholt og lysninger, busker og tuer."³⁷ Himmelen viser seg ikke som stor hvelving, men i bruddvise åpninger mellom trærne. Disse åpningene slipper inn sola, som en ikke møter direkte, men gjennom dens flekkvise opplysning av skogbunnen.

Det klassiske landskapet, som Norberg-Schulz finner typifisert i Middelhavsområdet, befinner seg midt mellom disse ytterpunktene. Det er verken så monotont som *ørkenen* eller så oppbrudt som *skogen*. Det er karakterisert ved "en lett fattbar sammenstilling (...) av distinkte landskapselementer, der rytmer og spenninger synes utbalansert i harmonisk likevekt."³⁸ Lyset i dette landskapet er verken indirekte og bare flekkvis til stede som i *skogen*, eller brennende som i *ørkenen*, men "strålende".³⁹

Forskjellen i balansen mellom landskapselementer her er også en forskjell i forholdet mellom de små stedene og det store landskapsrommet, og dette forholdet bestemmer landskapets eller stedets uttrykk. Den monotone *ørkenen*, med få eller ingen vertikale elementer, er et landskap uten individuelle steder. Som ett totalt rom uttrykker den en absolutt og uforanderlig kosmisk orden. *Skogens* oppbrudte grunnflate, derimot, er overveldende rik på individuelle steder, slik at det store rommet disse stedene er steder i, nesten ikke kommer til syne, men blir preget av de oppbrudte omgivelsenes skiftende stemninger. Det

³⁷ op.cit. s. 29

³⁸ ibid. s. 46

³⁹ ibid. s. 46

klassiske landskapet på sin side er preget av harmoni mellom horisontale rytmer og vertikale spenninger, en likevekt i balansen mellom de små stedene og det store landskapet, slik at landskapet som helhet gir inntrykk av meningsfull orden og avklart ro.

Stedstypologien til Norberg-Schulz må betraktes som en forenklet skisse. Som han selv gjør oppmerksom på, vil det enkelte stedet, det enkelte landskapet, gjerne inneholde elementer av de forskjellige typene han opererer med. Et spesifikt landskaps karakter vil bli bestemt av disse variasjonene i måtene flateutbredende og oppadstrebbende elementer trer i forhold til hverandre på, måter som ikke lar seg innordne i typologiens hovedkategorier. Dessuten er ikke et landskaps eller et steds karakter *utelukkende* knyttet til samspillet mellom de flateutbredende og oppadstrebbende elementene. Til karakteren, til stedets eller landskapets uttrykk, hører også elementer som vær, lys, luft, årstidsvekslinger, menneskelig liv på stedet og dyreliv. Vi trenger å utfylle begrepet om stedets karakter med et begrep om stedsatmosfære som integrerer disse elementene. Å beskrive et steds karakter er å beskrive dets totale fysiske uttrykk, dets fysiognomi, og derigjennom dets sjel eller ånd.

Jeg vil komme tilbake til denne måten stedet integrerer i seg elementer av ulik art, og gjør dem til del av seg.⁴⁰ I tråd med dette kapitlets konsentrasjon omkring det romlige, vil jeg her framheve den rollen som lys og vær spiller for steds karakteren. Lysaspektet var implisert allerede i Norberg-Schulz' grove typologi. I den lille vakre boka *Minnesjord* utdyper han denne siden av stedets ekspressivitet. Det er det nordiske landskapet han er situert i i denne beskrivelsen. I den første fasen legger han vekt på lysets *langsomme komme*, d.v.s. betydningen av at timene mellom natt og dag selv er trukket ut, slik at de blir en egen fase av døgnet som er karakteriserende for landskapet:

Demringen brer seg langsomt. Her i Nord kommer den ikke plutselig, men nølende og undrende, som et øye der lyset har vært lukket inne, mens

⁴⁰ Se spesielt kapittel 3 og 4.

verden lå i mørke. Slik må skapelsen ha vært: stille.

Det er tingene som trer frem når rommet åpner seg. Først kommer fjellryggen; silhuetten som skiller oppe og nede og tegner jordens omriss. Så reiser alt det andre seg under den begrensende kontur, og tar imot lyset.

(I flate land, der intet hever seg mot himmelen, bygget de obelisker, tårn og lys for at lyset skulle få feste. Men noe omriss ble ikke til, og rommet oppsto bare som utstrekning mellom ting som står hver for seg.)

Hos oss tegner omrisset både fjell og dal. Fra fjellet trenger lyset ned i dalen; jorden svarer og samler seg om mark og eng, lund og vann. Det som begynte som åpning får substans og form; det fjerne kommer nær, og rommet blir vårt.⁴¹

Norberg-Schulz legger i fortsettelsen av denne skildringen særlig vekt på samspillet mellom lys og skyer, lys og vær, og dette samspillet evne til å forme omgivelsene på skiftende vis:

Men det er ikke alltid slik. Når gråværet dekker himmelen går tingene opp i en dempet sammenheng. Diffuse trekker de seg inn i seg selv, og venter. Skyggene forsvinner når solen er skjult, og alt mister sin kroppslighet.

Derfor blir det drama når solen bryter gjennom skylaget og splitter det med skinnende konturer. Det er skyene som gir lyset nærvær; fra morgen til kveld er det dem som gir det styrke og farge, og det er dem som be-stemmer himmelstrøkets preg.

(...)

Skyene er lysets diktere. Bak dem går solen sin faste gang som del av firmamentet. Men mellom himmelhvelvingen og den ventende jord beskriver skyene lysets uendelige muligheter

(...)

Uensartet er Nordens rom. Også himmelen er oppdelt: I én retning er den kanskje klar og blå, og i en annen dekket av mørke regnskyer, mens zenit er i stadig oppbrudd. Hvor forskjellig er ikke dette fra Sydens enhetlige kuppel, under hvilken hver ting står i lyset som en "karakter"! ⁴²

Stedets karakter og atmosfære er altså ikke uavhengig av, men står nettopp i gjeld til, det sjiktet av stedet som atmosfæren former. Hos John Ruskin finner vi den samme betoningen av det atmosfæriske i bokstavelig forstand. Under overskriften "Of Truth of Skies" skriver han om gapet mellom betydningen til skyenes aktivitet på himmelen og den oppmerksomheten vi skjenker denne aktiviteten:

⁴¹ Christian Norberg-Schulz: *Minnesjord*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1991, s. 9-10

⁴² *ibid.* s. 10-11

It is a strange thing how little in general people know about the sky. It is the part of creation in which nature has done more for the sake of pleasing man, more for the sole and evident purpose of talking to him and teaching him, than any other of her works, (...) Sometimes gentle, sometimes capricious, sometimes awful, never the same for two moments together; almost human in its passions, almost spiritual in its tenderness, almost divine in its infinity (...) And yet we never attend to it, we never make it a subject of thought, (...) Who, among the whole chattering crowd, can tell me of the forms and precipices of the chain of tall white mountains that girded the horizon at noon yesterday? Who saw the narrow sunbeam that came out of the south and smote upon their summits until they melted and mouldered away in a dust of blue rain? Who saw the dance of the dead clouds when the sunlight left them last night, and the west wind blew them before it like withered leaves? All has passed, unregretted as unseen....⁴³

Denne mottakeligheten for, og verdsettingen av mottakeligheten for de atmosfæriske forstyrrelser, finner hos Ruskin uttrykk i en nøye beskrivelse av skyenes ulike lag. Ruskins ærend var å lære mennesker å se, og den som mer enn noen annen lot ham bli sin læremester, var Marcel Proust. Hos Proust finner den meteorologiske bevisstheten uttrykk ikke minst i fortellerens identifikasjon med barometermannen i optikervinduet, en scene som den norske Proustoversetteren og -forskeren Anne-Lisa Amadou refererer til slik:

...den voksne fortelleren erindrer en liten figur som optikeren i barndommens Combray stilte ut i vinduet, og som foran solskinn satte opp et blidt åsyn, mens han foran regnvær iførte seg en svart regnhette. Og Proust spør seg selv om det ikke er denne lille barometermannen, stadig nærværende i hans eget indre, som vil vise seg å være hans siste og "egentlige" jeg⁴⁴.

Mens Norberg-Schulz er mest opptatt av det lyset og været som er karakteristisk for et sted, og som dermed er med på å gi det karakter, er Proust og Ruskin opptatt av *vekslingene* i vær og værforhold. I et senere kapittel skal jeg komme inn på hvordan disse vekslingene også nedfeller seg på stedet og blir en dimensjon

⁴³ John Ruskin: *Modern Painters*, edited and abridged by David Barrie, Andre Deutsch, London 1987, s. 88-89

⁴⁴ Anne-Lisa Amadou: *Omkring Marcel Proust: elleve franske romanstudier*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1985, s. 45

ved det, særlig i Prousts verk: Hvordan den meteorologiske bevisstheten er vevd inn i en mer omfattende tids- og stedsbevissthet.⁴⁵ Den lille barometermannen i optikervinduet tar likevel vare på *det samlende* i Norberg-Schulz', Ruskins og Prousts opptatthet av lys, skyer og vær. Hos dem alle har den fysiske omverdenen en *ekspressiv* dimensjon. Landskapet møter mennesket med et *uttrykk*, og å leve mottakelig i dette landskapet, på dette stedet, er å leve mottakelig for, og under innflytelse av dette uttrykket. Hele forestillingen om at stedet har karakter, atmosfære, genius, hviler på en slik forestilling om at stedet selv *taler til oss*, griper inn i sinnet og i vårt eget uttrykk, slik været griper inn i den lille barometermannens.

På jorden et sted

Ikke enhver flekk på jorden er et sted, men ethvert sted er en flekk på jorden. Jorden er derfor *med* i ethvert sted, og stedsbegrepet har i seg en henvisning til jorden. "You're on earth, there is no cure for that," sier Hamm til Clov i Samuel Becketts skuespill *Endgame*.⁴⁶ Stedenes tilsynekomst kan ses på som jordens svar på vårt ønske om å komme til rette med livet på jorden, et ønske som uttrykker seg i søket etter steder. Gode steder er gode svar på dette søket eller forsøket, og den gleden vi har ved gode steder, er en glede ved de kårene som vi er gitt.

Den besinnelsen Hamm maner til, besinnelsen på livet som et *jordisk* liv, må også stedets filosofi ta innover seg. Tenker vi stedet først og fremst som rom og romdannelse, legger vi vekten på at livet finner sted *under himmelen*. Men det stedlige livet er også - og kanskje først og fremst - et liv *på jorden*. I kosmologikken er de fire elementene, jord, ild, luft og vann, likestilte, mens den geologikken som stedsfilosofien også må inkorporere, gir prioritet til jorden: "Jorden

⁴⁵ Se kapittel 3.

⁴⁶ Samuel Beckett: *Endgame*, Faber and Faber Limited, London 1958, 1982, s.

er ikke et element blandt andre, den forener alle de andre elementer i et enkelt favntag", heter det hos Deleuze og Guattari.⁴⁷ De framhever den fysiske grunnen som tilværelsens - og dermed også tenkingen om tilværelsens - absolutte grunn og grunnlag.⁴⁸ Stedet kan tenkes som en artikulering av denne grunnen, en forskjell i den som gjør en forskjell. I det følgende er siktemålet å tenke stedet fra denne grunnen.

Kroppen og stedet

Tvers gjennom dette kapitlet har jeg vært opptatt av spenningen mellom et rent lokalitetsbegrep om sted og et mer kvalifisert stedsbegrep. Så langt har jeg primært understreket motsetningen mellom disse begrepene, eller mellom de ulike lagene i stedsbegrepet. I det følgende er formålet å gi et nytt perspektiv på denne spenningen. Tanken er at den jordlige siden ved stedet bringer ut stedskvaliteter ved lokaliteten. Dette er kvaliteter som også er viktige for livet på den flekken på jorden som kvalifiserer som sted, men som ikke er så lett å få øye på hvis de overordnede trekkene ved slike steder (enhet, sammenheng, orden) får fastlegge perspektivet. Påstanden er at også den rene lokaliteten kan vise veg til de dypere sjiktene i stedsbegrepet.

For å få tak i denne dimensjonen ved lokaliteten, må vi skille mellom det (ukvalifiserte) stedet fyrstikkesken definerer ved at den ligger et bestemt sted, og

⁴⁷ Gilles Deleuze/Felix Guattari: *Hvad er filosofi?*, på dansk ved Carsten Madsen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S, København 1996, s. 114

⁴⁸ Denne tankegangen kan synes å stå i opposisjon til filosofihistoriens egen fortolkning av selve tankens vesen, iallfall slik vi forstår den etter Hegel. Deleuze/Guattari motsetter seg imidlertid forståelsen av tenkingen som en gradvis frigjøring fra materien og de bindingene den legger på mennesket: "Kant er ikke så meget fange av kategorierne objekt og subjekt som man tror, eftersom hans forestilling om den kopernikanske vending sætter tanken i direkte forbindelse med jorden; Husserl fordrer en grund for tanken som opprindelig intuition, der skulle være ligesom jorden for så vidt den værken bevæger sig eller er i hvile." (op.cit. s. 114)

det stedet *jeg* definerer ved at jeg befinner meg akkurat *her*. Jeg befinner meg ikke på et sted på samme måte som en ting gjør det. Den menneskelige måten å befinne seg et sted på tillater den fundamentale opplevelsen av *her*. Dette fundamentale *her* er et sted som kroppen definerer ved at den etablerer et sentrum. I Maurice Merleau-Pontys kroppsbaserte romfenomenologi beskrives kroppen som sentrum i et felt der de nære tingene, eller de tingene vi er rettet mot, trer fram med en relativ tydelighet, mens dette feltet viser utover mot et utydelig felt, med en uklar horisont. Dette fundamentale *her* som kroppen etablerer, viser altså utover mot feltet av alt som er, det viser til jorden, som samler alt som er "i et favntag" (Deleuze/Guattari). Samtidig er det som om jorden er samlet i dette stedet: Det trekker dette diffuse hele mot et punkt.

Dette *her* er altså ikke et skarpt avgrenset sted, det er heller ikke et nøye oppmålt rom. Vi kan nok skille mellom nærrommet, mellomrommet og fjernrommet, men ikke trekke opp grensene mellom dem. Det er et eksistensielt, levd eller *gjennomlevd* rom, som Merleau-Ponty sier,⁴⁹ og det leves gjennom kroppen, eller kroppssubjektet. Dette *her* er et ukvalifisert sted, for såvidt som det kan oppleves eller erfares hvor som helst.

Denne henvisningen til kroppen, til kroppssubjektet, er ikke unik for erfaringen av det ukvalifiserte *her*. Både det kvalifiserte stedsbegrepet og det mer ukvalifiserte hviler på denne henvisningen til kroppen, som dermed bygger bro mellom de to måtene å tale og tenke om stedet på. Forholdet mellom dem kan kanskje belyses gjennom en sammenlikning av to måter å forholde seg til stedet på: ankomstens stedsforhold og dagliglivets stedsforhold.

Ved ankomsten spiller, som Norberg-Schulz har påpekt, stedets grense en betydelig rolle. Grensen markerer stedets karakter av å være en enhet, en figur mot en bakgrunn. Det er kanskje når vi ankommer et sted første gang at vi sterkest blir slått av denne helheten, at den trer fram for blikket. Det er en kvalitet

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception*, overs. ved Colin Smith, Routledge, London 1982, 1989, s. 60

ved stedet, ifølge Norberg-Schulz, at det gir seg til kjenne gjennom en slik avgrensning. Det er vesentlig for ham at bosetningen trer fram som en figur mot det store landskapet omkring som danner dets bakgrunn, og at selve avgrensningen markerer innkomsten, så å si:

En bosetning kan være begrenset på flere måter: ved en innhegning eller bymur, ved tetthet, eller ved en gjennomgående karakter som viser seg allerede på avstand. Disse ankomspunktene bør markeres som en terskel, slik at vi kan si: "Nå er jeg her!"⁵⁰

"Ankomsten er menneskets primære stedsforhold," hevder Norberg-Schulz.⁵¹

Denne prioriteringen har antakelig å gjøre ikke bare med at ankomsten gir blikk for helheten, men at blikket er friskest da. Som det heter i Martin A. Hansens

Løgneren:

...er man syv uger på et fremmed sted og har øjnene med sig, så ved man alt hvad er værd at vide om sådan et sted. Man kan skrive en bog om det. En bog på to kilo. Men har man været syv år et sted, ved man ingen verdens ting.⁵²

Ankomsten til det fremmede stedet viser imidlertid bare til den ene polen i stedets og stedsforholdets spenningsfelt. Den andre polen kan anskueliggjøres med barndommens langsomme innleving i stedet, og det dagliglivets stedsforhold som på det viset tar form. Barnets første sted er kanskje moren. Spedbarnet er på samme sted hvis det er hos mor, selv om mor selv er i bevegelse og skifter sted. Når barnet etterhvert etablerer steder i omverdenen, er det antakelig slike ukvalifiserte "her" med diffuse grenser det etablerer. Det er en omverden som kommer til syne ikke ved sine store, helhetsdannende linjer, men ved det Alice Thomas Ellis, i sin erindringsbok fra barndommens Wales, kaller "its smallest

⁵⁰ "Stedskunst", s. 89

⁵¹ op.cit. s. 91

⁵² Martin A. Hansen: *Løgneren*, Gyldendals Tranebøger, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1978, s. 55

aspects".⁵³

Det er detaljene, ikke linjene som fester seg i barnets sinn. Den store helheten er tatt for gitt heller enn sett, og bedre sett når den framtrer på en utypisk måte enn på en typisk:

The convolvulus growing round the advert for Brylcrem on the station platform, the gull on the railway bridge, the drain in the gutter outside the station where, one day, my mother lost her sunglasses. I seldom looked up at the hills, because I have never much cared for panoramic views and vast sights unless something unusual or interesting is happening to them at the time - a spectacular sunset or a thunderstorm. I like to know they're there, you understand - not being bulldozed for the benefit of the traffic or subjected to death by conifer - but I never spent much time contemplating them. I have the same feeling about mothers. You don't want to sit on their lap all the time while they comb your curls, but you like to know they're around, going on in the usual fashion without being raped or murdered.⁵⁴

Om Norberg-Schulz har rett i sin prioritering av ankomstens stedsforhold, kan likevel svært betydelige stedserfaringer springe fra slike ukvalifiserte *her*. De er ubetydelige flekker på jorden i det perspektivet han trekker opp, men kan likevel være sterke steder, i den betydningen at de forankrer oss i omverdenen, spontant - men varig. Et gløtt inn i et slikt forankringspunkt finner vi hos Ellis:

We had a small front garden with a little wooden gate and a slate path. There was a lilac tree on the left with banks of snow-in-summer growing underneath it. On the right was a fuchsia hedge and my mother tried to grow dahlias but the sheep used to jump down the wall from the mountain and eat them. I never used the gate in the evenings. There was a toehold in the wall and with one bound you were free and up on *ffrith*. With my whole body I can remember that toehold.⁵⁵

Det er kroppen som både mottar og lagrer denne erfaringen av festet for foten i muren. Derfor kan også tapet av et slikt sted, en unnselig flekk, oppleves som en

⁵³ Alice Thomas Ellis: *A Welsh Childhood*, Penguin Books, Harmondsworth 1992, s. 4

⁵⁴ *op.cit.* s. 4

⁵⁵ *ibid.* s. 11-12

kroppslig smerte. I et dagboksnotat beskriver den engelske poeten John Clare smerten som følger med et slikt tap:

Took a walk in the fields saw an old wood stile taken away from a favourite spot which it had occupied all my life the posts were overgrown with Ivy and it seemed so akin to nature and the spot where it stood as tho it had taken it on lease for an undisturbed existence it hurt me to see it was gone for my affections claims a friendship with such things...⁵⁶

W Dette og ethvert stedsforhold, enten det hviler på ankomst, dagligliv eller gjensyn, enten det knytter seg til et stort og veldefinert sted eller til en liten ubetydelig flekk, er båret oppe av en kroppslig deltakelse. Den kroppslige deltakelsen gir forholdet vårt til verden en berøringsdimensjon som ifølge Merleau-Ponty viser til det primære, prediskursive, prerefleksive inntrykket verden og omverdenen gjør på oss. Denne berøringen med omverdenen gjør oss samtidig berørt av den, den setter oss i en gjensidighetsrelasjon til omverdenen. Dette primære, prediskursive sjiktet i omverdensforholdet vårt, der vi både er i berøring med og berørt av den fysiske verden, er med i all senere artikulert erfaring, og all senere artikulering av erfaringen, som dens grunn og grunnlag.

Jeg sa at et menneske befinner seg ikke på et sted på samme måte - eller ikke bare på samme måte - som en ting gjør. Den menneskelige måten å befinne seg et sted på er annerledes enn tingens. Samtidig er denne opplevelsen av det fundamentale her et uttrykk for en opplevelse av jorden som noe som samler alt som er "i et favntag", noe som skaper enhet i alt eksisterende, den enheten den sene Merleau-Ponty kaller *kjødet*. Slik formidler den kroppslige opplevelsen av her oss til tingene som noe som står oss nær, den etablerer en felles grunn for oss og tingene, og inviterer til en sympati med dem, en grunnleggende solidaritet. Det er en slik sympati med tingene som kommer til uttrykk i Clares tanke om at han har formet et vennskap med stolpen som er fjernet fra marken. Tanken om en slik solidaritet er kritisk vendt både mot tanken at mennesket er blott og bart en ting i verden

⁵⁶ Dagbok for 29 Sept. 1824, i *The prose of John Clare*, ed. J.W. og Anne Tibble (London 1951), s. 109-110, her sitert etter Jonathan Bate: *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, Routledge, London og New York 1991, s. 106-7.

blant alle andre ting, og mot tanken at mennesket er noe drastisk forskjellig fra alt annet eksisterende. Mennesket er verken en ren ting, en biologisk gjenstand, eller et rent subjekt. Tankegangen innebærer at mennesket stilles på linje med tingene, uten at forskjellen mellom menneske og ting blir utlignet. Vi trenger ikke se denne tanken som uttrykk for en dehumanisering av mennesket, slik den kantianske tradisjonen tenderer mot, fordi den knytter det særskilt menneskelige til det som er unikt for mennesket, nemlig tenkeevnen. Vi kan heller se det som en reformulering av grunnlaget for vår humanitet.⁵⁷

Steder med og uten navn

Jeg sa at ethvert stedsforhold er båret oppe av en kroppslig deltakelse i omgivelsene, og at denne deltakelsen viser tilbake til en førspråklig dimensjon ved vårt omverdensforhold. Likevel er ikke stedene språket og tankelivet fremmed, det er i aller høyeste grad et språklig og tankemessig anliggende. Omgangen vår med steder nedfeller seg i det jeg innledningsvis kalte stedsvokabularet, men ikke minst i *stedsnavnene*. Steder er som nevnt tidligere partikularia eller individer, ikke bare i den forstanden at de kan telles, men i den forstanden at de tar egennavn. Det er tradisjon i språkfilosofien for å la forholdet mellom egennavn og gjenstand stå modell for forholdet mellom språk og verden, ord og ting overhodet. En slik tankegang ignorerer det særskilte ved det at en ting tar, eller gis, egennavn. Det er få individer i verden som heter noe utover fellesnavnet: Egennavnene er stort sett forbeholdt mennesker, noen få dyr (de som står oss nær), og altså steder. Vi gir noe egennavn hvis vi bryr oss om at vi har å gjøre med dette *bestemte* individet. Vi kaller mennesker f. eks. Kari og Per fordi vi bryr oss om at nettopp *dette* er Kari, nettopp *dette* er Per. At det er mange som har samme navn, forhindrer ikke at nettopp egennavnet (ikke at det har dette *bestemte* egennavnet, men at det *har* egennavn) markerer at vi bryr oss om at vi har å gjøre med nettopp *denne* Kari,

⁵⁷ Denne ansatsen til en filosofisk antropologi vil bli fulgt opp i senere kapitler, men ganske særlig i kapittel 4.

nettopp *denne* Per. Egennavnet markerer at individet i en viktig forstand ikke er utbyttable med et hvilket som helst annet individ av samme klasse, heller ikke med et individ som har de samme egenskapene.

At steder hører med til det vi gir egennavn, er dermed uttrykk for den plassen steder har i tilværelsen vår, og mer spesifikt: Den plassen tanken om at vi har å gjøre med dette bestemte stedet har. Samtidig er det mange steder som er betydningsfulle på denne måten uten at de er navn. Saken kompliseres ytterligere av at vi også gir navn til områder på jorden som utgjør institusjonelle enheter (nasjoner, f. eks., og kontinenter eller verdensdeler), men som knapt er erfarbare enheter som kroppen relaterer seg til. Videre skiller ikke skikken med å gi stedsnavn mellom områder som menneskelig byggevirkosomhet har henholdsvis gitt og fratatt steds karakter. Mongstad er et sted med navn også etter at oljevirkosomheten har ødelagt det som sted. Mye av det som vi utfra stedsfilosofiske betraktninger må regne som *ikke-steder*,⁵⁸ gir navneskikken status som sted.

Stedsnavngivingen griper direkte inn i forholdet mellom de to polene jeg har strukket stedsbegrepet ut mellom i dette kapitlet: Det kvalifiserte stedsbegrepet på den ene siden, og det mer ukvalifiserte lokalitetsbegrepet på den andre. Stedsnavnene knytter seg primært til de avgrensbare, helhetlige stedene, de som vi trår inn i ved å gå over en terskel. Det ukvalifiserte *her*, derimot, er gjerne et navnløst sted, og livet i dette *her* er et liv i det navnløse. Den norske Finnskogdikteren Hans Børli har formulert erfaringen av det navnløse stedet, og betydningen til denne stedserfaringen, slik:

Slike bortgjømte steder i skogen
som ingen har satt navn på -
skurveåser, baklier, skrøv-lende
alltid bare svevende nevnt som
"smådøssa nordafor Svarttjennsberget...
drågene vestafor Tiurpynten...
du veit der den store tørrgrana har blesi ned

⁵⁸ Denne termen vil bli forklart i kapittel 2.

tversover stigen te' Nysetra..."

Navnløs jord. Ingenmannsland.
Men dagen gryr over slike steder også
og røsslyngen skjelver i vinden
og villfuglen gjerder inn sitt revir
med strofer av sang om våren
uten å bry seg med
gardsnummer eller bruksnummer.

I slike avhøl uten navn kan jeg stå
og kjenne meg underlig heime.
Jeg har mitt fedreland hos alt
som ikke har navn.⁵⁹

Denne hjemføringen av poeten selv til det navnløse, til det Henning Howlid Wærp kaller "disse stedene mellom",⁶⁰ synes å privilegere disse stedene som poetiske åsteder. Men forholdet mellom stedsnavn og poesi er mer komplekst. I sin bok om den engelske poeten William Wordsworths forhold til den økologiske tradisjonen, har Jonathan Bate et kapittel viet forholdet mellom sted og navn, og forholdet mellom navngiving og poesi. Her knytter han skillet mellom det navngitte og det navnløse stedet til spenningen mellom det han, med støtte i den irske poeten Seamus Heaney, kaller spenningen mellom et bevisst og et ubevisst stedsforhold.⁶¹ Det bevisste stedsforhold har den som er tilskuer til heller enn deltaker i landskapet. Det er et stedsforhold som er preget av avstand til landskapet, og vilje til å kontrollere det. Det ubevisste stedsforholdet, derimot, er et stedsforhold der mennesket oppfatter seg selv som i kontinuitet med naturen. Denne motsetningen kobler Bate igjen til Schillers skille mellom sentimental og naiv poesi. Den sentimentale poeten har tapt en umiddelbarhet i forholdet til stedet som poesien samtidig uttrykker en lengsel etter. I tapet av umiddelbar

⁵⁹ Hans Børli: "Navnløst", sitert etter Henning Howlid Wærp: *Natur og landskap hos Andreas Munch, Vilhelm Krag og Hans Børli: Studier i naturens unaturlige historie*, Dr. Art.-avhandling, Universitetet i Oslo 1996, s. 419

⁶⁰ op.cit. s. 420

⁶¹ Seamus Heaney: *Preoccupations: Selected Prose 1968-1978*, Faber and Faber, London 1984, s. 131

nærhet til omgivelsene blir vi klar over oss selv på en slik måte at bevisstheten om oss selv blir stående i mellom oss selv og det vi søker nærhet til. Den naive poeten, derimot, skriver innenfra et slikt umiddelbart stedsforhold, som dermed kommer til uttrykk i poesien.

Bate knytter navngivingen av steder til selve den poetiske aktiviteten, for såvidt som han regner inskripsjonen i gravsteiner for å hellige et sted til minne om en person som den skriftlige poesiers tidligste form: "The epitaph, the monumental inscription, is the earliest form of written poetry, perhaps one of the earliest forms of any kind of writing."⁶² Men han gir det å gi navn til et sted også en videre betydning enn å feste et egennavn til det: Det er også å bestemme eller definere stedets karakter. Som vist tidligere, beror en slik bestemmelse på en mottakelighet for stedets eget uttrykk.⁶³ Den poetiske navngivingen av steder, slik Bate finner den praktisert hos Wordsworth, gjør begge deler: Den både gir egennavn til stedet og bestemmer dets karakter. Heller enn å være båret oppe av en vilje til å dominere omgivelsene, er poesien hans båret oppe av en vilje til tilpassing: "...Wordsworth's namings speak of assimilation. The subjection is that of the man to the place..."⁶⁴ Slik formidler Wordsworth ifølge Bate mellom det bevisste og det ubevisste, det sentimentale og det naive stedsforholdet. Poeten sikter mot å realisere et forhold til stedet i språket, men samtidig å bringe stedet inn under det språklige, å språklegge det, å forme det i språket. Som navngiver står poeten geografen nært, og begge står i et dobbelt bemektigelses- og avmaktsforhold til stedet: Viljen til å kartlegge og kontrollere omverdenen møter en motstand i denne omverdenen selv, som ikke lar seg bemektige. Det er dette ved ethvert sted - også det navnbelagte stedet - som unnslipper menneskets kontroll, som mest tydelig gir seg til kjenne når vi erfarer omverdenen som et navnløst *her*.

⁶² *Romantic Ecology*, s. 87

⁶³ Den mottakende dimensjonen ved stedsforholdet vil bli gjort mer inngående rede for i kapittel 2.

⁶⁴ *op.cit.* s. 102

Denne spenningen mellom navn og navnløshet, mellom bemektigelse og avmakt, vil være et underliggende tema i alle de tre kapitlene som følger etter dette. Mest umiddelbart, i kapittel 2, vil temaet vise seg i form av en drøfting av hvordan stedet tar form, og mer spesifikt, av forholdet mellom det menneskeskapte og det naturgitte ved stedet.

2. FORMINGEN AV STEDET

Forrige kapittel skisserte et stedsbegrep som stilte krav til hva vi regner som et sted, men som samtidig hadde forbindelse tilbake til et mer ukvalifisert stedsbegrep. I dette kapitlet vil jeg være orientert mot den flekken på jorden som er et sted i kraft av bestemte kvaliteter, men også her vil forbindelsen til den mer vilkårlige flekken på jorden som vi under gitte betingelser kaller sted, komme til syne.

Emnet for kapitlet vil være stedets forming tenkt både praktisk og kognitivt. Vilkårene og prinsippene for den praktiske, fysiske formingen av stedet må tenkes i lys av forholdet mellom menneske og natur, og jeg vil sikte mot å si noe om dette forholdet. Den praktiske og fysiske formingen av stedet kan imidlertid ikke tenkes uavhengig av blikket for stedet, eller mer presist: Av stedets tilsynekomst for det menneskelige blikket. Stedets tilsynekomst viser hen til menneskets forståelse av hva et sted er. Framstillingen vil derfor også ha en erkjennelsesteoretisk side, for såvidt som den tematiserer forholdet mellom den seende og det sette, og forholdet mellom den verdenen vi ordner i begreper, og de begrepene vi ordner denne verdenen i.

Sted og menneskesyn

I den naturfilosofiske drøftingen av forholdet mellom naturverk og menneskeverk på stedet, vil jeg ta utgangspunkt i en refleksjon over menneskets natur. Gjennom en tolkning av noen sider ved Platons dialog *Faidros*, vil jeg prøve å vise hvordan stedsoppfatningen kan være forbundet med en oppfatning av mennesket. Denne oppfatningen av mennesket blir retningsgivende for forståelsen av forholdet mellom menneskeskapte og naturskapte steder.

Naturskapt og menneskeskapt i *Faidros*

Stedsbegrepet slik jeg skisserte det i forrige kapittel, omfatter både menneskeskapte og naturskapte steder. Stedsbegrepet som sådan tar ikke hensyn til om stedet er laget av mennesket eller av naturens skaper. For stedets filosofi er spørsmålet om en flekk på jorden *er* et sted eller ikke, mer fundamentalt enn spørsmålet om hvem som har tilveiebragt det. I *Faidros* knyttes dette spørsmålet likevel tett opp til dialogens mest grunnleggende problem: hva et menneske er.

I motsetning til de fleste andre Platon-dialoger, åpner *Faidros* med en utførlig skildring av omgivelsene samtalen finner sted i. Skildringen er imidlertid integrert i samtalen, for såvidt som de to samtalende gjør omgivelsene til sitt første tema. *Faidros* og Sokrates møtes som kjent utenfor bymuren i Athen, og Sokrates åpner med det friske "Hvorfra og hvorhen, kjære *Faidros*?"⁶⁵ "Hvorfra" er nettopp byen, Athen, mens "hvorhen" viser seg å være et hvilested ved elven Ilissos. Ser vi begge disse lokalitetene som *steder*, ser vi også spennet i begrepet, hvor vidt det favner. Byen de forlater, for noen timer og for en samtales skyld, er et relativt stort sted, et byggverk eller en samling byggverk reist av mennesker. Det er et sted som det knytter seg et organisert samfunnsliv til, og denne organiseringen preger byens fysiske plan. Det offentlige livet spiller seg hovedsaklig ut på byens torg, *agora*, mens det private (intime) livet spiller seg ut i hjemmene, i *oikos*. Menn og kvinner, slaver og barn, alle har sine primære steder som reflekterer den plassen de har i samfunnslivet. Trusselen utenfra feller seg ned i byen i form av den fysiske muren som omgir den. Byen er altså et sosialt organisert rom, et politisk rom, og disse sosiale og politiske dimensjonene ved byen er nedfelt i byen som fysisk konstruksjon og anlegg. Det menneskeskapte samfunnet føyer seg sammen med den menneskeskapte arkitekturen og bykonstruksjonen til det stedet som er (bysamfunnet) Athen.⁶⁶

⁶⁵ Platon: *Faidros* og *Ion*, overs. Egil A. Wyller, Torleif Dahls kulturbibliotek, Aschehoug 1981, s. 15

⁶⁶ Sammenhengen mellom det fysiske stedet og det sosiale livet på stedet vil mer eksplisitt bli tematisert i kapittel 4.

Hvilestedet ved elven, derimot, befinner seg der naturens egne frambringelser råder grunnen: bakker, gress, vann, trær, dyr, sol, vind. Ingenting av alt dette er et resultat av, eller er direkte underlagt menneskets vilje og evne til konstruksjon og organisering i den formen det opptrer her. Det er naturprosessene som har formet og som opprettholder hvilestedet ved elven.

Slik vi umiddelbart blir presentert for stedene i *Faidros*, ser det ut som om det menneskeskapte stedet former en kontrast til naturen og dens steder. Særlig bymuren markerer dette. I tillegg til å være en militær konstruksjon, et forsvarsanlegg som holder ytre fiender ute, er den også en markering av grensen mot den naturlige verdenen, en grense mot *en annen orden* enn den som råder i det menneskeskapte urbane rommet Athen.

Skillet mellom verden innenfor bymuren og verden utenfor, er også et skille som slår inn i forståelsen av *mennesket* i *Faidros*, og den tilhørende forståelsen av den plassen *dialogen* har i det menneskelige. Når Sokrates og Faidros møtes og begir seg på vandring bort fra byen, trekker de opp en rute som tar dialogen ut av det rommet som den forskriftsmessig er forankret i, og ut i et landskap som både Sokrates og den sokratiske samtaleformen er fremmed i. Denne fremmedheten er også tema for samtalen innledningsvis. Når Sokrates bemerker det behaget han føler på det stedet i landskapet som Faidros har sett ut til dem, svarer Faidros:

Og du er meg virkelig en raring, forunderlige menneske. Disse ord lyder mer som fra en hitført besøkende enn fra en stedegen mann. Som det utpregede bymenneske du er, forlater du aldri landets grenser, ja, jeg tror du overhodet ikke går utenfor bymurene.⁶⁷

Sokrates foretrekker, tross velbehaget utenfor bymurene, livet innenfor dem, og han begrunner sin bytilhørighet med å vise til sin vilje til eller trang til innsikt. "Min hu står til kunnskaper; og landskaper og trær har intet de kan lære meg, bare menneskene i byen."⁶⁸ Det overordnede prosjektet om å kjenne seg selv,

⁶⁷ op.cit. s. 20

⁶⁸ ibid. s. 20

realiseres i samtale med andre mennesker, og det rette stedet å folde ut et liv som gir en slik prioritet til samtalen, er det stedet som samler mennesker. Den menneskeskapte byen er skapt med henblikk på å samle mennesker. Agora er et typisk samlingssted. Stedet selv, de fysiske omgivelsene, er tause, og er ingen kilde til innsikt og selvinnsikt.

Karakteristisk nok er det Faidros, og ganske især forventningen om å få høre den talen av Lysias som Faidros er i ferd med å lære seg, som fører Sokrates ut av byen:

Personlig er jeg nu blitt så oppsatt på å høre, at om du strakte turen helt ut til Megara og derpå - på Herodikos' anbefaling - snudde om ved bymurene og vendte tilbake igjen, så ble du ikke kvitt meg.⁶⁹

Litt senere tydeliggjør han motivasjonen sin for å bli med ut i den fremmede verdenen utenfor bymurene ved å sammenlikne det skrevne ordet og *grøden*:

Du har imidlertid funnet tryllemidlet, later det til, som bringer meg på utmarsj. Likesom fedriverne svinger grønt og grøde foran det sultne kveget, kan visst du, ved å holde opp for meg *ord*, nedskrevet i bøker, føre meg rundt hele Attika og hvor som helst du ellers måtte ønske.⁷⁰

Den eksplisitte analogien i dette avsnittet er den mellom menneskets føde og kvegets, dvs. mellom det mennesket trenger for sitt livsopphold (og derfor vil gjøre hva som helst for å skaffe seg), og det kveget trenger. Også i denne analogien er *Faidros'* grunnleggende stedsmotsetning synlig. Ordene hører normalt hjemme i byen, blant mennesker, mens grønt og grøde, fedrivere og sultent kveg hører hjemme i landskapet utenfor. Om ordene (her: Lysias' tale) blir bragt utenfor bymurene, rokker ikke det ved deres grunnleggende stedstilhørighet, den opphører bare midlertidig. Talen (og dialogen) i *Faidros* er i denne forstanden *ord på avveie*.

⁶⁹ *ibid.* s. 16

⁷⁰ *ibid.* s. 20

Kropp og sjel på stedet

Vi må altså si at *Faidros* langt på veg bygger på og bekrefter motsetningen mellom menneske og natur, og lar denne motsetningen komme til uttrykk i kontrasten mellom den menneskeskapte byen og den naturlige verdenen utenfor. Samtidig er det trekk ved skildringen av settingen i *Faidros* som motsier denne dikotomien, for såvidt som mennesket selv synes å ha en plass både innenfor og utenfor bymuren, både i den urbane og den naturlige verdenen. Dette kommer sterkest til uttrykk i skildringen av selve hvilestedet. Om byen byr det Sokrates' *sjel* etterspør og etterstreber (samtale og innsikt), synes den naturlige verdenen som *Faidros* har ført ham ut i å tale godt nok til *kroppen* hans:

Ved Hera, et herlig hvilested. Der platanen selv, bredkronet og høyvokst. Der kyskhetsstreet, i dets fulle høyde og skyggekraft, - storartet. Hvor dets blomster står i flor, og hvilken vellukt det brer utover egnen! Og der under platanen den deiligste kilde strømmende av det kjøligste vann - det kan foten bevidne. En helligdom for visse nymfer og flodguden Acheloos, later det til, etter pikestatuettene og votivfigurene å dømme. Og jeg er enig: luften på stedet er kjælen til behag og gjenlyder sommerlig og klar av sikadenes korsang. Men aller mest utsøkt gressvollen, - den skråner sakte; som skapt til å legge sitt hode på for en hvilende mann. - Så ditt førerskap har vært upåklagelig, kjære *Faidros*.⁷¹

Dette er et sted hvor solvarmen balanseres av treets skygge og av det kjølige vannet. Det er et sted som taler til den taktile sansen, til luktesans og synssans og hørsel, som kjærtegner kroppen og føyer seg etter den. Dette fullkomne naturlige hvilestedet gir syn for det naturskapte stedet som *kroppens sted*, et sted som kommer til syne for mennesket som svar på dets kroppslige og sanselige behov. Det er i høyeste grad en flekk på jorden som kvalifiserer som sted, og den gjør det ved måten menneskets kropp blir tatt vare på der.

Imidlertid reddes dikotomien mellom menneske og natur et stykke på veg ved at den finner sitt motstykke internt i mennesket selv, mellom dets kropp og sjel. Denne er indirekte tematisert i analogien mellom fedriverne, som driver kveget av

⁷¹ *ibid.* s. 20

sted med gress, og Faidros, som driver Sokrates av sted med ord. Ordene er sjelens føde, de tilfredsstiller sjelens behov eller begjær. Grønt og grøde er kroppens føde, svar på kroppens behov, også menneskekroppens, selv om det er kveget som representerer dette behovet i analogien. Nettopp *at* det er kveget som representerer dette behovet, viser kanskje Sokrates' vilje til å plassere det kroppslige i randsonen av det menneskelige, heller enn i sentrum av det. Der står sjelen og dens aktiviteter.

Ser vi mennesket i lyset fra stedet, får vi grunnlag for å motsi en slik dualistisk tankegang. Sammenhengen mellom kropp og *sted* tydeliggjør sammenhengen mellom kropp og *sjel*. Det gode stedet kommer til syne som et godt svar på menneskelige behov, behov som ikke respekterer skillet mellom kropp og sjel. Det gode stedet, enten det er menneskeskapt eller naturskapt, må komme i møte kroppens behov for mat, ly, hvile, stimulans, vellyd, stillhet, fysisk nærhet til andre mennesker, og avstand, mulighet til praktisk utfoldelse og til kontemplasjon.

Det gode stedet kan virke legende på sjelen, sier den skotske poeten og aforistikeren Thomas A. Clark: "In secret places, under alders, by slow-moving streams, the torn fabric of quiet is quietly repaired."⁷² Denne legende eller helende siden ved stedet tydeliggjør sammenhengen mellom sjel og legeme. Det gode stedet taler til hele mennesket, ikke i den forstanden at det taler til alt i et menneske, men i den forstanden at mennesket opplever seg selv som et hele. Søket etter det gode stedet har en plass innenfor forsøket på å realisere det gode livet som et helt menneske.

Fortøyer vi stedsbegrepet i en slik menneskeforståelse, finner vi at ethvert sted, også naturskapte steder, har i seg en uunngåelig henvisning til mennesket og til det menneskelige. Romopplevelsen som sådan er grunnet i menneskekroppens dimensjoner, struktur og kapasitet. Opplevelsen av rommet er grunnet i vår egen

⁷² Thomas A. Clark: *Of Shade and Shadow*, Moschatel Press, Edinburgh 1992, s.6

kroppens dimensjoner og utrustning. Erfaringen av skala er avhengig av vår egen kroppens størrelse. Rommets retninger (høyre/venstre, oppe/nede) er relative til kroppen. Distanse tenkes gjerne relativt til tid, som igjen refererer til vår egen kroppens mobilitet, og den igjen til kroppens skikkelse. Distanse tenkes også relativt til sansningens perspektivistiske ordning av tingene i rommet, som angir tingenes plassering i forhold til oss selv og i forhold til hverandre, deres forflytning i relasjon til hverandre, osv.

Som kroppens sted er det naturlige stedet, hvilestedet ved elven Ilissos, avhengig av mennesket for sin eksistens, selv om det ikke er et resultat av menneskets anstrengelser. Det er menneskekroppens spesifikke form og skikkelse som tillater at stedet under platanen kommer til syne som nettopp det: et sted. På dette grunnlaget kan vi slå fast at det ikke bare er det menneskeskapte stedet som henviser til mennesket. Ethvert sted gjør det. Hvis ikke der var mennesker, ville der ikke være rom for den distinksjonen som er bærende for stedsbegrepet: Skillet mellom det som bare er en flekk på jorden rett og slett, og den flekken på jorden som er et sted. En jord uten mennesker ville være en jord uten steder. Her skiller stedet seg fra mye av det som *inngår* i naturens steder: landskapsformasjonene, vegetasjonen, luften, lyset, himmelen. Treet er et tre uavhengig av menneskets eksistens. *Hvilestedet* under treet, derimot, er avhengig for sin eksistens av mennesket. Henvisningen til mennesket er i denne forstanden skrevet inn i selve stedsbegrepet, og det menneskelige er til stede i ethvert sted.

Avhengigheten mellom sted og menneske går imidlertid også andre vegen. Det gode livet kan ikke tenkes løsrevet fra, men må tenkes som avhengig av, og sårbart overfor, forhold i den fysiske omverdenen som vi er situert i som kroppslige. Sammenhengen mellom menneskelige behov og sårbarhet på den ene siden, og lykke på den andre, er det ledende motivet i Aristoteleslesningen til Martha Nussbaum, som hun vender kritisk mot nettopp den platonske dualismen. Hun innleder denne lesningen av Aristoteles med et sitat fra Pindar, hvor menneskets vekst blir sammenliknet med vintreet: "But human excellence grows like a vine tree, fed by the green dew, raised up, among wise men and just, to the

liquid sky."⁷³ Hun bruker dette bildet som en portal inn i det hun holder for å være et dilemma i menneskelivet som gresk kultur og tenkning dreier seg om, og som er gyldig også for oss:

It displays the thorough intermingling of what is ours and what belongs to the world, of ambition and vulnerability, of making and being made, that are present in this and in any human life.⁷⁴

I Pindars bilde blir menneskets verdi og mulighet for perfektjon nettopp knyttet til denne sårbarheten:

It suggests that part of the peculiar beauty of *human* excellence just *is* its vulnerability. (...) Human excellence is seen, in Pindar's poem and pervasively in the Greek poetic tradition, as something whose very nature it is to be in need, a growing thing in the world that could not be made invulnerable and keep its own peculiar fineness.⁷⁵

Det er innenfor denne tradisjonen Nussbaum plasserer Aristoteles' *eudaimoniabegrep*, og hun kontrasterer det med det platonske bildet av menneskets mulighet for perfektjon. Tanken om menneskets sårbarhet står i kontrast til Platons tenkning om mennesket som i grunnen selvtilstrekkelig i sin streben etter lykke og det gode liv. Lykken for Platon beror på sjelens tilstand, en sjelens oppadstreben som gjør den usårbar overfor skiftninger i kroppens liv og jordiske, gitte omstendigheter, og som bringer dens skjebne under egen kontroll. Et slikt bilde av menneskets mulighet for perfektjon har sin pris, fordi det innebærer en forskansing i forhold til den ytre virkeligheten.

I *Faidros* er som vist kroppens behov i utgangspunktet tenkt adskilt fra sjelens, og skillet mellom naturverdenen og den urbane verdenen følger av dette skillet. Denne dikotomien er imidlertid forutsatt heller enn undersøkt i innledningen til

⁷³ Martha Nussbaum: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 1

⁷⁴ op.cit. s. 2

⁷⁵ ibid. s. 2

Faidros. I dialogen selv blir den antakeligvis avkreftet heller enn bekreftet. Ifølge Martha Nussbaum retter Platon i denne dialogen en kritikk mot seg selv og sitt eget spaltete menneskebilde. Selvkritikken tar form av en palenodi eller tilbakekallelse som Sokrates med sin andre tale foretar av den første talen sin, hvor han har forfektet og utlagt dette bildet.

I Nussbaums lesning er det galskapen som fare og mulighet i menneskelivet som er det tematiske sentrum i teksten. Den første talen er ifølge henne representativ for Platons syn på galskap i de dialogene som er skrevet forut for *Faidros*, nemlig *Staten*, *Faidon*, og *Symposion*. Her er Platon opptatt av, grovt sagt, å skille fornuft fra ufornuft (galskap), og dette skillet trekkes opp ved hjelp av skillet mellom kropp og sjel. Kroppens lidenskaper er blinde, dyriske krefter som søker et bestemt objekt og en bestemt tilfredsstillelse uten hensyn til skillet mellom godt og ondt. Disse ikke-intellektuelle trekkene ved mennesket er uten kognitiv funksjon, de kan ikke lede til forståelse av og innsikt i det gode. Fornuften er nødvendig og tilstrekkelig for å handle rett, og den fungerer best separert og befridd fra kroppens begjær og lidenskaper. I Sokrates' andre tale gis lidenskapene (og deres iboende galskap) en betydelig mer positiv funksjon. De er kilde til handlingsframbringende energi, og gjør på denne måten det mulig å *handle*, noe som er en forutsetning for å handle *rett*. De tilskrives en viss moralsk og kognitiv verdi. I begjæret ligger det et blikk for det vakre som har i seg en mulighet til forståelsen av det høyeste gode. Det lidenskapelige forholdet til et annet menneske har en oppdragende virkning: Det kan føre til at en avstår fra å følge lyster som potensielt kan ødelegge forholdet til dette mennesket.

Platon gir i Sokrates' andre tale dermed et nytt og rikere syn på seksualiteten, som henger sammen med et rikere syn på fornuften: Et mer *seksualisert* syn på fornuften. Han gir ikke opp skillet mellom kropp og sjel og det tilhørende bildet av disse driftene som noe som kan lede mennesket bort fra sannheten og det gode. Men han gir kroppen og kroppslige drifter en mer positiv funksjon i realiseringen av det høyeste menneskelige gode, et liv i innsikt.

Ifølge Nussbaum er det innenfor en situasjon hvor de to samtalende er erosbesatte av hverandre og av omgivelsene at Sokrates på denne måten blir i stand til å trekke opp grensene mellom fornuft og ufornuft på nytt:

If, on the other hand, they speak philosophically as they do, it is, too, because they are here lying beside one another as they are, on this grass beside the river, willing to go mad; and this madness leads them to a new view of the philosophical truth. [min utheving]⁷⁶

Det er altså bl. a. under innflytelse av naturen, påvirket av velbehaget det naturlige hvilestedet, at Sokrates ser og innser sammenhengen mellom kropp og sjel. Lest på denne måten kan palenodien forstås som også å innbefatte det innledende utsagnet om at det bare er mennesker i byen som har noe å lære ham, ikke trær og landskaper. Forstått på denne måten blir det som så ut som en dialog på avveie - ledet ut av byrommet og inn i naturrommet -, heller en dialog som har funnet hjem.

Naturen i menneskeverket

I det foregående var den doble avhengigheten mellom menneske og sted et sentralt tema. Jeg sa at *hvilestedet* under treet var avhengig for sin eksistens av mennesket. Men dette hvilestedet er også avhengig for sin eksistens av treet eksistens, og treet eksistens er uavhengig av menneskets. I det følgende er det denne siden ved den doble avhengigheten som vil oppta meg: Jeg vil fokusere på naturen som forutsetning for stedet. På samme måte som stedets avhengighet av det menneskelige blir satt mest på spissen der denne avhengigheten er minst åpenbar - ved naturskapte steder -, så kommer dets avhengighet av naturen kanskje best til syne i det menneskeskapte stedet, ikke minst der naturen er forsøkt fordrevet.

⁷⁶ *ibid.* s. 212

Naturens nærvær

All menneskelig tilvirking, hva det enn er mennesket tilvirker, står i gjeld til naturen, iallfall for materialene. Det mennesket skaper, skaper det ikke av ingenting. Det er fundamentalt for menneskelig tilvirking at vi skaper i det skapte, vi skaper i noe vi selv ikke har skapt. Også det menneskeskaptet stedet, enten dette stedet er en landsens kirke eller en småby som Tromsø eller en storby som Los Angeles, har naturen som sin forutsetning i den betydningen at det har sitt materielle utgangspunkt i naturen.

Denne naturavhengigheten kan stedet deklamere eller skjule. En stavkirke, f. eks., deklamerer sitt opphav i skogen. En trenger antakelig ikke mer fortrolighet med trær enn at en vet at de kan felles, at greinene kan kappes av, at barken kan rives av, at de lar seg spalte i planker, for å kunne slutte seg til at trær er stavkirkens materielle utgangspunkt. Like vanlig i vår tids verden er det kanskje at en ikke kan slutte seg til det materielle utgangspunktet for en menneskelig frambringelse på et visuelt grunnlag. Hvem kan se at en nylonstrømpe har samme materielle utgangspunkt som stavkirken? Ansikt til ansikt med Ishavskatedralen i Tromsø må en vite mye om omformingsprosessen bak betong, glass, blikk, etc, for å kunne tilbakeføre det en ser i bygget til de naturskaptede materialene som ligger til grunn for byggematerialene.

Et menneskeskapt sted kan altså skjule sin naturavhengighet, men ikke overvinne den. For enhver menneskeskapt gjenstand eller installasjon går det an å fortelle en skapelseshistorie som strengt tatt er en omformingshistorie. Hele Los Angeles by, som fysisk realitet, kan fortelles tilbake til sitt råmaterielle utgangspunkt. Disse råmaterialene trenger naturligvis ikke være fra det samme stedet, eller fra stedets umiddelbare omgivelser. De kan være hentet fra hvor som helst i verden, iallfall i vår tid. Vi kan imidlertid betrakte det som et trekk ved stedet hvor det henter sine råmaterialer fra. Som vist i forrige kapittel, er det et markert trekk ved Aberdeen, f. eks., at mye av byen er bygget i en lokal steinsort. Det er et like

markert trekk ved den nye arkitekturen i moderne storbyer at byggematerialet (glass, stål, betong etc.) ikke har forankring i byenes umiddelbare naturomgivelser, og heller ikke meningsfullt kan tilbakeføres til noen andre steder, men må fortelles tilbake til naturen i sin allmennhet og anonymitet.

En annen dimensjon ved byens naturavhengighet er det faktum at den er nedfelt i et landskap som er større enn byen selv. Uansett hvor stor den menneskeskapte byen er, det omliggende landskapet favner videre, og er det landskapet byen er en by i. Dette er en sannhet som er lett å gripe i Tromsø. Tromsø er en by som det fremdeles går an å forbinde til omlandet, både visuelt og næringsmessig. Det vil si at det går an å fortelle en troverdig historie om byens avhengighet av omlandet sitt, og av naturressursene. Jakob Meløe, som er den filosofen som har levert de vesentligste bidragene til forståelsen av Nord-Norge, sier i "Momenter til Nord-Norges teori og beskrivelse" følgende:

Nord-Norge er kyst og kystfiske. Fisk, fiskebåter og fiskevær, det er sjelen og grunnlaget. Meget av alt det andre som også er her kan avledes fra kystfisket: båtbyggerier, redskapsfabrikker, mekaniske verksteder for båtmotorer og skipsmotorer, verksteder for skipselektronikk, tradisjonelle fiskebruk, filéfabrikker, fiskerifagskoler, maritim høyskole, etc.. Alt dette gir mange folk. Og deretter kan det meste av resten avledes fra at det bor mange folk her: butikker, banker, skoler, sykehus, kirker, kaféer, kunstgallerier, musikkskoler, norske og samiske teatergrupper, etc.. Og nu er vi mange nok og i mange nok forskjellige virksomheter til at det gir plass til et par distriktshøyskoler og et universitet. Og Norges Fiskerihøyskole.

Var ikke havet utenfor Nord-Norges kyst et av verdens aller beste fiskehav, bodde det neppe så mange mennesker her. Og da var det meste av alt det andre heller ikke her.

Det er fiskeværerne og fiskebygdene som bærer Nord-Norge.⁷⁷

Denne fortellingen er fremdeles troverdig, men den er i ferd med å bli en fortelling om omlandet og fisken i havet som byens *historiske* livsbetingelser, heller enn en fortelling om dens aktuelle livsbetingelser. Antakelig vil vi overleve her om fisken i havet ikke gjør det. Men *hvis* det stadig er liv laga i Tromsø etter at vi har

⁷⁷ Jakob Meløe: "Momenter til Nord-Norges teori og beskrivelse", *Byggekunst* 7/90, Oslo 1990, s. 37

ødelagt livsgrunnlaget for fisken, er det fremdeles en dimensjon ved Tromsø - det aktuelle Tromsø - at den har sin grunn og sitt grunnlag i fiskeriene. Å vite hvor en er, er å vite at en er i en by som har den - om enn historiske - forankringen.⁷⁸

Visuelt er Tromsø stadig fast forankret i sitt omland. Ikke alle byer er det. Moderne storbyer som sprer seg utover og vokser sammen med nærliggende byer, har et slikt omfang at noe omkringliggende landskap ikke lenger kommer til syne fra de fleste stedene i byen. Som erfart helhet er byen omgitt av - mer by. Hvis utkikkspunktet er en leilighet i New York eller Los Angeles, vil det ikke lenger være de omliggende landskapsformasjonene som gir skikkelse til horisonten der jord og himmel møtes, men bygningssilhuetene.

Hvis en by på denne måten har mistet sin visuelle forankring i eller kontakt med sitt omland, vil likevel stedets beliggenhet gripe inn i livet på stedet. Hvor på jorden stedet ligger, er en dimensjon ved dette stedet, uansett dets omfang. Det er forskjell på byer, og disse forskjellene springer fra mange kilder, men noen vesentlige forskjeller mellom Oslo og Rio de Janeiro springer fra beliggenheten til disse byene; hvor på jorden de er lokalisert. De grunnleggende trekkene ved landskapsformasjonene, de grunnleggende klimatiske forholdene, vesentlige sider ved næringsgrunnlaget: Disse sidene ved stedet er naturlige forutsetninger for stedet, og de setter grenser for hvilket sted dette kan være. Naturen setter disse grensene. Hvis vi tenker utfra en motsetning mellom naturverk og menneskeverk,

⁷⁸ Meløe skiller ikke mellom historiske og aktuelle livsbetingelser, og i dette er det et moralsk poeng: Det livet som leves her nå, bør bevare sin forbindelse til fortidige tiders tilværelse her. En betydningsfull dimensjon ved livet i Nord-Norge går tapt dersom forbindelsen mellom det sosiale livet og naturbetingelsene for bosetningen i Nord-Norge går tapt. Dette kan og bør han hevde uten å hevde at det ikke vil kunne bo mennesker i Nord-Norge nå (og i framtiden) *med mindre* forbindelsen til fisken i havet bevares. Hvorvidt det vil kunne bo mennesker i Nord-Norge etter at denne forbindelsen til havet eventuelt er brutt, er et empirisk spørsmål, og det moralske poenget kan ikke avhenge av svaret på et slikt empirisk spørsmål. At det *er* et moralsk poeng, kommer til uttrykk i ens respons overfor en slik utvikling hvis den skulle finne sted, og denne responsen er ikke avhengig av om en slik utvikling *kan* finne sted. Den moralske sammenhengen må altså gis en formulering som gjør den uavhengig av hypoteser om framtiden.

kommer naturen til syne som den motstanden naturen yter mot menneskets ønske om å skape sin egen verden. Det er derfor likevel slik at naturen trekker opp betydningshorisonten for stedet, selv om det er menneskeskapte formasjoner som trekker opp den fysiske horisonten på stedet.

Imidlertid møter vi den større naturen som stedet er innfelt i ikke bare i de store linjene, i klimatiske forhold etc, men også i de mindre flekkene inne i det (relativt) store menneskeskapte stedet. Nettopp fordi den menneskeframbragte konstruksjonen slår oss så sterkt på slike steder (Los Angeles by), er det lett å komme i skade for å overvurdere menneskets evne til å fordrive naturen fra sine fysiske omgivelser. Det er også lett å komme i skade for å lese naturinnslag i byen som uttrykk for menneskers tanke og formingsvilje, heller enn å se dem som naturens egne ytringer på stedet. Den engelske kunsthistorikeren Norbert Lynton beskriver i et selvbiografisk avsnitt et omslag i forståelsen hans av forholdet mellom naturen og byen slik:

I was in my teens when I stood in Bedford Square and was struck by the shocking fact that London is built on earth. Those trees and that patch of green stuff in the middle were and are not a large saucerful of nature brought into London but nature, London's bed and base, allowed to peep through the paving slabs and kerbstones, the hard road surfaces and buildings set shoulder to shoulder. Of course, in a way I knew that some houses have gardens and some streets and squares have trees, and that there are parks large enough to prove nature's presence. But these seemed to be licensed intrusions rather than vestigial oases in a world of waterproof surfaces and drains.⁷⁹

Her er det de små innslagene av grønt som formidler ham til en mer realistisk forståelse av forholdet mellom det menneskeskapte og det naturgitte i London. Heller enn å komme til syne som et lite stykke natur nedfelt i London som by, kommer nå det vesle parkanlegget til syne som, og vitner om, den naturen London er nedfelt i. Det menneskeskapte stedet, om enn det er stort, er et sted i et naturgitt landskap, som er større.

⁷⁹ Norbert Lynton: "Landscape as Experience and Vision", i Bernard Jacobson (ed): *Towards a New Landscape*, Bernard Jacobson Limited, London 1993, s. 41

Den skotske dikteren Robert Louis Stevenson skildrer i boka om hjembyen og oppvekststedet Edinburgh naturelementenes motstand mot vår utryddelse av dem. Hans innfallsvinkel er det tapet det innebærer for oss selv om vi skulle lykkes i disse bestrebelsene:

In a great measure we may, and shall, eradicate this haunting flavour of the country. The last elm is dead in Elm Row; and the villas and the workmen's quarters spread apace on all the borders of the city. We can cut down the trees; we can bury the grass under dead paving-stones; we can drive brisk streets through all our sleeping quarters; and we may forget the stories and the playgrounds of our boyhood. But we have some possessions that not even the infuriate zeal of builders can utterly abolish and destroy. Nothing can abolish the hills, unless it be a cataclysm of nature which shall subvert Edinburgh castle itself and lay all her florid structures in the dust. And as long as we have the hills and the Firth, we have a famous heritage to leave our children. Our windows, at no expense to us, are most artfully stained to represent a landscape. And when the Spring comes round, and the hawthorn begins to flower, and the meadows to smell of young grass, even in the thickest of our streets, the country hilltops find out a young man's eyes, and set his heart beating for travel and pure air.⁸⁰

Til tross for energien og optimismen i Stevensons tekst, rommer den siterte passasjen en dobbel dystopi. På den ene siden rommer den bildet av naturen som ødelegger sitt eget verk, og med det alt menneskeverk (uttrykt ved ødeleggelsen av Edinburgh Castle, som er bygget nettopp for å verne Edinburgh, men som bare kan verne byen mot mennesker). På den andre siden kan leseren skimte i teksten en dystopi der mennesket har lyktes i å fordrive alt som ikke er menneskeverk fra stedet, dvs. alle spor i verden som viser den fram som naturens verk, og dermed skapt et sted som mennesket selv ville følt seg fremmed i. Vi er fremmede og fortapte i det som er helt vårt eget, og hjemme i det som ikke er det. Samtidig er vi i vår stedsskapende byggevirksomhet blinde for denne dimensjonen ved tilværelsen vår. "The infuriate zeal" er kanskje ikke bare byggearbeiderens, men tilhører byggeren i oss.

Slik blir den menneskelige tilværelsen truet fra to kanter, fra naturkatastrofer, og

⁸⁰ Robert Louis Stevenson: *Edinburgh: Picturesque Notes*, Seeley & Co, London 1895, p.115-116

fra menneskets evne til å ødelegge naturen, og dermed seg selv. Denne siste dystopiske stemmen snakker lavere i teksten enn den første, fordi den motsies av skriverens tro på naturens motstandsevne mot menneskelige inngrep: "nothing can abolish the hills". Men Stevenson skriver fra det viktorianske Skottland, og nettopp denne innsikten er kanskje den tydeligst daterte (i betydningen utgåtte) innsikten i passasjen. "Hills" er ikke noen uoverkommelig utfordring for moderne sprengings- og planeringsteknikk, ikke å rive dem, og heller ikke å bygge dem. Men om Stevenson ikke forutså hvilken retning utviklingen av teknologien ville ta, og hvilken fart den ville gå med, er likevel det moralske poenget uskadet: Grensen som landskapet legger for menneskelig inngripen, er en grense som det menneskeskapte stedet avhenger av som sted i kvalitativ forstand. Høydedraget som leter opp og finner guttens blikk, er kilden til livsmot.

Menneskeverk i naturen

Så langt har jeg omtalt forholdet mellom naturverk og menneskeverk som et forhold der mennesket er aktivt inngripende, mens natur er passiv, for såvidt som den bare er gjenstand for menneskets inngrep. Menneskeverkets skjebne hviler imidlertid også på hva naturen gjør med *det*. Ethvert menneskeverk er utkastet til og utsatt for naturprosessene, og ingen omforming av naturens materialer beskytter produktet endelig mot naturprosessene. Naturen arbeider (videre) på det arbeidet vi gjør på naturens materialer.

I samme stund som vi står og strever med råteskader på huset, er antakelig de fleste av oss tilbøyelige til å være fientlig innstilte til dette arbeidet fra naturens side. Det framstår som en ren destruering av resultatet av våre stedsbyggende bestrebelser. Å bo i et hus er kontinuerlig å motarbeide den destruksjonsprosessen som vær og vind og aldring utsetter materialene og konstruksjonen for. *Ruinen* er i dette perspektivet det naturlige endepunktet for et menneskeskapt byggverks reise i tid. Tidens tann befinner seg i naturens kjeve. Det ligger i naturens virkemåte at den tar tilbake det mennesket har tatt ut av den og siden lagt inn i den som sitt

eget verk.

Imidlertid er det trekk ved naturens virkemåte overfor våre frambringelser som kan stemme oss mildere. Ved å arbeide videre på våre verk, på det vi legger inn i naturen, synes naturprosessene å integrere dem bedre i denne naturen. Den engelske forfatteren og naturskribenten Richard Jefferies trekker opp dette perspektivet i en liten artikkel om landskapsmaleriet:

The earth has a way of absorbing things that are placed upon it, of drawing from them their stiff individuality of newness, and throwing over them something of her own antiquity. As the furrow smooths and brightens the share, as the mist eats away the sharpness of the iron angles, so, in a larger manner, the machines sent forth to conquer the soil are conquered by it, become a part of it, and as natural as the old, old scythe and reaping-hook.⁸¹

Holder vi fast i dette perspektivet når vi betrakter menneskeskapte steder, f. eks. hus., kan naturens inngripen i menneskeverket tre fram som noe annet enn ren destruksjon. Den kan tvert i mot komme til syne som hjelp til å *fullføre* huset. Huset er ferdig som sted først når naturprosessene har leget de sårene i naturen som byggingen av huset har forårsaket, og når de har fratatt materialene sin skarpe kant av nyhet. Huset blir føyd mykere inn i omgivelsene, det blir forsont med dem, og hus og omgivelser kommer nærmere å forme den enheten som former et sted. Naturen *realiserer* det menneskeskapte stedet som sted ved også å gjøre det til sitt, til naturens. Slik kommer ruinen til syne ikke som et utvetydig tap, men som noe som har sin plass i landskapet. Som sted er huset henvist på et samspill mellom menneskets og naturens virke. Å skape i naturen er å skape både med og mot naturprosessene, som både realiserer og destruerer det menneskeskapte. Det er ikke mulig bare å skape med, eller bare å skape mot, naturkreftene, men i noen grad kan en velge strategi, og like mye kløkt kan inngå i å innrette seg som i å stålsette seg. Like mye kløkt kan inngå i å legge huset slik i landskapet at vinden ikke tar taket fordi vinden ikke får tak i taket, som å bygge

⁸¹ Richard Jefferies: *The Life of the Fields*, Oxford University Press, Oxford 1983, 1989, p. 114

huset slik at vinden ikke *kan* ta taket, uansett plassering og vindstyrke. I den første formen for kløkt inngår en porsjon klokskap, i den andre formen for kløkt kompenserer byggeferdighetene for manglende klokskap.

Til nå har jeg snakket som om det bare er naturlige steder mennesket kan finne, som om begrepet å *finne et sted* utelukkende var knyttet til naturtilvirkete steder. I forestillingen om å føye det menneskeskaptet stedet inn i det naturskaptet landskapet, å legge huset slik at vinden ikke får tak i taket, kan vi se en åpning for en forestilling om å finne et naturlig sted å menneskeskape steder.

Mennesket finner ikke bare naturlige steder, men naturlige lokaliteter å skape steder selv, og konstruksjoner, materialer og byggeteknikker som samsvarer med, som svarer på, som er i meningsfull samtale med, de omgivelsene de er nedfelt i. Denne dimensjonen ved det å skape steder er kanskje det fokale punktet i Norberg-Schulz' arkitekturbaserte stedsteori. Å bygge et sted, å bygge på en lokalitet slik at bygning og omgivelser sammen skaper et sted, krever en tolkning av landskapets karakter, slik at byggverket underordner seg, og dermed framhever eller til og med forsterker landskapskarakteren. Norberg-Schulz nevner *stavkirken* som eksempel på et byggverk som gir en adekvat fortolkning av, og som derigjennom framhever karakteren til det omliggende nordiske skogslandskapet. Dette landskapet analyserer han som nevnt som et typisk *romantisk* landskap, med

...en mangfoldighet av naturstemninger. Landskapet har således en uoversiktlig rikdom på naturlige individuelle steder. Bak hver tue og hver knaus er det et nytt sted, og overalt møter en et mylder av "naturkrefter", av nisser og troll.⁸²

Denne naturlige stedsmangfoldigheten spegles i nordmannens hang til spredt bebyggelse, men altså også i utformingen til dette landskapets kanskje mest sentrale religiøse byggverk:

I vårt oppdelte, mikrostrukturerte landskap er det ikke naturlig å samle bebyggelsen i store enheter, der vi sammen kan møte livet. I stedet

⁸² *Mellom jord og himmel*, s. 30

drømmer vi oss bort bak hver vår haug, ved hvert vårt tjern eller hver vår bekk. (...) Bedre enn noe annet byggverk uttrykker *stavkirken* det mangfoldige og sammensatte i den nordiske verden, og dens "mørke lys" bringer vinterhimmelens mysterium til menneskene.⁸³

Stavkirken framhever imidlertid ikke *alle* sider ved det nordiske skogslandskapet, ifølge Norberg-Schulz:

Stavkirken er uttrykk for eventyret i vår omverden, men ikke for det strenge klima og harde slit. Dagliglivet kommer snarere frem i den innelukkede og trauste stuebygningen, der mennesker kan søke ly og hvile. Men også her tar nordmannen skogen med seg. Flakkende peisild over rosemalte vegger maner frem igjen nissene og tussene. *Slik* bor nordmannen, og slik viser han at han er venn med den nordiske naturen.⁸⁴

Innenfor Norberg-Schulz' tenkning er det også rom for en forestilling om at landskapet *mangler* noe som byggverket, menneskeverket, kan tilføre det, slik at det får realisert sin karakter som landskap. Denne tanken refererer til betydningen av at landskapet kombinerer horisontale og vertikale linjer, og at det har et samlende sentrum som reflekterer en kosmisk verdensorden. "Der naturlige høyder manglet, bygde en gjerne "kunstige fjell" (pyramider) for å gjøre denne verdensordnen synlig."⁸⁵ Minareten i ørkenen fungerer også pekende og oppadstrebende i det flate, monotone ørkenlandskapet. I kraft av dette menneskeskapte byggverket får den naturgitte landskapet fokus og skikkelse. For ørkenen gjelder det dermed at dens stedskarakter er båret oppe av det menneskeskapte byggverket, som samtidig uttrykker en tolkning av ørkenlandskapets *stedspotensiale*, slik det er gitt oss fra naturens hånd.

Begrepet *stedskunst* hos Norberg-Schulz omfatter denne evnen til å realisere karakteren til det relativt større hele i det relativt sett lille verket vi legger inn i omgivelsene. Når det større landskapets karakter kommer til uttrykk i måten

⁸³op.cit. s. 30

⁸⁴ibid. s. 30

⁸⁵ibid. s. 22

seg i selve utformingen av det.

Mennesket som naturens verk

Ovenfor har jeg lagt vekt på naturens ugjendrivelighet, at den er en forutsetning for menneskelig frambringelse som på ulike måter er til stede i disse frambringelsene, og som bør være det. I det følgende vil innfallsvinkelen til forholdet mellom menneske og natur være mennesket selv, menneskets egen status som natur, som en av naturens frambringelser. Dette poenget vil bli tenkt først filosofisk-antropologisk, slik at det får perspektivere forståelsen vår av menneskets skaperevne. Deretter vil det bli tenkt økologisk, og gitt konsekvenser for synet på forholdet mellom naturens husholdning og vår.

Skapt som skapere

Når vi tenker på oss selv som skapende, tenker vi gjerne på skaperevnen vår som uttrykk for en radikal frihet vi har overfor naturen, overfor det gitte. Dette er den moderne måten å forstå skaperevnen på, men ikke nødvendigvis den mest gjennomtenkte og fruktbare. Jeg har tenkt å forflytte oss langt både i tid og rom for å få tak i et annet bilde av den menneskelige evnen til å skape. Før vi går til det klassiske Hellas og Aristoteles, vil jeg forbli i Nord-Norge og sitere Jakob Meløe igjen. Han innleder artikkelen "Bildet i vår verden" med en passasje som kan forme inngangsporten til Aristoteles' forestilling om å skape.

Vår skapelseshistorie sier at Gud skapte mennesket i sitt bilde. Hegel og Marx sier at mennesket skaper seg selv. Dette er to av våre bilder av oss selv og vår verden, og det siste passer godt inn i det første. Hvis vi er skapt i Skaperens bilde, er vi selv skapere, og vi er skapere av det samme som historien sier at Gud skapte. Han skapte oss og vår verden, og vi gjør det samme, med det som allerede er skapt av Gud og av menneskene før oss som våre kår og vårt materiale. Og slik Gud skapte oss i sitt bilde, slik skaper vi det vi skaper i vårt bilde. Og slik bærer også vår

skapelseshistorie våre egne trekk.⁸⁶

I denne passasjen er mange tanker føyd sammen, men den tanken jeg holder for å være den sentrale her, er at mennesket er skapt som skaper. Vi er skapt som skapere idet vi bærer skaperens trekk. Vår skaperevne er gitt oss, den er selv del av vår natur. Slik blir vi invitert til å se skaperevnen vår ikke som bruddlinjen mellom oss og naturen, men som uttrykk nettopp for vår natur. Når vi skaper, kommer naturen til uttrykk i oss, den setter seg igjennom i oss. Heller enn å markere en radikal frihet og uavhengighet av naturen, innlemmer skaperevnen oss i naturen.

Tilsynelatende er dette en måte å tenke mennesket på som innordner det i og underordner det naturen. Men som Meløes formuleringer viser, er dette bildet av vår skaperevne også et bilde som likestiller våre ytelser med naturens ytelser, ved å felle våre ytelser inn i naturen og gi dem en plass der. Vår innfelthet i naturen gjør verden til en verden av muligheter, til *vår* verden av muligheter. Den gjør også oss til en mulighet for denne verden. Vi er selv en mulighet for den naturlige verdenen.

Denne tanken, at vi er skapt som skapere, danner en portal inn i *poiesis*begrepet til Aristoteles, og til forståelsen av det forholdet mellom menneske og natur som dette begrepet rommer. *Poiesis* betyr, bokstavelig talt, frambringelse eller skapelse. Det favner ikke bare språklige frambringelser, selv om det er disse termen rent teknisk er forbundet med, fordi det er disse som strengt tatt tilhører *poiesis* som kunnskapsområde. Selve begrepet *poiesis* må forstås mye videre: Det *poietiske* er involvert i alle former for menneskelig tilvirking og frambringelse, deriblant tilvirking og frambringelse av steder.

Når Aristoteles deler de menneskelige kunnskapsfeltene eller vitensområdene inn i tre, i *theoria*, *praxis* og *poiesis*, etablerer han ikke vanntette skott mellom dem. De er

⁸⁶ Jakob Meløe: "Bildet i vår verden", i *Basar*, 3/78, Cappelen, Oslo 1978, s. 68

ikke å betrakte som vitenskapelige disipliner i moderne forstand, men heller områder for menneskelig utfoldelse som har en bestemt karakter. Hvis vi ser disse feltene i lys av begreper som frihet og nødvendighet, er det antakelig *praxisfeltet* - altså feltet for moral, samfunnsliv, politikk - som markerer menneskets relative frihet i forhold til naturen. *Theoria* og *poiesis*, derimot, er vitens- og virksomhetsområder som krever en besinnelse på naturen. *Theoria* undersøker hvordan verden er i videste forstand. Innenfor *poiesis* iverksettes på sett og vis den innsikten som *theoria* gir. Denne innsikten er på sin side innsikt i tingenes form, som igjen er deres mål eller formål, deres *telos*. Alle ting har et slikt *telos*, i følge Aristoteles. Tingene sikter mot å få en slik skikkelse at de kan fylle sin oppgave, realisere sitt formål. Idét tingen fyller sin oppgave, virkeliggjør den sin form.

Aristoteles gjør dette formbegrepet gjeldende for enhver ting, enten den er skapt av mennesket eller er naturens frambringelse. *Poiesis*begrepet på sin side tenkes både snevert og vidt. Når Aristoteles lister opp de skapende, produktive vitenskapene, lister han opp bare ordkunsten, altså det å kunne tale, dikte og framstille argumenter. Men *poiesis* omfatter også den håndverksmessige frambringelsen, det å lage smykker, krukker og hus. Mer oppsiktsvekkende er det at Aristoteles i noen sammenhenger også lar naturens frambringelser falle inn under *poiesis*begrepet. Naturen framstår dermed som den suverene kunstner. Denne utvidelsen er avgjørende for å forstå hvordan Aristoteles tenker frambringelsen, også når vi holder oss innenfor den mer begrensede menneskelige konteksten. Denne dimensjonen ved Aristoteles' tenking har Martin Heidegger grepet. I "Spørsmålet om teknikken," sier han:

Alt avhenger nu av vår evne til å tenke frembringelsen i hele dens bredde og samtidig i gresk mening. En frembringelse, *poiesis*, er ikke bare den håndverksmessige tilvirkning, heller ikke bare den kunstnerisk-diktende bringen til syne og billeddannelse ("poesi"). Også *fysis*, den oppgang som fremgår av seg selv, er en frembringelse, er *poiesis*. *Fysis* er til og med frembringelse i høyeste forstand. For det fysiske nærværende har frembringelsens oppbrudd, f. eks. blomstens oppbrytning i blomstringen, i seg selv (*en heauto*). Derimot har det håndverksmessige og kunstnerisk frembragte, f. eks.

sølvskålen, frembringelsens oppbrudd ikke i seg selv, men i et annet (*en allo*), nemlig i håndverkeren og kunstneren.⁸⁷

Sammenstillingen av mennesket og natur her kan oppsummeres slik: På den ene siden kan vi få syn for hvordan naturen frambringer noe ved å se på håndverkeren eller kunstneren. Frambringelsen av en krukke synliggjør visse sider ved blomsten som ligger skjult i dens frambringelsesprosess. Krukken har som kjent den instansen som frambringer krukken, nemlig pottemakeren, utenfor seg. I blomsten, derimot, er denne bevirkende instansen skjult i frøet, og dermed usynlig for det blotte øyet. Men den er der. Håndverkerens måte å skape på blir dermed det beste bildet på naturens måte å skape på.

På den andre siden kan vi få syn for håndverkeren som en som gjør strengt tatt det samme som naturen. Hvis vi ser leirens veg til krukke i lyset fra frøets veg til blomst, kan vi se hvordan krukkemakeren virkeliggjør et potensiale i leiren ved å hente den opp av grunnen, behandle den, forme den til en krukke, tørke eller brenne den, glasere den, etc. Krukken er virkeliggjøring av leirens potensiale, slik blomsten er virkeliggjøring av frøets potensiale. Det er ikke slik at mennesket kan lage hva som helst av hva som helst. Når mennesket lager noe av et materiale, så realiserer det en bestemt mulighet i dette materialet.

Både naturen og håndverkeren er kunstnere, i følge Aristoteles, og i en viss forstand ser han på mennesket som naturens forlengete arm. Mennesket slutfører prosesser som naturen ikke er i stand til å fullføre. Naturen kan frambringe trær, men ikke nylonstrømper og stavkirker av trær. Mennesket hjelper naturen til å realisere treets mulighet til å bli hus. Hus og husbygging er viktige eksempler for Aristoteles. Han understreker det mimetiske forholdet mellom menneskets og naturens frambringelser ved å framholde at hvis huset var en ting naturen laget, ville naturen laget det på samme måte som husbyggerkunsten nå lager det. Hvis mennesket laget trær, ville det blitt gjort slik naturen gjør det. Det mimetiske

⁸⁷ Martin Heidegger : "Spørsmålet om teknikken", i *Oikos og techne: "Spørsmålet om teknikken" og andre essays*, utgitt ved Arnfinn Bø-Rygg, Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1973, s. 82

gjelder altså prosessene heller enn produktene. Mennesket mimer i sin husbygging fuglenes redebygging, selv om produktene ikke likner.

Slik mimetisk frambringelse er preget av nødvendighet heller enn frihet ikke bare i den forstand at materialene vi skaper i setter grenser for hva vi kan skape av dem. Nødvendigheten er også gitt ved den helheten tingen har en plass i. Tingenes *telos*, deres mål eller formål, er gitt dem ved forholdet deres til andre ting som selv har et mål og formål. Skyen realiserer sine muligheter ved å gi fra seg en regnskur, som på sin side hjelper gresset til å vokse slik at det kan fylle *sitt* formål og bli føde for kveget, etc. I tingenes form ligger det altså en henvisning til andre tings form, og i siste instans en henvisning til det kosmiske hele.

I stedets form kommer denne kosmiske totaliteten fortettet til uttrykk, som en helhet stedet både reflekterer og formidler oss til. I formingen av stedet sikter vi mot tilblivelsen og tilsynekomsten av denne helheten: Den er den ordenen som mennesket med sin stedsbyggende innsats prøver å gripe. Byggverket kan ses på som denne begripelsens materielle uttrykk. Forstått slik er stedsbygging, det å skape steder, ikke utelukkende et fysisk og praktisk prosjekt, men også et metafysisk/filosofisk prosjekt, hvor ikke bare den fysiske omverdenen finner sin form, men hvor også mennesket realiserer *sin* form, som tenkende.

Naturens husholdning og vår

Når Aristoteles tenker på naturen som et hele, tenker han menneskelig virksomhet og utfoldelse som en del av dette hele. Det bildet han kaller fram av naturens store hus og husholdning, er et bilde han gir menneskets mindre hus og husholdning en plass i. Tanken om menneskets fremmedhet overfor naturen er en tanke som er fremmed for Aristoteles. Denne tanken står til gjengjeld temmelig nær oss, og den kommer eksemplarisk til uttrykk i to synsmåter som vi selv oppfatter som kontrære. På den ene siden kommer den til uttrykk i tanken om naturen som noe vi skal bemektige oss. På den andre siden kommer den til

uttrykk i forestillingen om uberørt natur som den *egentlige* natur, i forestillingen om at menneskets inntreden på og berøring av jorden reduserer naturens naturlighet. Felles for begge disse synsmåtene er fornektningen av mennesket selv som natur. Denne fornektningen har antakeligvis nødvendiggjort, men er samtidig ødeleggende for, ønsket om å formulere et grunnlag for en mer økologisk forstandig omverdensholdning.

Ethvert menneskeliv, og ethvert menneskesamfunns liv, er fysisk inngripende i omgivelsene. Det er umulig å tenke seg et menneskeliv og et menneskesamfunn som ikke nærer seg av naturen og setter spor etter seg i den. I sin korte framstilling av omgivelsenes historie, gir I. G. Simmons en framstilling av de varierende formene menneskets fysiske inngripen i naturen har tatt, og de varierte gradene av slik inngripen, fra og med den tiden da de første kapitlene i menneskets historie på jorden ble skrevet. Interessant nok grep mennesket, ifølge Simmons, først inn i et områdes naturhistorie ikke ved å legge noe til omgivelsene, så mye som ved å trekke noe fra: En utryddet en planteart eller dyreart.⁸⁸ Ilden, som selv er et naturfenomen, var et av de tidligste redskapene mennesket benyttet for å kunne nyttiggjøre seg omgivelsene bedre. Simmons dokumenterer bl. a. at den landskapstypen som i Storbritannia regnes som den ville og uberørte, som Naturen selv, knapt er naturens verk alene, men et resultat av et komplisert samspill mellom naturprosesser (klimaendringer o. a.) og menneskers vekslende bruk av landområder som brenselsressurs, jaktområde og jordbruksland.⁸⁹

En vesentlig lærdom av Simmons' framstilling er altså at menneskets nærvær på jorden griper dypere inn i jordens framtreddelsesform enn vi kan se med det blotte øyet. Hvis vi tenker dybden i denne inngripenen med utgangspunkt i et skarpt skille mellom naturen og mennesket, det naturlige og det kulturelle, kommer

⁸⁸ I. G. Simmons: *Environmental History: A Concise Introduction*, Blackwells, Oxford, UK og Cambridge, USA 1993, s. 4

⁸⁹ op.cit. s.75-78

naturen til syne som noe som bare kan vise seg i andre ender av et teleskop som tar oss med på en tidsreise langt tilbake, helst til tiden før menneskets inntreden. Naturen tilhører en tapt tid fordi jorden er gjennomtrengt av det menneskelige.

Inngrep i den naturlige verdenen av den typen vi finner i hedelandskapet, er historiske inngrep som naturlige prosesser har dekket over og usynliggjort. De er altså eksempler på at naturen gjør noe med det mennesket gjør med naturen; at den tar tilbake og gjør til sitt igjen det mennesket tilegnet seg. Det naturen på denne måten får tilbake, er noe annet enn det den en gang ga fra seg, men at der er en slik forskjell, er ikke umiddelbart lett å se. Denne usynligheten for det blotte øyet deler slike inngrep med inngrep i naturen som primært ikke rammer spesifikke lokaliteter, men som rammer naturprosessene selv, hele økosystemet. Dette er prosesser som inneholder naturlige endringer og vekslinger, men hvis vekslinger og endringer kan bli, og for tiden trolig blir, endret av menneskers omgang med omgivelsene og utnyttelse av naturressursene. Du kan se med det blotte øyet den svarte røyken som stiger opp av pipen og avtegner seg mot himmelen, men ikke om eller hvordan den feller seg ned i temperaturendringer ett eller ti eller hundre år senere. Vi kan se eller registrere klimaendringer, endringer i nedbørsmengder, temperatur, radioaktiv stråling, etc.. Men vi kan ikke lett identifisere det menneskelige bidraget til disse endringene, - ikke med det blotte øyet, og ikke med avanserte vitenskapelige undersøkelser.

Denne typen inngrep i naturprosessene forholder seg til stedet på en kompleks måte. Røyken som stiger opp fra fabrikkpipene er konsekvenser av livet på et sted. Samtidig er det et inngrep i naturen som selv ikke er stedsskapende, langt fra alle inngrep i naturen er, eller sikter mot å være det. Til gjengjeld er det ikke bare den inngripenen som *direkte* er stedsskapende, som *faktisk griper endrende inn* i livet på det menneskeskapte stedet. Menneskeinitierte klimaforandringer, f. eks. kan bidra til å endre det menneskeskapte stedet, fordi de naturprosessene som inngår i og bidrar til å opprettholde livet på stedet, blir endret.

Det foregår også en utveksling mellom det lokale og det globale som må få

betydning for forståelsen vår av forholdet mellom natur, menneskelig stedsskapende virksomhet, og menneskelige ikke-stedsskapende inngrep. Inngrep ett sted kan gripe endrende inn i livet på et helt annet sted, gitt de globale konsekvensene av moderne lokale inngrep. Det er vesentlig at det er naturen som formidler mellom det ene stedet og det andre her. Den globale dimensjonen ved lokale inngrep tvinger oss til å besinne oss på grensene for menneskets evne til å legge jorden under seg, å bemektige seg naturen. Det er ikke et uttrykk for menneskets makt at utslipp ett sted på jorden kan føre til temperaturstigning noen eller alle andre steder, at mennesket på denne måten kan endre havstrømmer, bevirke at havet stiger, endre vegetasjon og vekstvilkårene for organisk liv, og dermed endre grunnlaget for menneskelig liv kanskje overalt. Det er et uttrykk for menneskets avmakt. Det er ikke et uttrykk for at mennesket har overtatt naturinitierte prosesser, det er et uttrykk for at menneskeinitierte prosesser aldri kan løsgjøres fra naturen. Denne innvevdheten i naturens prosesser markerer en grense for at mennesket kan styre konsekvensene av hva det gjør, og kanskje også dets mulighet til å vite fullt ut hva det gjør, når det handler inngripende i naturen.

Samtidig markerer denne innvevdheten at naturen er den naturlige, i betydningen den gitte, den uunngåelige, arenaen for menneskelivet. Slik kan den tjene som utgangspunkt for en kritikk av et naturbegrep som lar den ideale naturen være den uberørte naturen, den som er fri for spor av det menneskelige. Til dette naturbegrepet hører en forestilling om det menneskelige nærværet som i seg selv syndefullt, som om menneskets inntreden på jorden skjender naturen.

Stedet integrerer det naturgitte og det menneskeskapte på en måte som yter motstand mot en slik skjendingstanke. Heller enn å bli ledet av motsetningen mellom naturskapt og menneskeskapt, blir stedets filosofi ledet av måten det naturlige og det menneskelige, naturen og kulturen, føyer seg sammen i stedet. Stedet er for sin eksistens avhengig av mennesket i den forstanden at det er for mennesket flekker på jorden trer fram som steder. Samtidig viser stedet fram menneskets avhengighet av noe utenfor seg, det som ikke er menneskets eget verk. I siste instans ordner stedets filosofi derfor mennesket under naturen: Den

besinner seg på den grensen jorden trekker opp for at mennesket selv kan skape forutsetningene for sin tilværelse. Naturen blir på denne måten en *ytterste verdi* som stedsbegrepet, gjennom sin formidling mellom menneskeverk og naturverk, blir bærer av.

Syn for stedet

Hvis naturen er en ytterste verdi som stedsbegrepet er bærer av, er menneskeblikket en tilsvarende forutsetning for at denne verdien skal manifestere seg. Uten det menneskelige blikket faller grunnlaget bort for å skille mellom flekker på jorden som kvalifiserer som steder, og flekker på jorden som ikke gjør det. Både tilsynekomsten av naturskapte steder og evnen til selv å skape steder hviler på dette blikket. I det følgende vil jeg prøve å gi en mer inngående karakteristikk av det blikket som ser steder, med utgangspunkt i de manifestasjonene av blikk for steder som framstillingen så langt har kretset omkring.

Blikket for stedet

Først og fremst er det blikket som ser steder et omverdenømfintlig blikk. Omverdenømfintligheten er den åpenheten, mottakeligheten eller inntrycksvarheten som mennesket er i omgivelsene med. Det er i kraft av omverdenømfintligheten det gjør en forskjell hvor vi er, hvordan omgivelsene våre er innrettet, og hvordan tilværelsen vår er innrettet i disse omgivelsene.

Som omverdenømfintlige er vi i stand til å få fra omgivelsene det de gir oss. Det er ikke en passiv, men en aktiv mottakelighet, som ikke bare gjør utsatte for omgivelsene, og dermed til et potensielt offer for dem. Det er en aktiv mottakelighet, som setter oss i stand til å se og oppsøke fullendte, naturskapte steder, som hvilestedet under platanen i *Faidros*.

Likeledes ser blikket lokaliteter i naturen som er velegnet som beliggenhet for menneskeskapt steder, og ser hvilken skikkelse den bygningen skal ha som skal ligge akkurat der. Det er altså et blick som samtidig er *stedsskapende*, hjulpet av forestillingsevnen. Vi kan arbeide imaginativt på det som er gitt oss, og se muligheter i det som ikke åpenbarer seg for blikket umiddelbart. Fysisk stedsskaping, i den grad den frambringer kvalifiserte steder, skjer i forlengelsen av det omverdenømfintlige, stedsskapende blikket. Dette blikket er på sin side *med inn* i den fysiske inngripenen. Forstått på denne måten, er den stedsskapende evnen ikke identisk med den praktiske evnen til å gripe inn. Den er ikke først og fremst håndgrep, byggeteknikker, byggeskikker og tradisjoner, men et blick som kommer til uttrykk i disse. Idét vi bygger stedet, fortsetter vi å motta det. Å skape i det skapte er å motta det gitte. Selve byggingen er en art mottakelse.

Ikke all fysisk inngripen i omverdenen som sikter mot å bygge steder, er forankret i et slikt omverdenømfintlig og stedsskapende blick. Resultatet er stedskunstens motsetning: dårlige steder, eller til og med *ikke-steder*. Vi må skille mellom disse og *naturskapte* flekker på jorden som ikke kvalifiserer som steder. Ikke-steder er fysiske manifestasjoner av et manglende blick for steder. Stedsfattige eller stedsløse naturområder, derimot, manifesterer ingen slik mangel. De gir bare ikke et blick som søker steder noen forankring.

Vi kan altså tenke oss bygninger etc. som ikke manifesterer et omverdenømfintlig og stedsskapende blick. Omvendt vil ikke det omverdenømfintlige og stedsskapende blikket nødvendigvis nedfelle seg i fysisk tilvirking av steder. Dette blikket har også en kompensatorisk dimensjon, som kan hjelpe oss både i tilsynelatende stedsløse (eller iallfall stedsfattige) naturgitte omgivelser, og på menneskeskapt ikke-steder.

I et essay med den talende tittelen "On the Enjoyment of Unpleasant Places", reflekterer Robert Louis Stevenson over menneskets evne til å finne seg til rette i omgivelser som nærmest er avvisende overfor det stedssøkende mennesket. Åpningssetningen i essayet veier opp mot hverandre vansken som omgivelsene

kan representere, og vår egen kapasitet til å vinne over vansken: "It is a difficult matter to make the most of any given place, and we have much in our own power."⁹⁰ Essayet tar utgangspunkt i et opphold han har hatt nord i Skottland, i omgivelser han karakteriserer som "unpleasant countryside". Topografien er flat og monoton, åpen og fattig på vegetasjon, dominert av vinden, og de menneskeskapte anleggene i omgivelsene bidrar til monotonien heller enn å bryte den opp.

...a level and treeless plateau, over which the winds cut like a whip. For miles and miles it was the same. A river, indeed, fell into the sea near the town where I resided, but the valley of the river was shallow and bald, for as far up as ever I had the heart to follow it. There were roads, certainly, but roads that had no beauty or interest; for, as there was no timber, and but little irregularity of surface, you saw your whole walk exposed to you from the beginning: there was nothing left to fancy, nothing to expect, nothing to see by the wayside, save here and there an unhomely-looking homestead, and here and there a solitary, spectacled stone-breaker; and you were only accompanied, as you went doggedly forward, by the gaunt telegraph-posts and the hum of the resonant wires in the keen sea-wind. (...) Even the waste places by the side of the road were not, as Hawthorne liked to put it, "taken back to nature" by any decent covering of vegetation. Whenever the land had the chance, it seemed to lie fallow.⁹¹

Skal vi beskrive disse omgivelsene med de termene Norberg-Schulz nytter til å karakterisere landskap, må vi si at det mangler spenning mellom vertikale og horisontale elementer. De horisontale linjene i landskapet er for dominerende, og de vertikale som kunne bryte dem opp er for få og for ubetydelige. Landskapets karakter av å forme et kosmos, et stort sted som utgjør en verden, hviler på spenningen mellom den horisontale og den vertikale aksene. Det lille stedet som kommer til syne i den store verdenen forutsetter variasjon, brudte flater, irregulærhet i vegetasjon, elementer som bryter ut av omgivelsene og som omgivelsene samtidig kan samle seg om. Vurdert etter slike kriterier, blir denne topografien tilnærmet stedsløs, både på mikroplanet og på makroplanet. Den er

⁹⁰ Robert Louis Stevenson: "On the Enjoyment of Unpleasant Places" (1874), i *Essays of Travel*, Chatto & Windus, London 1924, s. 221

⁹¹ *ibid.* s. 224-5

også stedsløs på den måten at den ikke imøtekommer kroppens behov for velvære, fordi den ikke gir ly for vinden, og fordi vinden i dette landskapet er av en karakter som en bare kan ta glede i hvis det finnes ly for den: den er "of the bitter, hard, persistent sort".⁹²

Remedien for Stevenson ligger i å skalere ned det feltet som blikket omfatter, og å finne en forankring i en mikroverden:

When we cannot think ourselves into sympathy with the great features of a country, we learn to ignore them, and put our head among the grass for flowers, or pore, for long times together, over the changeful current of a stream. We come down to the sermon in stones, when we are shut out from any poem in the spread landscape. We begin to peep and botanise, we take an interest in birds and insects, we find many things beautiful in miniature.⁹³

I dette søket etter steder i skrinne omgivelser, bringes vi nær tingene. Tingene blir selv steder, slik vi så i forrige kapittel. Det er i tingene forholdet til verden - forankringen i den - blir fastholdt. Det er i "the sermon in stones" at en i slike omgivelser fastholder menneskets væren i verden som et tilhørighetsforhold.

Med "the sermon in stones" for øyet, finner han et lite tilfluktssted i fjæra, "the little nook of shelter"⁹⁴ hvor kroppen kan finne seg til rette, og hvor samhørighetsfølelsen med omgivelsene kan bli gjenopprettet:

...everything was so subdued and still that the least particular struck in me a pleasurable surprise. The desultory crackling of the whin-pods in the afternoon sun usurped the ear. The hot, sweet breath of the bank, that had been saturated all day long with sunshine, and now exhaled it into my face, was like the breath of a fellow-creature.⁹⁵

⁹²ibid. s. 225

⁹³ibid. s. 223

⁹⁴ibid. s. 229

⁹⁵ibid. s. 229

Fra denne miniatyrverdenen som det nedskalerte blikket har fanget opp, kan en igjen åpne seg mot den makroverdenen, og nå engasjere seg kontemplativt i de kreftene som gjorde den uutholdelig før en hadde funnet et tilfluktssted. I ly av vinden kan han skue den piskende vinden, der den farer over en skyfri himmel og ikke klarer å rokke ved havet i særlig grad, til tross for alle kreftene den rommer:

...I had only to put my head out of this little cup of shelter to find the hard wind blowing in my eyes; and yet there were the two tracts of motionless blue air and peaceful sea looking on, unconcerned and apart, at the turmoil of the present moment and the memorials of the precarious past. There is ever something transitory and fretful in the impression of a high wind under a cloudless sky; it seems to have no roots in the constitution of things; it must speedily begin to faint and wither away like a cut flower.⁹⁶

Vegen til å se og å verdsette dette store, voldsomme kosmos, går altså gjennom "the nook of shelter" i fjæra. Det lille stedet danner en portal inn i det store stedet, i kraft av at det gir beskyttelse mot kreftene det store stedet rommer. Fra dette beskyttete stedet kan han på nytt delta i, engasjere seg imaginativt i, og se seg selv som innfelt i det store, tilsynelatende ugjestmilde kosmos. Og takket være beskyttelsen, kan han nå se det store havet for seg slik det framtrer i rolig vær, dvs. han kan oppleve seg selv som mildt stemt overfor de overveldende naturkreftene:

The placidity of the sea was a thing likewise to be remembered. Shelley speaks of the sea as "hungering for calm", and in this place one learned to understand the phrase. Looking down into these green waters from the broken edge of the rock, or swimming leisurely in the sunshine, it seemed to me that they were enjoying their own tranquility; and when now and again it was disturbed by a wind ripple on the surface, or the quick black passage of a fish far below, they settled back again (one could fancy) with relief.⁹⁷

På denne måten anskueliggjør Stevensons grop i fjæra det som er det lille stedets, eller til og med hjemmets betydning: Det lille hjemmet på jorden gjør hele jorden

⁹⁶ibid. s. 228-229

⁹⁷ibid. s. 229

til et hjem.

I passasjer som reflekterer over gleden ved ugjestmilde landskap, henviser Stevenson til evnen til å gi seg hen til eller overgi seg til landskapet som det er: "surrender ourselves sufficiently to the country that surrounds and follows us".⁹⁸ Denne overgivelsen er imidlertid ikke en passivisering av en selv, men en aktivisering og disiplinering av blikket. Å disiplinere eller øve opp blikket vil hos Stevenson si å lære seg å se hen til det gode og se bort fra det vonde i disse omgivelsene. Når slike ugjestmilde omgivelser er et gode for oss, er det nettopp fordi de hjelper oss å øve opp blikket på denne måten:

Day by day we perfect ourselves in the art of seeing nature more favourably. We learn to live with her, as people learn to live with fretful or violent spouses: to dwell lovingly on what is good, and shut our eyes against all that is bleak and inharmonious.⁹⁹

Dette oppøvde blikket, som samtidig er en overgivelse til det omgivende landskapet, ser steder *fordi* det er oppøvd i å se det gode i omgivelsene. Hvis ikke det var evnen til å se omgivelsene som gode dette blikket var oppøvd i, ville vi ikke kunne kalle det et stedsskapende blikk. Denne sammenhengen mellom stedet og det gode er som nevnt i kapittel 1 grammatisk: Vi kan ikke skille det at noe er et sted fra at det er et godt sted. Stedsbegrepet selv står i gjeld til tanken om at livet i en grunnleggende forstand er godt, eller iallfall er et gode. Begrepet har en plass i en menneskelig tilværelse som har en plass til denne tanken.¹⁰⁰

Til tross for at vi trenger øvelse i å se steder, er dette stedsskapende blikket slik vi

⁹⁸ibid. s. 222

⁹⁹ibid. s. 221

¹⁰⁰En kontrast til det stedsskapende blikket, det blikket som er disiplinert i å se steder, kan vi finne i blikket som er disiplinert i *inspeksjonens* kunst. En kontrollør av et kjøkkens hygieniske standard vil være trent i å oppspore det som er utilfredsstillende på et kjøkken blant det som ellers er bra. For dette blikket gjelder det altså å unngå at den ellers gode stemningen på kjøkkenet - det helhetlige inntrykket kjøkkenet gir - svekker ens kritiske sans for uhygieniske detaljer.

møter det hos Stevenson likevel mest i slekt med barnets blikk. Disiplineringen tar oss kanskje i retning av å lære på nytt noe vi alt har kunnet. Barnets blikk slik det utfolder seg i lek, har i seg både den alvorlige henvendelsen til, og den fantasifulle innlevelsen i omgivelsene. Det er altså et begrep om lek som hører hjemme i en tilværelse der lek og alvor ennå ikke har skilt lag, men hvor alvor nettopp viser seg i lekens intensitet. Kanskje det er barnet som best realiserer de to sidene ved menneskets stedssøk, at vi samtidig og i samme bevegelse er mottakelige for og imaginativt skapende overfor omgivelsene. For barnet i enda større grad enn for de voksne er det *gitte gitt*. For barnet mer enn for de voksne er det *gitte* uforanderlig rent fysisk, og til det uforanderlige hører også det andre mennesker har lagt inn i verden. Barns mobilitet er dessuten mindre, de må for det meste utfolde seg innenfor den omkretsen de voksne trekker opp for dem. Samtidig er barnet preget av en sansemessig åpenhet og nærhet til omverdenen, den er ennå ikke dempet av det auditive og visuelle sløvsinnet som innhenter oss. Hos barnet er både inntrykkssvarheten overfor omgivelsene og den aktivt rettede, stedsskapende evnen potensert.

Barnets stedsforhold er imidlertid også vårt, og setter seg gjennom i stedssøket. Mennesket er på kontinuerlig stedssøk, og i dette søket er vi allerede så aktive at det aldri er snakk om bare å motta et sted. I den imaginative rettetheten er vi allerede så mottakelige at forestillingene våre om stedet er forankret i omgivelsene selv, og uttrykker vår forankring i dem. I stedssøket er det det *gitte* vi forholder oss til, og stedssøket er i sin natur en *aktiv* søken i det *gitte*. I evnen til å leke fram steds kvaliteter i skrinne og dårlige omgivelser, i stedsløse naturområder eller menneskeskapt ikke-steder, kommer ikke uavhengigheten vår av omgivelsene til syne, men avhengigheten. Det er fordi de ytre omgivelsene går dypt i oss at vi yter det de krever av oss for at vi skal kunne se dem som gode omgivelser, omgivelser som rommer steder. Uavhengighet av ytre omgivelser ville være et liv uten omverdenømfintlighet, og et liv uten omverdenømfintlighet krever ingen stedsskapende evne.

Slik tydeliggjør Stevenson hva det er å se steder. Også på sansningens og

forståelsens område finner vi at mennesket er henvist på det *gitte*. Idet vi med vårt stedsskapende blikk trer i forhold til omverdenen og gir den mening, mottar vi en gitt mening fra omverdenen. Også her gjelder det at å skape i det skapte er å motta det gitte. Vår aktive rettethet er riktignok en forutsetning for at denne meningen skal komme til syne. Den aktive rettetheten idet vi gir omverdenen mening, innebærer likevel ikke at denne meningen er vår egen frambringelse, eller vår frambringelse alene. Hvis den var det, ville hva som helst kunne bety hva som helst, og selve det at noe *betyr* ville falle i verdi. Omverdenens betydning ville være noe vi tilla den, og omverdenen selv ville være frakoblet alle våre betydningsskapende anstrengelser.

I Stevensons forestilling om en imaginativ aktivitet som samtidig er en overgivelse til omgivelsene, kan vi finne forankring for et begrep om hva det er å se når det er steder vi ser, et begrep som verken er deterministisk eller idealistisk. Var det deterministisk, ville det frata mennesket all makt over det inntrykket omgivelsene gjør på oss: Sinnet ville være omverdenens slave. Var det idealistisk, ville det innebære at våre egenframbragte forestillinger var uten forankring i den fysiske omverdenen selv.

I sin bok om Thomas Aquinas har C.K. Chesterton karakterisert det thomistiske synet på forholdet mellom sinn og verden på en måte som aksentuerer nettopp determinisme og idealisme som de to fallgruvene en filosofisk forståelse av dette forholdet må styre klar av. Denne forståelsen av forholdet mellom sinn og verden er nettopp den jeg har funnet inneholdt i et begrep om å se steder:

The mind is not merely receptive, in the sense that it absorbs sensations like so much blotting-paper; on that sort of softness has been based all that cowardly materialism, which conceives man as wholly servile to his environment. On the other hand, the mind is not purely creative, in the sense that it paints pictures on the windows and then mistakes them for a landscape outside. But the mind is active, and its activity consists in following, so far as the will chooses to follow, the light outside that does really shine upon real landscapes. That is what gives the indefinably virile and even adventurous quality to this view of life; as compared with that which holds that material inferences pour in upon an utterly helpless mind, or that which holds that psychological influences pour out and create an

entirely baseless phantasmagoria. In other words, the essence of Thomist common sense is that two agencies are at work; reality and the recognition of reality; and their meeting is a sort of marriage. Indeed it is very truly a marriage, because it is fruitful; the only philosophy now in the world that really is fruitful. It produces practical results, precisely because it is the combination of an adventurous mind and a strange fact.¹⁰¹

Stedet, slik jeg har beskrevet tilsynekomsten av det, er nettopp et slikt møtested mellom "an adventurous mind" og "a strange fact". Forståelsen av forholdet mellom mennesket som forstandsvesen og den fysiske omverdenen som stedet leder i retning av, er den forståelsen vi finner hos Thomas, og naturlig nok hos Arisoteles selv. Det er ikke bare på det praktiske nivået at tanken om en fundamental fremmedhet mellom natur og menneske er fremmed for Aristoteles. Menneskets forstandsevne er like mye innfelt i naturen, og like mye et uttrykk for mennesket som naturvesen, som menneskets praktiske utfoldelse og inngripen i naturen er det. J.H. Randall oppsummerer den aristoteliske forståelsen av forholdet mellom vår evne til å begripe verden og den verdenen vi begriper slik: "...the world is intelligible, and man's intelligence is a kind of flowering of the world's intelligibility."¹⁰²

Den kompensatoriske siden ved vår stedsskapende evne gjør det mulig for oss å finne seg til rette i skrinne omgivelser. Stedssøket i slike omgivelser kan derfor sies både å teste og å bekrefte Aristoteles' forståelse av enheten mellom den verdenen vi skal finne oss til rette i og oss selv. Men om mye står i vår makt, som Stevenson sier, er det også rom for avmakt her, og ganske særlig den formen for avmakt som er knyttet til andre menneskers maktbruk. Omgivelsene kan være slik innrettet at de sikter mot å redusere omverdenømfintligheten til passiv mottakelighet, og dermed frarøve mennesket det stedsskapende blikket. Et skarpt portrett av slike omgivelser finner vi i den eksilrussiske poeten og essayisten Joseph Brodskys barndomserindrende essay "Mindre enn én":

¹⁰¹C.K.Chesterton: *Saint Thomas Aquinas: "The Dumb Ox"*, Image Books Doubleday, New York 1956, s. 184

¹⁰²J.H.Randall: *Aristotle*, Columbia University Press, New York and London 1962, s. 5

I en sentralisert stat ser alle rom like ut: rektors kontor var en nøyaktig kopi av de forhørsrommene jeg begynte å frekventere en fem års tid senere. De samme trepaneler, skrivebord, stoler - et paradys for snekkere. De samme portrettene av våre statsfedre, Lenin, Stalin, medlemmer av politbyrået og Maxim Gorkij (...) Og så gipsveggene, i klasserommene, med den blå horisontale stripen i øynehøyde, som løp uavbrutt gjennom hele landet lik linjen i en endeløs fellesnevner: gjennom forsamlingssaler, sykehus, fabrikker, fengsler, gjennom korridorene i de kommunale leiegårdene. Det eneste stedet jeg ikke støtte på dem, var i trehytter på bondelandet. Denne dekoren var like enerverende som den var allestedsnærværende, og hvor mange ganger i mitt liv har jeg ikke tatt meg i å stirre tankeløst på denne blå, fem centimeter brede stripen. Iblant har jeg sett den som en blå havhorisont og iblant som inkarnasjonen av intetheten selv. Den var for abstrakt til å bety noe som helst. Fra gulvet og opp til øynehøyde: en vegg dekket med rottegrå eller grønnaktig farve kronet av denne blå randen. Over den var jomfruelig hvit gips. Ingen spurte noensinne hvorfor den var der. Ingen kunne ha svart. Den bare var der, en delelinje, en grenseoppgang mellom grått og hvitt, mellom nedenfor og ovenfor. Farvene var ikke virkelige farver, men antydninger til farver som bare ble avbrutt av alternerende flekker av brunt: dører. Lukkede, halvåpne. Og gjennom den halvåpne døren kunne man se et annet rom med den samme fordeling av grått og hvitt avmerket av den blå linjen. Samt et portrett av Lenin og et verdenskart.¹⁰³

Brodsky kaller dette et "kafkaesk kosmos",¹⁰⁴ dvs. han karakteriserer det ved en paradoksal sammenstilling av et adjektiv og et substantiv, en oxymoron. At det er et kosmos, vil si at det er et meningsfullt, hierarkisk ordnet hele. At det er kafkaesk, vil si at det er meningsløst. Og beskrivelsen av rommene i den sentraliserte staten lar dem tre fram som en romdannelse som negerer prinsippene for kosmisk romdannelse. Den kosmiske romdannelsen hviler som nevnt tidligere på dynamikken mellom horisontale og vertikale elementer, mellom det flateutbredende og det oppadstrebende i omgivelsene. I dette kafkaeske kosmos strekker den horisontale stripen seg ustanset. De romlige grensene som kunne stanse den, er bare tilsynelatende grenser, for bak "lukket, halvåpne" dører fortsetter linjen, og visker ut forskjellen mellom rommene. Slik linjen føyer rom til

¹⁰³Joseph Brodsky: "Mindre enn én", oversatt av Henning Kramer Dahl, i *Mindre enn én: utvalgte essays*, Solum forlag, Oslo 1988, s. 26-7. Sitatene uten henvisning over de følgende sidene er hentet fra denne passasjen.

¹⁰⁴op.cit. s. 27

rom, føyer den også bygning til bygning: "forsamlingsaler, sykehus, fabrikker, fengsler, (...) korridorene i de kommunale leiegårdene."

Proessen som føyer det ene rommet til det andre og den ene bygningen til den andre, avviker også det ene rommets karakter av å være et partikulært sted, identifiserbart og særegent. Slik viskes skillet mellom lite sted og stort kosmos ut, og spenningen mellom dem uteblir. Istedenfor at der oppstår et dynamisk spill som lar det lille stedet være del av det store som selv også er delaktig i det lille, klapper de ulike nivåene sammen og blir identiske med hverandre, og dermed uten egen identitet. I det kafkaeske kosmos er det meningsfullt å snakke verken om mikrokosmos eller makrokosmos. Slik lukkes også muligheten for å søke tilflukt i den "sermon in stones" som Stevenson anbefaler.

I denne verdenen, hvor monotonien vinner over variasjonen, flater omgivelsene ut i betydningsløshet, i "intethet", som Brodsky sier. Viljen til å stedsskape med blikket, og dermed se seg selv som nedfelt i et virkelig kosmos, viser seg i den øyeblikksvise forståelsen av den blå stripen som "havhorisont", men det er en tolkning som stripen i sin ensformighet og monotoni er for tom til å bære. ("Den var for abstrakt til å bety noe som helst.") Istedenfor å være stedet der himmel og jord møtes, trekker den opp en grense mellom "ovenfor" og "nedenfor", mellom fargeflater, flater av farger som på sin side er redusert til uvirkelighet ("ikke virkelige farver, bare antydninger til farver som bare ble avbrutt av alternerende flekker av brunt"), og som derfor knapt er noe sansene kan nære seg av.

"Intetheten" som stripen inkarnerer er ikke selv en ting eller et fenomen i verden, men heller fraværet av en verden som ting kan falle meningsfullt inn i, fraværet av en verden fortellingens jeg kan se seg selv som meningsfullt innfelt i.

Oxymoronen "kafkaesk kosmos" fastholder altså både behovet for en slik meningsfull ytre orden og fraværet av den, dvs. den anerkjenner tapet i dette fraværet. Tapsdimensjonen viser seg ved at intetheten i det ytre som blåstripen inkarnerer, motsvares av en sjelens tomhet for den som lever i disse omgivelsene: "hvor ofte har jeg ikke tatt meg selv i å stirre tankeløst på denne blå, fem

centimeter brede stripen." I denne framstillingen hvor omverdenømfintligheten blir passivisert og fratatt sin stedsskapende evne, kommer samtidig menneskets tankeliv, dets indre liv, til syne som avhengig av de ytre fysiske omgivelsene det utfolder dette livet i.

Brodskys barndomserindringer anskueliggjør et interessant aspekt ved forholdet mellom den seende og det sette, for såvidt som fortellingen snur bildet av innflytelsesretningen mellom de to. Hos Stevenson så vi at den seendes imaginative engasjement i omverdenen gjorde en forskjell, eller bragte ut forskjeller i omgivelsene som gjorde en forskjell: Engasjementet satte ham i stand til å se steder. I Brodsky-fortellingen er individets mottakelighet i orden, men den svarvilligheten som mottakeligheten potensielt rommer, går i stykker av at omgivelsene knapt rommer noe den kan rette seg mot. Det er muligens slik at det stedsskapende blikket blir øvet opp av livet i skrinne omgivelser, men likevel går det det en grense her. I det lange løp hviler kvaliteten til blikket på omverdenens kvaliteter. Ikke-steder rammer oss i første omgang fordi vi er omverdenømfintlige, deretter rammer de omverdenømfintligheten selv: De rammer selve evnen til å se, til å delta imaginativt i det vi ser. Hva som står på spill hvis evnen til å se går tapt, kan vi lese hos John Ruskin:

...the greatest thing a human soul ever does in this world is to *see* something, and tell what he *saw* in a plain way. Hundreds of people can talk for one who can think, but thousands can think for one who can see. To see clearly is poetry, prophecy, and religion, - all in one.¹⁰⁵

Den språklige poiesis

Ovenfor har jeg forsøkt å tegne et bilde av stedets eksistens og tilblivelse som avhengig av verden slik den er gitt oss, og samtidig av vårt mottakende, kreative blikk. Jeg har forsøkt å føye den fysiske formingen av og formen til stedet sammen med den sanse- og forståelsesmessige formingen av og formen til stedet. I

¹⁰⁵ *Modern Painters*, s. 404

dette forsøket har jeg trukket veksler på det aristoteliske formbegrepet, men også på *poiesis*begrepet. Formbegrepet er et metafysisk begrep som forankrer den fysiske frambringelsen, enten den er naturens verk eller vårt, i en kosmisk orden, som samtidig setter en norm for enkelttingen. "For Aristotle, everything ideal has a natural basis, and everything natural an ideal development."¹⁰⁶ Den ideelle utviklingen er en utvikling som innpasser enkelttingen i det kosmisk hele, et hele som samtidig er horisonten for forståelsen av og bedømmelsen av tingen.

I dette bildet er *theoria* og *poiesis* tegnet som beslektete kunnskaps- eller vitensområder. Blikket for og forståelsen av omverdenen som en helhet er med inn i byggingen av det enkelte stedet, og selve byggverket er en artikulering av dette blikket, denne forståelsen. I det følgende vil jeg gå tilbake til den arten frambringelse som i en mer direkte forstand faller inn under *poiesis*, nemlig språkkunsten, den språklige frambringelsen, med henblikk på å si noe om hvordan slektskapet mellom *theoria* og *poiesis* kommer til uttrykk der. I en artikkel om K.E. Løgstrups poetikk har Dag T. Andersson tematisert denne sammenhengen, nettopp ved å se både diktningen og filosofien "fra stedet".¹⁰⁷ Denne betoningen av stedet er grunnet i framhevingen av *sansningen* som det som forener filosofien og diktningen. Stedet er som vi har sett sansenes anliggende, og sansningen er det som bringer metafysikkens og poetikkens anliggender sammen på stedet.

Når jeg nå altså tar utgangspunkt i *stedet* for å understreke den betydning som det særegent poetiske har i Løgstrups filosofi, betyr det samtidig at det er *sansningens* betydning som understrekes.¹⁰⁸

¹⁰⁶George Santayana, sitert etter J. H. Randall, i hans introduksjon til Woodbridge: *Aristotle's Vision of Nature*, Columbia University Press, New York and London 1965

¹⁰⁷Dag T. Andersson: "Poetikk og metafysikk: Noen betraktninger "fra stedet af"", i Andersson, Johannesen, Lindseth: *Skabelse og etik: Motiver i K.E. Løgstrups filosofi*, Forlaget MIMER, 1994

¹⁰⁸op.cit. s. 82

Med henvisning til både Aristoteles og Løgstrup framhever Andersson sansningen som det som åpner oss for det værendes prinsipper, og disse prinsippene er det filosofiens sak å avdekke, og diktningens sak å videreføre.¹⁰⁹ Den metafysiske *theoria* er en kontemplativ skuen, en skuen som er *med inn* i den dikteriske frambringelsen, som dermed er båret oppe av en sansemessig åpenhet overfor den omgivende verden, for stedet. I den sansemessige åpenheten overfor den omgivende verden, for stedet, er vi henvist på det gitte, det skapte, det vi selv ikke har skapt. Det gitte, det som ikke er vårt verk, og det i vårt verk som likevel ikke er det, er det som forener *poiesis* og *theoria*, og markerer dem som forskjellige fra *praxis*.

For Løgstrup er det imidlertid det bånd *poiesis* har til noe utenforliggende og fremmed som gir kunsten dens privilegerte tilgang til virkeligheten. I *forskjellen* mellom *poiesis* og *praxis* ligger grunnlaget for poesien og filosofiens felles sak.¹¹⁰

Forstått slik må den poetiske frambringelse være grunnet i den inntrykksvarheten overfor den sansbare verdens eget uttrykk som vi allerede har sett at er en forutsetning for at verden kunne romme steder, og som vi må regne med for at vi overhodet skal kunne se stedet som noe som har karakter. I sansningen tar vi inn over oss den ytre verdenens eget uttrykk, og sansningen er det Løgstrup kaller "stemt". Den stemte sansningen er avstandsløs, sier Løgstrup: Det er en sansning hvor våre egne prosjekter og vår vilje med tingene (vår formålsrettete bruk av dem) ikke er kommet mellom oss og tingene. Den stemte sansningen er en "indfældelse i universet": "Vor indfældelse i universet og universets indfældelse i os er ikke at holde ude fra hinanden, ikke i sansningen for i den er der ingen afstand."¹¹¹

Den stemte sansningen, det stemte inntrykk, gjør et krav på å bli artikulert, og den

¹⁰⁹ibid. s. 83

¹¹⁰ibid. s. 84

¹¹¹K.E. Løgstrup: *Kunst og erkendelse: Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*, Gyldendal, København 1983, s. 102

kunstneriske frambringelsen er et svar på dette kravet. Mer enn det: Det er et svar som imøtekommer det kravet det stemte inntrykk setter:

Stemte indtryk vil nu ikke bare artikuleres, men de vil - om muligt - artikuleres på en sådan måde, at også stemtheden bevares. En ustemt artikulation af et indtryk får nemlig kun en del, måske kun en smule med af det, som indtrykket rummer. Men det vil side, at der skal en kunstnerisk stemt artikulation til for at få alt med, alt indhold vel at mærke. Til at få det stemte ved indtrykket med over i dets artikulation hører der talent til at give artikulationens sanselige udtryk form, og det talent er kunstnerens.¹¹²

Det er altså i det stemte sanseinntrykket den betydningsfylden universet selv rommer får komme til orde overfor oss, og det er i den stemte artikulasjonen av dette inntrykket at denne betydningsfylden får komme til orde i *våre* ord. Disse ordene er (språk)kunstnerens. Betydningsfylden som møter oss i det stemte inntrykket kaller Løgstrup væren, og den diktingen som artikulerer denne betydningsfylden han kaller værendikting. Værendiktingen lar det konkrete, oversette og flyktige komme til uttrykk:

Væren er det abstrakteste ord vort sprog byder på, men om det som ordet står for taler digtet på den stik modsatte måde, med det enkleste, særligste, flygtigste der er til, skyggen fra en strejfende sky, regn der strinter over en ledlåge, birkegrenenes rejsning og myge bøjning mod vinterhimlen.¹¹³

Dette flyktige og oversette som nedfeller seg i det stemte sanseinntrykket og kommer til uttrykk i den stemte artikulasjon, er likevel ikke vilkårlig og kaotisk. Det er uttrykk for det Løgstrup kaller en innfallets orden, og her viser han til det han kaller en helhetsdannende makt:

En vældig variabilitet, ufattelig og uudtømmelig, udmærker liv. Alligevel frembyder det ikke synet af et kaos af muligheder, der spiller og skifter over i hinanden, og hvorfor gør det ikke det? Hvorfor er ikke alt for tilfældigt og for flygtigt til at få fat på og holde fast? Fordi en helheds- og enhetsdannende magt er virksom overalt. Manifest og kendt i alle former

¹¹²op.cit. s. 12

¹¹³ibid. s. 98-99

og skikkelser og ellers skjult og ukendt.¹¹⁴

Denne helhedsdannende makt er manifest og kjent i alle former og skikkelser, sier Løgstrup. Den store ordenen er til stede i alt som er innfelt i denne ordenen, og takket være vår egen innfellelse, som kommer til uttrykk i sansningen, har vi tilgang til den. "Når Løgstrup kritiserer moderne sansningsteori, slik vi finner den formulert både i filosofien og i psykologien, er det fordi denne teorien overser at sansningens rom har *horisont*, som han sier."¹¹⁵ At sansningens rom har horisont, vil si at den er stedlig: Det er horisonten som trekker opp den ytterste grensen for stedet, og gjør det til et hele. Denne sammenhengen mellom værenssansning og stedet hos Løgstrup knytter Andersson til den aristoteliske tradisjonen gjennom en henvisning til Thomas Aquinas:

Thomas taler om det guddommelige nærvær *i alle steder* (også de mulige steder som ennå ikke finnes), - og han taler om "væren i samsvar (...) med *sted*".

Altså væren i samsvar med sted. Væren tenkes i henhold til stedet. Stedet samler den allestedsnærværende orden. I stedet er den universelle orden nærværende "på konsentrert vis".¹¹⁶

I sansningens stemthet, og i den stemte språklige artikuleringen av det stemte sanseinntrykket, er dermed denne allestedsnærværende ordenen til stede. Det poetiske språket, den språklige poiesis, står derfor ikke i et vilkårlig forhold til den virkeligheten den artikulerer inntrykket av. Tvert imot er dette forholdet preget av nødvendighet. Denne nødvendigheten markerer en gjeld ordene våre står i til den gitte verden for at de overhodet skal være bærer av mening. Meningsbærende i denne forstanden kan ordene bare være hvis de åpner seg for en større orden enn den vi selv bestalter, eller for en orden som er større enn den vi selv bestalter ved hjelp av ordene:

¹¹⁴ibid. s. 101

¹¹⁵Andersson: "Poesi og metafysikk: Noen betraktninger...", s. 93

¹¹⁶ op. cit. s. 95

Språket, forstått med det poetiske språket som mønster, artikulere en virkelighetens orden (...) Både språket og sansningen bærer bud om en *universell* orden(...) [V]i sanser verden i helheter, som en helhetlig orden, slik språket også taler om en helhetlig orden. I sansningen er universet latent språklig. I sansningen kan tingene knyttes sammen og forenes fordi de inngår i en sammenhengende og forenende orden. Denne *analoge* orden, som Løgstrup kaller den, gjelder *likheter*; den gjelder *slektskapet* mellom tingene i kosmos.¹¹⁷

Forestillingen om en slik analog orden fant vi også hos Aristoteles i drøftingen av den praktiske, fysiske poiesis, og av forholdet mellom naturverk og menneskeverk. Her ble naturverket forstått i analogi med menneskeverket. Naturens ting ble tilskrevet mål og formål, naturen ble framstilt som den største kunstner. Samtidig ble menneskets frambringelser sett som virkeliggjøring av materialenes muligheter, i analogi med naturens egen måte å virkeliggjøre slike potensialer på. I sin tolkning av Løgstrups forestilling om den analoge orden viser Andersson nettopp til Aristoteles:

Innenfor den helhetlige, analoge orden, som Løgstrup taler om, bringes tingene sammen. De naturlige ting og de ting vi frambringer, skaperverk og våre egne skapte verk, bringes sammen. Menneskene og tingene bringes sammen på en slik måte at kanskje Aristoteles igjen kan hjelpe oss til å forstå hvordan. I verket *Om sjelen* låner Aristoteles et bilde fra fysikken og kosmologien for å forklare hvordan mennesket oppfatter og forstår tingenes form. Han taler om *tingenes naturlige sted* og sier at menneskets fornuft så å si er *formenens sted* (topos), det sted de universelle former, ut fra sin natur, synes å rette seg mot.¹¹⁸

Den analoge ordens språk vil også være analogienes språk. Det poetiske språket viser tingenes slektskap i kosmos ved å *tenke ting med ting*, ved å bringe sammen det som i vår prosaiske ordning av verden ikke hører sammen der. Om Jørgen Gustava Brandt, den danske poeten som i Løgstrups framstilling får være den eminente værensdikteren, sier han:

Ord, hvis områder intet har med hinanden at gøre, bringer han sammen.

¹¹⁷ibid. s. 93

¹¹⁸ibid. s. 94

Det gør han, fordi de fænomener som ordene står for minder om hinanden og lyser op for hinanden, sådan som de sansede stemmer sindet.¹¹⁹

Det er i lys av tingenes evne til gjensidig å lyse opp for hverandre av vi må forstå den poetiske besjeling, dvs. det språklige uttrykk som omtaler ikke-menneskelige ting i termer som vi strengt tatt holder for å gjelde mennesket alene, fordi det er ord for menneskets indre. Slik tenking av ting med mennesker forkastes gjerne som antropomorf. Denne reaksjonen hviler på en forestilling om at poeten har projisert ord og uttrykk for det menneskelige indre over på den ytre verden. En forutsetter at menneskets indre har en selvstendighet eller autonomi i forhold til den ytre verden. Løgstrups metafysikk motsetter seg en slik inderliggjøring av det menneskelige indre, og det tilhørende postulatet om det menneskelige indres selvstendighet i forhold til den omgivende verden. Menneskets indre liv tenkes som en funksjon av dets inntryksvarhet overfor den ytre verden som det er en del av og har en plass i:

Når i naturens hierarki dyrets og menneskets besjælede natur følger på planternes levende natur, så består det man kalder besjæling ret beset i, at den sansning der kommer til er stemt.¹²⁰

I forrige kapittel diskuterte jeg navngivingens rolle i den poetiske framkallingen av stedet, og spenningen mellom bemektigelse og avmakt i den dikteriske benevningen. Løgstrups bestemmelse av diktningen som værensdiktning betoner så avgjort avmakten. Værensdiktning er det motsatte av å gjøre det gitte til vårt eget. Det er å anerkjenne det som noe som ikke *kan* bli vårt, å fastholde det som noe gitt:

Elementerne er ingens, sproget er ingens, barnet er ingens. Vi udvinder produktivkræfter af elementerne, vi udvinder overtalelse av sproget, vi udvinder proselytter af barnet. Det som er ingens gør vi til nogens eller alles. Men Brandt insisterer på, at ingens er ingens, og at det er til vor lykke at det er sådan. Kontrasten er ikke til at komme udenom. Et sted, det er i digtet "Afmagt", kan han sige at talen tilhører ingen kaste, talen forener, men

¹¹⁹*Kunst og erkendelse*, s. 103

¹²⁰op.cit. s. 102

besidder intet, som en proletar. I hans digtning taler dertale der er ingens, om den tilværelse der er ingens.¹²¹

I kraft av sammenhengen mellom væren og sted blir værensdiktningen også stedsdiktning. Det poetiske språket blir stedets egentlige medium: Stedets tilsynekomst finner sted i diktningen. Men dermed blir også stedets språklige tilblivelse og dets fysiske tilblivelse - den språklige og den fysiske poiesis - føyd sammen: De er analoge områder hvor den gitte ordenen kommer til uttrykk. Slik vi i den praktiske formingen og omformingen av stedet forholder oss til naturen, som er denne formingens kår og materiale, slik forholder vi oss også i den tankemessige og imaginative og dikteriske formingen av omgivelsene til noe utenfor oss, til en gitt orden, som er det vi søker innfridd i vår søken etter steder, og som setter seg igjennom i forsøkene våre på å gestalte (bygge, se, se idet vi bygger, framkalle i språket) steder. Både den praktiske og den dikteriske stedsskapingen er arter av stedsforming som besinner seg på stedets *form*. I denne formen, hvis vi tenker formbegrepet aristotelisk, er det nedfelt en norm, som markerer et moment av nødvendighet i forholdet vårt til verden, og i tenkingen vår om den, som ikke kan være fri i denne forstanden hvis den vil være tenking.

¹²¹ibid. s. 101

3. STED OG TID

I det første kapitlet drøftet jeg vilkårene for at noe skal regnes som et sted, gjennom en skisse av de kravene (det kvalifiserte) stedsbegrepet stiller til de flekkene på jorden som faller inn under det. I det foregående kapitlet drøftet jeg vilkårene og prinsippene for stedets forming og tilblivelse. Dermed ble *tiden* bragt inn i gjennomtenkingen av stedet. Stedet tar form og blir til i tid, det gjelder både den fysiske formingen av stedet, og stedets tilsynekomst og tilblivelse i sinn og språk.

I dette kapitlet vil jeg undersøke nærmere forholdet mellom tid og sted. Her som i det foregående vil bevegelsen i kapitlets tankegang være fra det spesifikke i retning av det mer allmenne. Jeg vil altså arbeide utfra noen observasjoner om hvordan tid og tidsforhold griper inn i og er bestemmende for vår respons overfor stedet, for hva vi regner som steder, og for hvilke verdier steder er bærere av.

Innledningsvis er det imidlertid nødvendig å ta stilling til et problem som tiden reiser for den måten jeg i kapittel 1 knyttet selve det at en flekk på jorden *er* et sted til dets *kvaliteter* som sted, dets form og utforming. Der ble et områdes karakter av å *være* et sted forbundet med dets karakter *som* sted. Tiden innebærer kontinuerlig forandring. Vil det si at stedet er et nytt sted for hver forandring som skjer: At vi aldri står overfor det samme stedet? Nei. Selv om stedets tilsynekomst som sted hviler på dets kvaliteter som sted, og dermed på dets steds karakter, kan ikke stedets status som dette *bestemte* (partikulære, spesielle) stedet knyttes for tett opp til dets kvaliteter som sted på et bestemt tidspunkt. Da ville nødvendigvis alle endringer som er relevante for dets steds kvaliteter gjøre det til et annet sted. Slike endringer pågår uopphørlig. Hvis de gjorde stedet til et annet, ville vi som bor i Tromsø, f. eks., våkne til et nytt sted hver dag. Enda mer drastisk: Stedet ville være et annet hvert øyeblikk, stedet ville aldri være det samme stedet. Slik verken snakker eller tenker vi, tvert imot bryter en slik måte å snakke på med den plassen det har hos oss at vi er på dette partikulære stedet. Heller enn å

demonstrere en motsetning mellom tanken at stedet har en bestemt karakter og det faktum at stedet stadig forandrer seg, viser forholdet vårt til og omgangen vår med steder at der er en sammenheng her: Stedets *historie* er med på å gi stedet dets karakter. Historien nedfeller seg i stedet som en del av det, og dermed som en steds kvalitet. Ikke alle steder har samme rike historie, men for steder som har det, må vi si at en vet ikke riktig hvor en er uten å kjenne til denne historien.

Framstillingen av tidens forhold til stedet må altså sikte mot å få tak i noe av det livet historien har på stedet, og det livet historien gir til stedet, og det historien gir til stedets plass hos oss som nettopp dette partikulære stedet. Framstillingen vil også sikte mot å si noe om tidsmessige vekslinger på stedet, og måten som disse vekslingene er med på å prege stedet, og livet på stedet. Avslutningsvis vil jeg forsøke å forankre en tidsforståelse i måten ulike tider preger stedet på.

Historiske hendelser

En veg inn i tiden og historien som en dimensjon ved stedet går via handlingen eller hendelsen. Handlinger og hendelser folder seg ut i tid, de *tar* tid, de føyer seg sammen i korte eller lange forløp som folder seg ut over kort eller lang tid. Samtidig snakker vi om handlinger og hendelser som noe som *finner sted*. En kan vende seg mot et handlingsforløp eller hendelsesforløp og spørre ikke bare når det skjedde, men også hvor det skjedde. I tillegg til sin temporale dimensjon har handlinger, hendelser, forløp en stedlig dimensjon.

Slik tale om at hendelser finner sted, krever imidlertid ingenting av stedet: Sted kan være synonymt med rom. Foreløpig er det altså godt gjort bare at handlingen eller hendelsen har en romlig dimensjon, at den kan plasseres på koordinatsystemet av en tidsakse og en romakse, slik jeg snakket om i kapittel 1. For at hendelser skal ha noe å gjøre med det mer kvalifiserte stedsbegrepet jeg undersøker grammatikken til, må det være en relasjon mellom hendelsen og stedet som går dypere enn bare dette at hendelsen finner sted der. Måken som lander på

svaberget skaper ikke et sted i og med at denne landingen finner sted. Det betyr ikke at måkens landing på svaberget ikke *kan* skape et sted under gitte omstendigheter. Hendelsen må gjøre en forskjell for den flekken på jorden den finner sted på, en forskjell som gir oss grunn til å betrakte den som et kvalifisert sted, eller en forskjell for vår oppfatning av dette kvalifiserte stedet. I hvilken forstand kan hendelser sies å gjøre en forskjell for flekker på jorden som i utgangspunktet ikke kvalifiserer som sted? Og i hvilken forstand kan hendelser sies å forme forsåvidt kvalifiserte steder på en slik måte at de bidrar til å bestemme deres karakter som sted?

Denne siden ved undersøkelsen av stedsbegrepets grammatikk spør altså etter utvekslingen av betydning mellom hendelse og sted, slik at stedet den finner sted på bli bærer av hendelsens betydning, eller slik at en i seg selv ubetydelig hendelse får betydning i kraft av at den er med på å forme en flekk på jordens karakter av å være og/eller dens karakter som sted.

Betydningsfulle hendelser

En type hendelser som åpenbart bidrar til å forme og skape steder, er begivenheter som er betydningsfulle i et historisk perspektiv. Men hva er en betydningsfull hendelse i et historisk perspektiv? Er det en hendelse som holdes for å være betydningsfull blant de som forvalter, forteller og rekonstruerer historien, hvilket hos oss primært vil si arkeologer, historikere og museumsfolk? Er det slik at en hendelse bli betydningsfull i kraft av at den vies oppmerksomhet? Uansett om vi er konstruktivister eller realister i oppfatningen av historien generelt, kan det synes som om forholdet mellom betydningsfulle hendelser og stedet gir oss en særlig god grunn for å foreta en konstruktivistisk kobling mellom hendelse og betydning. For å komme til syne som del av eller delaktig i stedet, må den betydningsfulle hendelsen derfor være med i den fortellingen som formidler oss til stedets fortid. Hendelsen er betydningsfull *i kraft av* den fortellingen den har betydning i. Fortellingen på sin side kan, iallfall med en viss

rett, sies å være historikerens konstruksjon.

Likevel er der trekk i vår respons overfor stedet og dets historie som må få oss til å avstå fra en slik kobling. Det kan være hendelser som har funnet sted et sted som vi ikke vet om, men som ville grepet inn i vår forståelse av dette bestemte stedet hvis vi visste om dem. Det kan også være flekker på jorden som vi ikke vet at er steder, dvs. som vi ikke har ytt noen oppmerksomhet, men som hadde fortjent den. Vi må altså ha et begrep om betydningsfulle hendelsers betydning for stedet som lar der være logisk rom for at der finnes steder som vi ikke gjenkjenner som steder, men som vi ville oppfatte som det hvis vi visste hva som hadde skjedd der. Hendelsers betydning er uavhengig av historikerens konstruksjon av fortiden for såvidt som en hendelse i kraft av sin betydning kan gjøre krav på å bli inkludert i historien.

I dette ligger det ingen påstand om at hendelsers betydning kan tenkes uavhengig av hva vi som mennesker tillegger betydning. Men vi distribuerer ikke alltid oppmerksomheten vår i samsvar med hva vi holder for å være betydningsfullt, p.g.a. mangel på informasjon, kunnskapsløshet, sløvsinn, selvopptatthet, eller noe annet menneskelig.

Selv om vi holder fast på en realistisk heller enn en konstruktivistisk forståelse av forholdet mellom hendelse og oppmerksomhet, er det ikke lett å fastlegge hva som ligger i begrepet "betydningsfull historisk hendelse". Vi har som kjent mange historier (politisk historie, økonomisk historie, kulturhistorie, jordbrukets historie, naturhistorie, filosofihistorie etc). Vi har også mange nivåer i historien (verdenshistorie, et kontinents historie, historien til nasjonen, regionen, byen, stammen, familien og individet). Disse historiene og nivåene i historien krysser hverandre og griper inn i hverandre, men går ikke opp i hverandre, og kriteriene for å tilskrive en hendelse betydning trenger ikke være ensartet. Et mangfold her vil til gjengjeld vise til et mangfold i måten som fortidige hendelser er med på å prege en menneskelig tilværelse. Som vi skal se, demonstrerer forholdet mellom betydningsfulle hendelser og steder et slikt mangfold.

Ser vi hendelsene i den store historiens lys (verdenshistorien, nasjonens historie etc.), er det gjerne de hendelsene som markerer vendepunkter vi tillegger betydning, eller hendelser som anses som bestemmende for historiens retning. Slike hendelser kan være assosiert med stedet de fant sted på ved at navnet på stedet er inkludert i benevelsen av hendelsen. Slaget ved Stiklestad er et eksempel på en slik hendelse. Her har vi en åpenbart viktig hendelse i en nasjons historie, og hendelsens sted hefter ved hendelsen gjennom den konvensjonelle benevningen. Men utvekslingen mellom sted og hendelse går også andre vegen. Det er en viktig side ved Stiklestad at slaget fant sted der. Vi ville antakelig regne det som et hull i en persons viten om hvor hun er hvis hun er på Stiklestad og ikke kjenner til slaget der. Og vi ville regne det som en utdyping av hennes forhold til stedet hvis hun var der og satte seg mer inn i hendelsen og dens historiske betydning.

Samtidig som der er en klar sammenheng mellom sted og hendelse her, er der også et moment av tilfeldighet. Betydningen til hendelsen hviler på måten den grep inn i et større historisk forløp. Stedets betydning for hendelsen er i seg selv nokså liten, vil jeg tro.¹²² Det viktigste sett fra et historisk synspunkt - her i kontrast til et stedlig -, var at slaget ved Stiklestad fant sted, ikke at det fant sted akkurat *der*. Det er en hendelse av stor historisk betydning som låner noe av sin betydning til stedet, uten at stedet nødvendigvis hadde stor betydning for hendelsen.

Dette momentet av vilkårlighet mellom hendelse og sted forhindrer ikke at hendelsen kan få stor betydning for stedets egen utvikling, dets betydning som sted. En slik historisk hendelse kan forme menneskene på stedet sine forestillinger om stedet på en måte som setter sitt preg på forvaltningen av, og dermed også på utviklingen til stedet. På den måten kan der i konkrete tilfeller bli en nødvendig forbindelse mellom en hendelses betydning og den oppmerksomheten hendelsen blir gjenstand for. Det er i kraft av at en yter en hendelse oppmerksomhet at den

¹²²Men her er ikke mine historiekunnskaper om tilfellet Stiklestad tilstrekkelige til å felle en kvalifisert dom.

får betydning for stedet selv. Den "nødvendige" sammenhengen har altså ikke å gjøre med at hendelsen ikke kunne funnet sted et annet sted, men at dette stedet ikke ville vært det samme uten denne hendelsen.

Forestillingen om at hendelsen kunne funnet sted et annet sted, impliserer at det ikke var trekk ved stedet selv, de fysiske omgivelsene, som var utslagsgivende for utfallet. Dette betyr bare at vi *ikke er i stand til å peke på* en kausalsammenheng mellom det faktum at et slag, f. eks., fant sted akkurat her, og utfallet av slaget. Men selv om vi ikke kan se en slik kausalsammenheng, og derfor ikke kan knytte hendelsen til stedet i kraft av denne sammenhengen, er det likevel ikke lett å tenke hendelsen løsrevet fra dens sted. Hendelsens sted, de materielle omstendighetene, situasjonens *situ*, gjør et krav på å få være med i beskrivelsen av det som hendte. Abstraherer vi hendelsen bort fra stedet, får hendelsen selv en abstrakt karakter.

Der er altså en sammenheng mellom hendelse og sted, selv om denne sammenhengen ikke har kausal karakter. Det er denne sammenhengen vi støtter oss på når vi sier at stedet ikke ville vært det samme uten denne hendelsen. Stedet blir dette bestemte stedet, dette *partikulære* stedet, i kraft av denne hendelsen. Når vi minnes hendelser ved å gjennomføre seremonier, reise minnesteiner, oppføre historiske spill etc. på steder hvor viktige hendelser har funnet sted, er det fordi vi gjør regning med en slik forbindelse mellom hendelse og sted. Dette er en praksis som hviler på forestillingen om at stedet har en evne til å lagre fortidige hendelser. Fortiden kommer oss nær på hendelsens sted, dens åsted. Den respekten, takknemligheten, forundringen, frykten som vi måtte føle at hendelsen fyller oss med, finner et uttrykk i måten vi henvender oss til og forvalter stedet for hendelsen på. Slik blir steder betydningsfulle for artikuleringen av emosjoner som knytter seg til fortiden, og for vedlikeholdet av disse emosjonene.

Likevel hviler denne betydningsoverføringen fra hendelse til sted et stykke på veg på hendelsens status i den store historien den har vært ansett som utslagsgivende for. Hvis det viser seg at slaget ved Stiklestad knapt hadde noen som helst

innvirkning på kristningen av Norge, ville grunnlaget falle bort for en forvaltning av stedet som tok utgangspunkt i dens historiske betydning. Det vil si, den kunne fortsatt, men den ville med rette bli ansett som latterlig.

Det betyr at emosjonene som knytter seg til stedet ikke lever sitt eget liv uavhengig av en forståelse av det *faktiske*; av hva som faktisk har hendt her, hvilken betydning det som hendte faktisk hadde, etc. Tvert imot er disse emosjonene ikke riktig karakterisert uten at de gis en forankring i det faktiske. Det er i kraft av denne forankringen at de blir intelligible.

Anerkjenner vi sammenhengen mellom visse hendelsers historiske betydning og deres betydning for stedet, slik vi etter min mening bør, er det fort gjort å trekke feile konklusjoner av denne sammenhengen. Faren er at vi knytter en historisk sett betydelig hendelses betydning for stedet for sterkt til den plassen den har i et større historisk forløp, en plass den har i kraft av at den griper kausalt inn i dette forløpet. Gjør vi det, er det lett å forledes til å tro at hendelsens eneste *mulige* betydning er knyttet til dens følger for ettertiden. Et slag er en hendelse som *i seg selv* er dramatisk og betydningsfull, fordi den innebærer tap av menneskeliv. Denne hendelsen kan en tenke seg at ville hefte ved stedet uavhengig av hvilken status hendelsen har i fortelling om kristningen av Norge. Det ville være rart om det ikke skulle slå en som en sterk faktum ved stedet hvis en ble fortalt at det hadde slått et slag her som ble utkjempet for kristningen av Norge, selv om det hørte med til fortellingen at slaget gjorde ingenting fra eller til.¹²³

Tanken at fortidige hendelser kan ha en betydning for stedet uavhengig av deres følger, kan kanskje illustreres bedre ved følgende tankeeksperiment. Vi forestiller oss at det i vårt eget område fantes en bosetning for flere tusen år siden. Vi er ute av stand til å knytte denne bosetningen til vår egen kultur eller til noen annen

¹²³En annen sak er at et slag av den typen bare blir gjenstand for oppmerksomhet i den grad det *har* en betydelig plass i en slik fortelling. Som nevnt før, må der være et logisk rom for et gap mellom hendelser som *får* en oppmerksomhet som gir dem betydning for stedet, og hendelser som *bør* få en slik oppmerksomhet.

kjent kulturs liv. Vi er også ute av stand til å se noen historiske konsekvenser av dette menneskesamfunnets liv her. Til alt dette kommer at vi er ute av stand til å finne noen materielle spor av bosetningen. Vi vet på en abstrakt måte at denne bosetningen må ha grepet inn i den fysiske omverdenen, men vi er ikke i stand til å etterspore en slik inngripen. Vi kan altså ikke redegjøre for noen materielle eller kulturelle følger for ettertiden av bosetningen. Likevel vil vi antakelig bli grepet av tanken om at stedet har rommet en slik forhistorisk bosetning, og det vil slå oss som en sterk side ved dette stedet. Når vi går omkring her, vil vi kunne bli hjemsoekt av forestillinger om hva slags liv disse menneskene har hatt. Tar vi disse forestillingene alvorlig, kan vi spinne videre på dem og dikte de forhistoriske menneskene en tilværelse her. Dette gjør vi, ikke fordi vi er svermeriske, men fordi vi er virkelighetsnære og tar stedets realiteter innover oss. Vi vil antakelig ta det som en mangel ved eller en fattigdom hos et menneske hvis det overhodet ikke er slått av at her, her på dette stedet, har mennesker levd og virket for flere tusen år siden, under den samme himmelen, under liknende, men ikke identiske naturvilkår, under helt andre kulturelle forhold.

Kommer vi over en fortidig landsby som har etterlatt rike materielle spor, får vi en betydelig hjelp av disse sporene til å forestille oss den fortidige tilværelsen der. På Orkenøyene har arkeologene gravd ut Scara Brae, en husklynge med neolittiske boliger fra ca. 5000 år tilbake. Her kan vi kripe omkring i husene og mellom husene, se hvor menneskene en gang satt, sov, kokte, spiste. *Måten* vi blir grepet av det fortidige livet på stedet er antakeligvis knyttet til disse materielle levningene, fordi disse gir særskilt gode muligheter for innleving i det fortidige livet på stedet. Men selve dette *at* menneskeliv har utfoldet seg på denne måten, griper inn i forholdet vårt til stedet uavhengig av om livet har satt spor etter seg der.

Likeledes må vi si at dette fortidige livet hører med til stedets historie uavhengig av om en kan etablere noen årsakssammenheng mellom det fortidige og det nåværende livet. For Scara Braes del er det uklart hvilken forbindelse der er mellom denne historiske epoken og senere epoker. Kanskje er der ingen

årsakssammenheng. Kanskje fant senere bosetninger sted helt uavhengig av og løsrevet fra den kulturen vi ser spor av ved Scara Brae. Kanskje har denne delen av forhistorien ingen virkningshistorie, slik at den heller ikke har noen forklaringskraft for den retningen historien senere har tatt. Usikkerheten omkring dette ser ikke ut til å være til hinder for at Scara Brae har en betydelig plass i Orkenøyværingenes historiske bevissthet, og bør etter min oppfatning heller ikke være det. Det ville være absurd om man lot det tale *mot* tilsynet med og bevaringen av Scara Brae at en ikke kunne etablere noen slik forbindelse til nåtidig liv på stedet. Det er som om grunnen selv, jorden hendelsen fant sted på, etablerer den forbindelsen som vi ikke er i stand til å etablere gjennom årsakskjeder. Fortidige hendelser feller seg ned i grunnen på en slik måte at grunnen selv samler ulike tider. Den anonyme grunnen er den ytterste begrunnelsen for å tenke denne sammenhengen gjennom tiden. Sammenhengen hviler verken på de materielle virkningene (og våre forestillinger hviler ikke på de materielle sporene), eller på de kulturelle båndene mellom fortidige kulturer og nåtidens.

Når vi snakker om Scara Brae, snakker vi om hendelser og hendelsesforløp som favner en hel epoke, og som faller inn i den store historien til dette stedet, til Orkenøyene. Ser vi i en annen retning, mot de små historiene til enkeltindivider, og mot betydningsfulle hendelser i disse individenes historie, ser vi imidlertid noe av den samme forbindelsen mellom hendelse og sted. Vi ser at hendelser som har en stor betydning i de mindre livene, kan være betydningsfulle og gripe inn i et sted og gi det karakter av å være dette bestemte stedet. De kan dermed gripe inn i forholdet vårt til stedet i kraft av deres følger i ettertid, eller helt uavhengig av deres følger. Jeg kan ha uklare forestillinger om, eller ingen som helst forestilling om betydningen av et bestemt møte for livet mitt slik det siden har artet seg. (Møtet kan ha vært med et menneske, eller med f. eks. en måke som lander på et svaberg og gir seg i kast med en overnaturlig dans.) Møtet kan ha hatt et lys i seg selv, og helt uavhengig av forestillinger om en eventuell virkning av møtet, kan jeg knytte hendelsen til stedet, og nærmest gjense den på stedet. Det er dette partikulære stedet i kraft av denne partikulære hendelsen.

Betydningsfulle hendelser på individ- eller kollektivplan kan altså ha betydning for stedet i kraft av eller uavhengig av deres historiske konsekvenser. I det følgende vil jeg forsøke å anskueliggjøre en annen variant av betydningsutvekslingen mellom hendelse og sted. Siktemålet er å vise hvordan en forsåvidt ubetydelig hendelse i ettertid kan få betydning, en betydning den ikke hadde da den fant sted, fordi et sted i sterk og kvalifisert forstand vokser fram som en følge av denne hendelsen.

Eksemplet mitt er St Columbas ilandgåing på Iona. Iona ligger på vestkysten av Skottland, og er en av øyene i øygruppa Hebridene. Ilandgåingen skjedde ifølge kildene i år 563 e.K. Selve ilandgåingen har satt sitt preg på øya i form av to stedsnavn som viser direkte tilbake til den. Helt i sør ligger en vik med en strand som heter *Port a'Churaich*, på engelsk *Columba's Bay*, som er der Columba i følge legenden seilte inn og la til med skipet sitt med tolv mann etter å ha forlatt Irland. Like vest for denne viken ligger et høydedrag som heter *Carn Cul Ri Eirinn*, som i oversettelse betyr "stedet å se seg tilbake mot Irland." Etter legenden gikk Columba opp dit og forsikret seg om at han var kommet til en øy hvorfra han ikke kunne se Irland.

Hendelsens betydning for Iona er knyttet til at den ledet til oppbyggingen av Iona som religiøst sentrum. St Columba bragte den keltiske kristendommen med seg fra Irland, etablerte et kloster der, et asketisk klostersonn med vekt på bønn, fattigdom og avholdenhet, hardt fysisk arbeid, teologiske studier og manuskriptkopiering, men også åpenhet utad og omsorg: "specially characteristic of Iona, Hospitality and Kindness to Animals."¹²⁴

St Columbas kloster på Iona ble utgangspunktet for en omfattende misjonsvirksomhet. Med utgangspunktet på vestkysten, iverksatte han og munkebrødrene den keltiske kristningen av Skottland, og en omfattende

¹²⁴F. Marian McNeill: *Iona: a History of the Island*, Blackie and Son Limited, London og Glasgow 1959, s. 25

klosteretablering. Men misjonsvirksomheten og klosteretablering favnet videre, til England og til kontinentet. I Fiona MacLeods ord: "In this little island a lamp was lit whose flame lighted pagan Europe".¹²⁵ Virkningene av Columbas ilandgåing på Iona har med andre ord vist seg over store deler av Europa. Omvendt ble Iona et religiøst sentrum for hele den keltiske kirken, moderkirken i Irland inkludert, og øya ble et mål for pilegrimer. Denne tradisjonen har holdt seg til vår egen tid. Øya er kjent for sin evne til å bevege selv de mest robuste og ubevegelige: "That man is little to be envied ... whose piety would not grow warmer among the ruins of Iona," som Samuel Johnsen¹²⁶ skrev etter besøket sitt sammen med Boswell.

De ruinene Johnsen og Boswell møtte på Iona, var knapt ruiner etter Columbas eget munkekloster, av det er det ingen spor tilbake. Den keltiske kirken på Iona hadde sin storhetstid i de første to hundre årene etter etableringen, den mistet noe av sin ledende rolle i det åttende århundret. Noe av forfallet skyldtes overgangen fra misjonsvirksomhet til mer etablert kirkeliv. Munkene på Iona utmerket seg mer som menneskefiskere enn som organisasjonsmennesker. Men det skyldtes ikke minst de danske vikingenes brutale framferd. Etableringen av en Benediktinerorden og byggingen av Iona Abbey på 1200-tallet ga stedet nytt religiøst liv fram til Reformasjonen, som fordrev munkene fra Iona. Etterhvert forfalt også bygningene. Først sent i forrige århundre og tidlig i dette startet den fysiske restaureringen av Iona Abbey, som i dag på nytt har fått en viktig plass i skotsk religiøst liv, med formål å arbeide økumenisk, og å være et lærdomssted for keltisk teologi.

Eksemplet viser hvordan en hendelses betydning kan være knyttet til dens stedsformende evne, som på sin side kan være knyttet til hendelsens historiske virkninger, dens konsekvenser. Columbas ilandgåing førte til etableringen av Iona som religiøst sentrum. Selv om øya ikke har en ubrudt historisk linje som et slikt

¹²⁵Fiona Macleod: *Iona*, Floris Classics, Edinburgh 1982/91, først publisert 1910, s. 14

¹²⁶Sitert etter McNeill, s. 4.

sentrum, må de senere oppblomstringene av det religiøse livet og virket på øya forstås i lyset fra, og som konsekvenser av, i den forstand at de er utenkelige uten, den første etableringen som fulgte av Columbas ilandgåing. De senere virkningene av etableringen for kristningen av de britiske øyene og av kontinentet, virker på sin side tilbake på Iona, og styrker dets karakter av å være religiøst sentrum og hellig sted.

Selv om det antakeligvis står strid om enkelte punkter i denne historiefremstillingen, er det ubetvilelig at følgene av St Columbas ilandgåing på Iona er omfattende. Som sagt sier legenden at han gikk i land på en strand helt sør på øya, og gikk deretter opp på et høyledrag og skuet utover havet mot Irland, som han nettopp hadde forlatt. Antakeligvis er ikke legenden historisk korrekt, og stedsnavnene er uten den historiske forankringen i det faktiske hendelsesforløpet som legenden tilskriver dem. Ingen vet strengt tatt hvor eller hvordan St Columba ankom Iona. Selve dette at det ble spunnet en legende omkring hendelsen som så nedfelte seg i stedsnavn, er et uttrykk for hendelsens historiske betydning, en betydning som knapt kunne gå opp for noen før følgene av hendelsen hadde materialisert seg. At legenden knytter hendelsen til en spesifikk strand, og at stranden får navn av hendelsen, kan tas som uttrykk for betydningen av å understøtte en viktig hendelse med en lokalitet. Det er som om hendelsen vinner i virkelighet ved å bli gitt en slik forankring: Det fortidige kommer nær der. Selv etter at legenden har mistet sitt grep om folk, kan en oppleve at hendelsen kommer nær i St Columba's bay. Men nå hviler responsen kanskje på det faktum at stedet i mange århundrer har vært feiret av pilegrimmer som ankomststedet hans. Det er dette historiske faktum som gir karakter til stedet nå.

Denne hendelsen har det til felles med slaget ved Stiklestad at dens betydning er knyttet til et større historisk forløp og følger av hendelsen for ettertiden. I motsetning til slaget er denne historiske betydningen knyttet til dens innvirkning på stedet selv. Slaget ved Stiklestad er ikke på samme måte historisk betydningsfullt fordi det spilte en avgjørende rolle i kristningen av Stiklestad, selv

om kristningen av *dette* stedet også kan betraktes som en følge av slaget.

Disse eksemplene har bragt ut noen nyanser i bildet av hendelsers betydning for steder, der betydningen kan være avhengig og uavhengig av deres historiske betydning, og der den historiske betydningen kan være avhengig eller uavhengig av hendelsens betydning for formingen av stedet. Bildet, som langt fra er uttømmende, viser ihvertfall noe av kompleksiteten i måten historien gir liv og skikkelse til stedet, og stedets rolle i omgangen vår med fortidige historisk betydningsfulle hendelser. Også denne dimensjonen ved stedet viser dets samlende kapasitet: Stedet binder sammen og skaper sammenheng mellom hendelser som tiden sprer. Det vi ikke kan oppleve og erfare fordi det hendte *da* og ikke *nå*, kan vi likevel uttrykke og vedlikeholde relasjonen vår til i kraft av at det hendte *her*. Hvis vi holder fortidige hendelser for å være virkelige - med mindre vi mener de er uvirkelige *fordi* de er fortidige - må vi si at stedet hjelper oss i vår virkelighetsorientering, og gjør denne rikere.

Vonde hendelsers sted

I det følgende vil fokus være på en side ved hendelsers inngripen i stedet som ikke så lett lar seg integrere i stedsbegrepet slik jeg skisserte det i kapittel 1, men som heller ikke enkelt lar seg utelukke fra det. Den fortidige slagmarken (Stiklestad) og stedet hvor en fortidig kultur har eksistert (Scara Brae), har som vist det tilfelles at deres inngripen i vår respons på stedet er relativt uavhengig av deres "virkningshistorie". Samtidig er det svært ulike hendelser hvis vi ser dem i relasjon til det kvalifiserte stedsbegrepet, som stiller krav til den flekken på jorden som er et sted. Det kvalifiserte stedet er et svar på menneskets forsøk på å finne seg til rette på jorden, å finne et hjem på jorden som gjør jorden til et hjem. Scara Brae faller fint inn i et slikt bilde av stedet. Slagmarken, derimot, er knyttet til kamp og destruksjon, som knapt anskueliggjør den sammenhengen jeg har understreket mellom stedet og det gode livet. Det betyr at en hendelse, eller et hendelsesforløp, kan hefte ved et sted uaktet om hendelsen kan sies å være

skapende eller formende for det gode stedet, eller det gode livet på stedet.

Går vi til den store historien, finner vi en lang rekke innbyrdes svært ulike eksempler på denne sammenhengen mellom den vonde hendelsen og dens sted. Korsfestelsen av Jesus på Golgata er kanskje vår kulturs mest sentrale eksempel. Skaleres vi ned betydningsdimensjonen for hendelsen, er byggingen av muren gjennom Berlin et talende eksempel. Som fysisk og symbolsk uttrykk for den politiske delelinjen mellom det kommunistiske øst og det kapitalistiske vest i Europa etter andre verdenskrig, ble muren selve åstedet for feiringen av denne delelinjens sammenbrudd. I en skandinavisk kontekst er mordet på Olof Palme på Sveavägen i Stockholm et sterkt eksempel på hvordan en forholder seg til en betydningsfull hendelse ved å forholde seg til dens sted. Til stor skade for etterforskningen tok folk straks i bruk drapsstedet, det som burde vært etterforskernes avsperrerte område, som deres eget rom for å uttrykke følelsene drapet hadde vekket. Ser vi hen til vonde hendelser i alminnelige menneskers liv, ser vi den samme forbindelsen. Det griper inn i forholdet vårt til et sted langs vegen at en ulykke har funnet sted der. Hvor sterkt det griper inn, og hvilke uttrykk denne inngripenen får (om en unngår stedet, om en oppsøker det, hvordan en oppfører seg der etc.) har kanskje å gjøre med ens forhold til de involverte i ulykken, eller med kulturbakgrunnen, eller med trekk ved ens egen personlighet. Men selve dette at det gjør en forskjell for oss at hendelsen har funnet sted nettopp *her*, er grunnet i stedets evne til å lagre fortidige hendelser. Det er denne siden ved stedet som gjør de ulike responsmønstrene overfor stedet intelligible.

Det siste eksemplet mitt er et åsted for grusomme hendelser i en skala og av en sort som gjør det vanskelig å nytte stedsbegrepet om det overhodet, nemlig jødeutryddelsesleirene i Europa under 2. verdenskrig. Den italienske jøden Primo Levi overlevde Auschwitz takket være sin kompetanse som kjemiker, og overlevde i flere tiår etter krigen virkningene av krigen på sinnet bl. a. takket være sine evner som forfatter. I hans beretninger får vi innsyn i en verden som sikter mot å virkeliggjøre den nazistiske tanken om at jøder ikke er mennesker. Ved å behandle

mennesker som om de ikke var det, ved å gi dem nummer heller enn navn, gjøre leiren til et lydhelvete, gjøre overlevelse avhengig av umenneskelig utnyttning av medfanger, får tyskerne ifølge Levi stadig mer rett. "Hvis dette er et menneske", spør Primo Levi,¹²⁷ og svarer benektende: Den som er blitt likegyldig til om han som han deler seng med er død eller levende, har mistet sin menneskelige responser, og er knapt å regne som menneske lenger.¹²⁸ Slik redder han begrepet menneske ved å unndra utryddelsesleirenes ofre fra det, men karakteriserer samtidig nazistenes handlinger.

Nazistenes utrydding av jødene i gasskamre under 2. verdenskrig var ekstreme hendelser som gir et ekstremt preg til stedene hvor de utspant seg. Den som er upåvirket av at dette fant sted nettopp her, må være så uten kontakt med egne emosjoner at avstumpethet knapt er en sterk nok karakteristikk. Skal vi kalle jødeutryddelsesleirene steder? De var helt klart et avgrenset hele, et lukket system,

¹²⁷"You who live safe
In your warm houses,
You who find, returning in the evening,
Hot food and friendly faces:
Consider if this is a man
Who works in the mud
Who does not know peace
Who fights for a scrap of bread
Who dies because of a yes or a no.
Consider if this is a woman,
Without hair and without name
With no more strength to remember,
Her eyes empty and her womb cold
Like a frog in winter.
(...)"

(Primo Levi: *If This Is a Man*, trans. Stuart Woolf, i *If This is a Man and The Truce*, Abacus, Sphere Books Ltd, London 1987, s. 17)

¹²⁸"All the musselmans who finished in the gas chambers have the same story, or more exactly, have no story; they followed the slope down to the bottom, like streams that run down to the sea. (...) Their life is short, but their number is endless; they, the *Muselmänner*, the drowned, form the backbone of the camp, an anonymous mass, continually renewed and always identical, of non-men who march and labour in silence, the divine spark dead within them, already too empty to really suffer. One hesitates to call them living: one hesitates to call their death death, in the face of which they have no fear, as they are too tired to understand." (op.cit. s. 96)

men var de et sted som samtidig var en verden? Gir det mening å snakke om dem som et meningsfullt kosmos? Nei. En kan knapt forestille seg konstruksjoner som avskjærer mennesket i samme grad fra jorden som hjem. Heller enn å være rom som imøtekommer menneskelige behov, er det rom og vilkår som benekter slike behov, og perverterer tanken om å leve menneskelig. I denne forstanden er de negasjonen av stedsbegrepet.

De vonde, destruktive hendelsene bringer altså ut en side ved vårt omverdensforhold som helt klart er i slekt med vår respons overfor omverdenen som en verden som rommer steder. Det gjør de fordi de hefter ved de fysiske omgivelsene og gjør dem til dette partikulære stedet. Samtidig lader de dette *her* med verdier som er de motsatte av de verdiene som jeg har tatt for å være uløselig forbundet med stedsbegrepet. Jeg sa at vi ikke kan skille hva et sted er fra hva et godt sted er. Den flekken som destruerer liv og muligheten for liv er kanskje stedstankens negasjon, slik behandlingen av menneskene i disse leirene var tanken om hva det er å være menneske sin negasjon. Kanskje kommer vrangsidene av det tette forholdet mellom det menneskelige og det stedlige til uttrykk her. Kanskje det er på denne bakgrunnen vi må forstå usikkerhetene og konfliktene knyttet til hvordan disse leirene skal forvaltes nå i ettertid. Skal en jevne dem med jorden og slette alle spor? Skal en bygge museum, la folk komme dit, gå gjennom gassdusjene slik vi kan kripe gjennom gangene mellom husene i det 5000 år gamle Scara Brae? Skal en bevare leirene for ettertiden, men ikke slippe folk inn der? Skal en eventuelt diskriminere mellom ulike folkeslags adgang dit? (Ikke tyskere, men jøder.) Der kan nok også være strid om hvordan en skal forvalte fortidsminner som Scara Brae, men striden er av en annen karakter: Skal vi godta den slitasjen som det er på ruinene å ha mennesker krypende omkring der? Selve dette å invitere mennesker dit reiser ikke moralske spørsmål av den arten jødeutryddelsesleirene reiser. Scara Brae er, i motsetning til leirene, et utvetydig sted.

At de grusomme hendelsene hører med til den historien som gjør et sted til nettopp dette bestemte stedet, følger av de absurde konsekvensene av å nekte dem

adgang til historien. Dette ville gi en idylliserende og forfalskende historieskriving. Velger vi et mindre ekstremt eksempel enn de tyske utryddelsesleirene, finner vi dessuten en *bevegelse* mellom den vonde hendelsen og det fysiske stedet hvor den finner sted, en bevegelse som kanskje forklarer hvorfor også de vonde hendelsenes sted kan ha en plass i forsøket vårt på å leve godt. Vonde hendelser kan som vist hefte ved et sted, men likevel kan stedets kvaliteter i fysisk forstand være intakt. En ulykke kan hende uten at denne hendelsen sletter stedskvalitetene til hendelsens omgivelser: Det skal antakelig svært mye til for at et sted skal ødelegges av en vond hendelse. Når mennesker stadig søker til steder der deres nærmeste har forulykket, er det kanskje ikke bare fordi hendelsen mister noe av sin abstrakte karakter når en ser stedet med egne øyne. Det kan også være at det fysiske, materielle stedet peker mot noe større, mot betydningen av det som går utover hendelsen. På samme måte kan gjensynet med steder som det knytter seg traumatiske opplevelser til være viktig for evnen til å tåle den siden av ens tilværelse. Stedet kan slå opp et rom som er videre enn det trange rommet som traumet definerer.

Vonde hendelsers evne til å hefte ved stedet og bli del av det, gir ikke grunn til å avvise at stedsbegrepet har sin primære forankring i en forestilling om et menneskelivs gode utfoldelse. Den gir bare grunn til å avvise at vi i forestillingen om menneskeliv og steder kan forholde oss utelukkende til det som går godt. Godt og vondt lever side om side på stedet, i den totaliteten som stedet er, og som historien til stedet bidrar til. Når Auschwitz og andre steder av samme karakter synes å negere stedsbegrepet, er det kanskje fordi hendelsene der er av en slik karakter at de ikke gir det gode noe rom. Den systematiske, gjentatte, vedvarende volden sletter plassen som sted, og larmen av meningsløs terror hindrer plassen i å komme til orde som jord og som noe gitt.¹²⁹ Forskjellen mellom menneskeskapt destruksjon og naturkatastrofer her er i seg selv opplysende. Muligheten for å se

¹²⁹På dette punktet peker eksemplet fram mot neste del av framstillingen, som nettopp er viet den gjentatte hendelsens stedsskapende og stedsformende betydning. Indirekte bekrefter den gjentatte destruktive hendelsens evne til å slette ut plassen som sted den positive betydningen til det alminnelige og opprettholdende dagliglivet.

utover den vonde hendelsen er på en helt annen måte til stede der lidelsen er et resultat av naturens skiftninger, selv om å gjøre det kanskje krever mer av oss enn vi har når vi selv er rammet. Naturkatastrofen står stedsbegrepet i en viss forstand nær, fordi muligheten for den hører med til de kårene vi er gitt. Også for destruksjonens del ser det altså ut til at vi er mest hjemløse i det som er helt vårt eget.

Vanen

De positivt stedsformende hendelsene som er drøftet så langt, er for det meste betydningsfulle *singulære* hendelser, hendelser som er enestående i den betydningen at de bare har funnet sted en gang. (Der finnes bare ett slaget ved Stiklestad). Det er hendelser som har funnet sted på et enestående tidspunkt, og som dermed kan gis en kontinuerlig og avgrenset plassering på et koordinatsystem av en tids- og en romakse. I noen grad har jeg også drøftet hendelsesforløp av en så lang varighet at det knapt er mulig å gi dem en klar avgrensning på koordinatsystemet, men i teorien er det mulig, om vi ikke alltid får eller kan få det til. Disse lange hendelsessekvensene, som hele den perioden pikterne bodde på Scara Brae, har så langt vært betraktet som en hendelse, ett forløp, i tråd med at det er som en epoke, en periode stedet har en spesiell plass i Orkenøyenes historie. Ser vi nærmere på dette eksemplet, oppdager vi imidlertid at det ikke er som en kontinuerlig epoke, som en narrativ sekvens eller som en sekvens i en større narrativ, fortiden kommer oss i møte på Scara Brae. Når vi beveger oss omkring i husklyngen er det mer som et *tidsrom* fortiden viser seg for oss: Et rom i tiden som rommer et mylder av hendelser. Dette mylderet består ikke av store, unike hendelser, men av dagliglivets tusen ubetydelige, unoterte og lite påfallende hendelser. I det følgende er det disse i og for seg ubetydelige hendelsenes betydning for stedet som vil bli forsøkt forstått.

Den gjentatte hendelsen

Sentralt i dette mylderet av mindre hendelser som har betydning for stedet, står de hendelsene som finner sted mange ganger: Den gjentatte hendelsen. Den gjentatte hendelsen er den som *ikke* er enestående i den betydningen som er anført ovenfor: Den befinner seg ikke på ett sted, men mange steder i koordinatsystemet. Innledningsvis i dette kapitlet drøftet jeg muligheten for å snakke om at noe er samme sted over tid. Forestillingen om den gjentatte hendelsen reiser spørsmålet om det overhodet er mulig å snakke om hendelser som noe som kan gjenta seg, om hendelser som er ulikt plassert i koordinatsystemet overhodet kan sies å være identiske. Kan en hendelse sies å være identisk med noen annen hendelse enn seg selv?

Skiller vi mellom numerisk og kvalitativ identitet, må vi nekte for at en hendelse kan ha numerisk identitet med andre hendelser enn seg selv. Legger vi et kvalitativt identitetskriterium til grunn, må vi nekte for at to hendelser kan være identiske hvis vi regner deres plassering i tid og rom for å være en kvalitet ved dem. Regner vi derimot med alle kvaliteter bortsett fra plassering i tid og rom, har vi iallfall en åpning for å spørre om to handlinger kan være identiske.

Marcel Prousts *På sporet av den tapte tid* er som vi skal se en utmerket tekst for å anskueliggjøre den gjentatte hendelsens betydning for stedet. Mer enn noen andre er det sannsynligvis Gerard Genette som har framhevet og levert et analyseredskap for å redegjøre for denne siden ved Prousts verk. Synet hans på statusen til den gjentatte hendelsen er interessant. Til tross for at han tillegger fenomenet en sentral betydning for Prousts skriveteknikk og virkelighetsoppfatning, mener han samtidig at fenomenet egentlig ikke eksisterer i virkelighetens verden, men bare i menneskets forestillingsverden:

The "repetition" is in fact a mental construction, which eliminates from each occurrence everything belonging to it that is peculiar to itself, in order to preserve only what it shares with all the others of the same class, which is an abstraction: "The sun", "the morning", "to rise". This is well known, and I recall it only to specify once and for all that what we will name here

"identical events" or "recurrence of the same event" is a series of several similar events *considered only in terms of their resemblance*.¹³⁰

Genette forutsetter altså at numerisk ikke-identiske hendelser ikke kan være kvalitativt identiske. Antakeligvis holder han dette for å være nødvendigvis sant, dvs. ikke en empirisk påstand. Det høres også ut som om han mener at sola "egentlig" er en ny sol hver dag, og at det også er en abstraksjon, en mental konstruksjon, når vi sier at den "står opp" hver dag.

Dette er ikke stedet for en mer omfattende drøfting av identitet og identitetskriterier. Men for å sette en skanse mot at det stedet som den gjentatte hendelsen bidrar til å forme og å skape også skal ende opp som en mental konstruksjon, vil jeg argumentere for nødvendigheten av å betrakte visse hendelser som en gjentatt hendelse hvis dens særegne kvalitet skal komme til syne. Dette er hendelser om hvilke man ikke kan si at de egentlig er kvalitativt ulik alle andre. Det er tvert imot hendelser som ikke ville vært kvalitativt lik seg selv med mindre de var en hendelse som gjentok seg. Ta for eksempel julen. Julen er hva den er bl. a. i kraft av det var jul i fjor, og at det blir jul til neste år også. Ta en bestemt jul: Julen 1996 ville ikke vært hva den var hvis den hendte for en gangs skyld, uaktet om alt annet ved den var likedan. Til det at det er jul hører det at det er en årvisst begivenhet.¹³¹ Noe tilsvarende gjelder for soloppgangen: Det

¹³⁰Gerard Genette: *Narrative Discourse: An Essay in Method*, transl. Jane E. Lewin, Cornell University Press, New York 1980, s. 113

¹³¹I innledningen til "Memories of Christmas" gir Dylan Thomas et talende bilde på enheten mellom alle barndommens juler:

"One Christmas was so much like another, in those years, around the sea-town corner now, and out of all sound except the distant speaking of the voices I sometimes hear a moment before sleep, that I can never remember whether it snowed for six days and six nights when I was twelve or whether it snowed for twelve days and twelve nights when I was six;

(...)

All the Christmases roll down the hill towards the Welsh-speaking sea, like a snowball growing whiter and bigger and rounder, like a cold and headlong moon bundling down the sky that was our street; and they stop at the rim of the ice-edged, fish-freezing waves, and I plunge my hands in the snow and bring out whatever I can find; holly or robins or pudding, squabbles and carols and

er ikke mulig å si hva en soloppgang er uavhengig av og løsrevet fra det faktum at soloppgangen er en daglig foreteelse. Eller for å ta et eksempel fra denne breddegraden hvor soloppgangen faktisk hører til bare ti av årets tolv måneder: Mørketiden ville heller ikke være hva den var om den kom som en engangshendelse. Noen kan synes det knytter seg en uhygge til det årlig tilbakevendende mørket, men det ville vært et mørke og en uhygge av en helt annen karakter om det kom som en engangsforeteelse. Til det at mørketiden kommer hvert år hører også det at den avløses av en lysere tid, soloppgangens gjenkomst. Det hører også med til den årvisse mørketiden at den blir brutt opp ca. halvvegs av den årvisse julen, som ikke er plassert der tilfeldig, men *for å* bryte opp det årvisse mørket.

På samme måte som det er samme sola som gjør det samme hver morgen (står opp), så kan vi si at det er samme mennesket som gjør det samme hver morgen når det står opp, på samme stedet, med mindre en har flyttet bosted i løpet av natten. En vesentlig del av de gjentatte handlingene til et menneske på et sted samler seg i vaner, og vanens betydning for stedet er reflektert i den etymologiske sammenhengen mellom det norske substantivet *vane* og det tyske verbet *wohnen*, mellom det engelske substantivet *habit* og det engelske verbet *inhabit*. (Forsåvidt også *habit* og økologiens begrep *habitat*.) Vanen er forbundet med å gjøre seg hjemme i verden, den er et handlingsmodus som gjør verden beboelig for såvidt som den blir gjenkjennelig og forutsigbar, dvs. slutter å by på en kontinuerlig strøm av nye og fremmede sanseinntrykk, faller på plass med stabile (gitte) konturer og proporsjoner:

Vanen! denne dyktige, men langsomt virkende installatør, som først lar oss lide i ukesvis i en provisorisk innredning, men som vi allikevel er lykkelige over å finne; for uten vanen og overlatt til oss selv ville vi aldri vært i stand til å gjøre et rom beboelig.¹³²

oranges and tin whistles, and the fire in the front room....". (*A Dylan Thomas Treasury: Poems, Stories and Broadcasts*, selected by Walford Davies, Everyman, J.M. Dent, Orion Publishing Group, London 1991/1996, s. 143-144)

¹³² Proust: *Veien til Swann*, s. 14

Vanen, den gjentatte hendelsen, gjør et rom beboelig, men den gir også dagliglivet dets vekslinger og gang, den gir livet på stedet en rytme: Det som skjer hver dag, på bestemte tidspunkt på dagen, osv. Den gjentatte hendelsen, sier Genette i sin omtale av Proust, er en hendelse som fratar øyeblikket eller stunden dens unikhhet, og gir unikhheten til stedet. Og Proust, som i sitt store romanverk sporer opp den tapte tiden, er slik Genette ser ham ikke minst på sporet av de stedene som de gjentatte hendelsene har gitt individualitet:

In fact, and contrary to what one is often led to believe, the Proustian creature is as little sensitive to the individuality of moments as he is spontaneously sensitive to the individuality of places. Moments in Proust have a strong tendency to resemble and blend with each other, and this capacity is obviously the very condition for experiencing "involuntary memory". This contrast between the "singularism" of his spatial sensitivity and the "iteratism" of his temporal sensitivity is well illustrated, for example, in the sentence from *Swann* where he speaks of the Guermantes landscape, a landscape "whose *individuality sometimes*, at night, in my dreams, binds me with a power that is almost fantastic": individuality of place, indefinite, quasi-erratic ("sometimes") recursiveness of the moment.¹³³

Logikken i forholdet mellom tiden og stedet synes altså å være at det tiden (stunden, øyeblikket, den enkeltstående hendelsen) taper i unikhhet og partikularitet, det vinner stedet i unikhhet og partikularitet. Riktignok kan, som jeg har vist, den unike hendelsen også hefte ved stedet, og gjøre det til dette partikulære stedet til forskjell fra alle andre. Men først og fremst er forestillingen om dette partikulære, spesielle stedet alliert med det lave livet, de unoterte hendelsene, de vanemessige forflytningene og bestemmelsesstedene for forflytningene. Fortellingene om disse hendelsene, disse stedsskapende forløpene, er fortellingene om de rommene vi har sittet i, arbeidet i, spist i, sovet i, de veiene vi har gått på til daglig eller bare innimellom, de gatehjørnene og torgene og parkene hvor vi har møtt mennesker og hatt samvær, de krokene i huset vi søkte tilflukt i når folk var fæle. Hotellrommet, hvor jeg bare sover en natt eller to, blir sjelden noe annet og noe mer enn hvilket som helst hotellrom. Det rommet jeg

¹³³*Narrative Discourse*, s. 123-4

sover i natt etter natt, derimot, blir til dette bestemte soverommet *i kraft av* at jeg sover i det natt etter natt. Det er antakelig ikke tilfeldig at åpningsscenen i det romanverket som både i framstillingsform og i tenking prioriterer stedets individualitet på bekostning av hendelsens, finner sted i sengen.

Den vanemessige omgangen med stedet setter spor i det, slik at den som ser stedet, ser sporene av denne vanemessige omgangen med det. Ethvert sted som har en relativt lang historie som bosted, har slike spor: slitasje i trappen og på gulv etter menneskeføtters gjentatte tråkk, slitasje på armlenene på trestolen etter hender som har hvilt der, skår i kjøkkenbenken etter kniver som har skåret brødsriver der tusen ganger, etc. I Baroniet i Rosendal er der en stein under porten som en trår på idét en går inn i Borggården. Denne steinen har nærmest en skålform, en utdyping som er skapt av tusen føtters tråkk gjennom århundrene. Det er lett å bli grepet av nærværet til disse tusen føtters tråkk i steinens skålform når en går inn i Baroniet.

I kapittel 2 framholdt jeg at naturprosessenes arbeid på stedet ikke bare er destruerende, men også stedsformende, forsåvidt som de sporene naturprosessene setter i menneskeverket, er med på å føye stedet inn i de naturgitte omgivelsene. På en analog måte synes den vanemessige omgangen med stedet å bidra til å fullføre det som sted. Et hus er ikke skikkelig ferdig som sted før det er innbodd, dvs. før det vanemessige livet har fått feste i disse omgivelsene og begynt å avtegne seg i dem, sette spor der. Det er antakelig i dette perspektivet vi må se den slitte steinen ved inngangsporten. Det er en slitasje som ikke bryter ned, men heller bidrar til, Baroniets karakter som sted.¹³⁴

¹³⁴Analogien med naturprosessenes stedsformende slitasje på stedet kan synes ufullkommen. Naturprosessene bidrar til å forsoner det menneskeskapte stedet (huset, f. eks.) med de naturlige omgivelsene, slik at huset ikke stikker seg ut, men heller faller inn i disse omgivelsene. Forsoningsdimensjonen her er avhengig av virkningene av naturprosessene (værets tæring på materialer, etc.). En kan tenke seg at en bygget med materialer som allerede var utsatt for disse prosessene. Da ville huset i mye større grad allerede være innfelt i naturen, det ville mangle den aggressiviteten som nybygg ofte har, og som vær og vind og naturlig vekst i omgivelsene bøter på. Den slitasjen menneskers omgang med stedet skaper, derimot, bidrar ikke på samme

Stier og veger på stedet og mellom steder står i et særskilt forhold til de tusen føtters vanemessige tråkk, og bærer i seg tiden som en dimensjon ved stedet ved at de ser både bakover og framover i tid. Stien ser kanskje mest bakover. Den er selv et materielt resultat av at mennesker i fortiden har vandret samme ruten mellom to steder, men den kanaliserte samtidig nåtidige og framtidige vandringer mellom disse to stedene til samme ruten. Vegen, derimot, er bygget med henblikk på å kanalisere framtidige forflytninger mellom to steder til denne ruten. I den grad den er et byggverk, er den ikke selv et resultat av slike forflytninger. Den vegen som på den rikeste måten uttrykker og foredler stedets karakter, er likevel den som er vokst ut av stien. I en liten fabel beretter Peter Wessel Zapffe om en veg som har en slik forankring i fortidige vandringer. Det *livet* denne vegen har, og det livet den derigjennom gir til stedet, får han fram ved å gjøre den selv til et handlende subjekt:

Der kom en gammel vei listende op langs elven: den hadde gått der fra den var ganske liten, ja rent ut sagt, så var den født der i dalen. For den gangen han Iver Steinbrækken la niste i kont og drog indover mot Langvatnet for å lete sig jord - det kunde vel være en femti-seksti år siden nu - da fikk han ta sig frem som han kunde over vindfald og røis. Men da plassen var kommen i boka og ho Ingeboranna på trua, så tok de og drev ho Roselin foran sig op langs elven. Og der hun gikk frem, satte han Iver merke, for kua har en sans i veiveien som er menneskens barn formént.

Slik kom stien til verden, ved fotens møte med myk muld, og folket og stien vokste op sammen og delte onde og gode dage.¹³⁵

måte til stedets karakter og atmosfære alene gjennom sine virkninger, men ved å gjøre nærværende på tross av avstand i tid det menneskelige livet som har utfoldet seg på stedet. Det vesentligste ved steinen ved Baroniets inngangsport er ikke at tusen føtters daglige tråkk har slitt den ned og gitt den en skålform, men at steinen med dens skålform vitner om og fastholder de mange føttenes tråkk.

En må likevel spørre om ikke analogien er mer holdbar enn som så. Det ville ikke være det samme for oss om det nye huset var bygget av gamle materialer eller om det virkelig var et gammelt hus. At huset har stått her lenge, selve tiden som er gått, er et trekk ved huset: Tiden, tidsspennet, er med i huset, og huset vitner om denne tiden. Hvis det er bygget slik at det bare gir inntrykk av å ha stått her lenge, gjør det en forskjell. I denne forstanden *tiden selv* en verdi ved steder som har bestått gjennom tid.

¹³⁵Peter Wessel Zapffe: *Essays*, Aventura Forlag, Oslo 1992, s.113

Vegen som har utviklet seg fra stien, deler på denne måten historie med menneskene som har formet den, og er samtidig et uttrykk for denne historien.¹³⁶

Vegen hos Zapffe er et materielt, fysisk uttrykk for fortidig liv på stedet. Men landskapet har også en lydside, det er et akustisk rom, og menneskets tale og språk er en side ved dette lydlandskapet, slik fuglenes kvitring og trafikkenes murring eller brøl er det.¹³⁷ En av måtene fortiden kan være ivaretatt av stedet på, er ved at den er ivaretatt i språket på stedet. Som det heter i et dikt av den walisiske dikteren R.S. Thomas, med tittelen "Welsh landscape": "You cannot live in the present,/At least not in Wales./There is the language for instance,/The soft consonants/ Strange to the ear."¹³⁸ Og da er ikke språket sett som en samling enkeltstående, unike ytringer med et særegent innhold. Det er heller ikke sett som et system som muliggjør slike unike, meningsfulle ytringer. Det er sett som en strøm av ytringer med en karakteristisk lydlig form, og som ytringer som folder

¹³⁶ I samsvar med tanken om en slik sammenheng mellom folks og vegens liv på stedet, deler menneske og veg skjebne etter at nyvegen er kommet, den som "gikk frem som en børsærk, blind og døv for alt undtagen målet":

Han Iver og ho Ingeboranna holdt sig til den gamle. Der oppe på steinsletten, hvor menneskene raste etter lykken, var det som om klærne blåste av dem, ja, som en ukjent forfærdelse la deres hjerter øde. De var skrøpelige nu. En dag på høsten måtte han Iver la konten stå igjen, da de hadde hvilt under Blåberget; de sa til hverandre at dette blev nok siste turen. Det var ikke mange som fulgte dem fra hjemmet. (...) - Endnu færre var de som sørget over gamleveien, da den blev borte i bregner og kjærr. En liten stump kom indenfor gjerdet, da de utvidet kirkegården øst for kapellet. Han Iver og ho Ingeboranna fikk stedet sitt der. Så nu lå de side om side alle tre, og blomstene visste tilslutt ikke hvad for en grav de kom for å pynte - men det kunde jo også være det samme.(op. cit. s. 116)

Menneske og veg bringes på denne måten på linje. De vokser fram parallelt, og folder seg ut i og føyer seg inn i landskapet parallelt, og ender sine dager innenfor gjerdet til den samme kirkegården.

¹³⁷Denne tanken vil bli utdypet i kapittel 4.

¹³⁸R.S.Thomas: *Collected Poems 1945-1990*, J.M. Dent, The Orion Publishing Group, London 1993, s. 37

seg ut i og føyer seg inn i dagliglivets vekslinger og gang på stedet.¹³⁹

Naturens rytmer

Dagliglivets vekslinger og gang på stedet er som nevnt før båret oppe av en rytme: Der er bestemte tider for bestemte gjøremål. Hva er det som er tiden for en vanemessig hendelse eller handling på et sted? Hva er det som bestemmer når noe skal skje og med hvilket tidsintervall det skal skje igjen (og igjen)? Er vaner på stedet noe som mennesker som lever på stedet påfører stedet, noe vi etablerer på egenhånd og i fellesskap, slik at det sosiale livet på stedet som vanedannelsene der er uttrykk for, først og fremst skriver seg fra og er konstituert av dette sosiale fellesskapet? For mange vaners del er det antakelig slik, og for en del andre vaners del er det antakelig slik et stykke på veg. Ta for eksempel den frokosten jeg spiser om morgenen. Mye ved denne frokosten skylder jeg den kulturen jeg er del av; dens innhold (at jeg spiser noen skiver med ost eller syltetøy eller fårepølse, f. eks.), noenlunde tidspunktet for den (at jeg spiser den i 7-tiden, slik at jeg rekker å komme meg på jobb uten for mye hastverk til det som er vanlig tid for arbeidssdagens begynnelse i Norge), osv. Der er naturligvis rom for individuelle forskjeller (valg av pålegg, akkurat når jeg spiser), og det er mulig å begå eklatante brudd på den norske frokostnormen både i matvalg og tidspunkt (søte kaker i 12-tiden). Men for det meste er frokosten underlagt noen strukturelle trekk som er fastlagt av et større kulturelt fellesskap. De fleste av oss føyer frokostvanene våre noenlunde etter dette mønsteret.

Etter at dette forholdet mellom kulturelle og individuelle føringer på frokostvanene våre er anført, gjenstår imidlertid selve det som gjør frokosten til

¹³⁹Også stedsnavnene gir anledning for fortidige tiders liv og levemåte å overleve på stedet i språket: De kan vitne om forestillinger, hendelser og praksisformer som tilhører fortiden, d.v.s historien, og derigjennom stedet. Særlig i tider med radikal endring av dagliglivet på stedet, slik vi finner når ei bygd gjennomgår en industrialiseringsprosess, kan stedsnavnene være bærere av fortidige former for liv på stedet.

frokost. Uansett hvilken form frokosten tar eller hvilket innhold den gis, er den et måltid som forholder seg til døgnet, dvs. til de vekslingene mellom dag og natt, lys og mørke. Frokosten bryter den fasten som nattens hvile bringer. Det vil si at den står i gjeld til vekslinger som ikke er innstiftet av mennesket, verken individuelt eller kollektivt, men som er innstiftet av naturen, og som det menneskelige vanelivet veksler med. Det er altså i en viktig forstand naturen som bestemmer tiden for frokosten, om enn ikke tidspunktet.

Mer allment er poenget at det er vanskelig å beskrive den vanemessige artikuleringen av livet på stedet, dvs. den rytmen som vanen skaper, den vanen som selv er stedsskapende, uten henvisning til de rytmene og vekslingene som er nedfelt i stedet selv, som naturverk og som naturlige forutsetninger for menneskers gjøremål og virksomheter på stedet. Med de naturlige vekslingene på stedet mener jeg ikke bare døgnet syklus, men månedens, årstidene, årets vekslinger, og de vekslingene i lysforhold og værforhold som typisk om enn ikke slavisk knytter seg til disse syklusene. Vaner er ikke rytmer mennesket etablerer i omverdenen helt uavhengig av omverdenen selv, men kan ses på som svar på og som en tilpasning til de rytmene som finnes i den omverdenen en befinner seg i, og som er naturens egne. Mønsteret i naturens vekslinger varierer fra sted til sted, og krever en tilpasning av vanelivet til dette spesifikke stedet.

Hvor omfattende denne tilpasningen til naturens rytmer vanelivet på stedet er, varierer fra sted til sted, og er et trekk ved kulturen på stedet, og dermed et trekk ved stedet. Den minimale tilpasningen av menneskets vaneliv til naturens rytmer kan sees på som en uutryddelig rest av vår egen naturs inngripen i det vanemessige livet vårt. Vi kan innrette den menneskelige tilværelsen vår slik at vi sikter mot å gjøre denne resten så liten som mulig, slik vi i menneskeskapingen av steder (byggingen av steder) kan sikte mot å viske ut så langt råd er sporene av den naturen vi bygger i og bygger av. Her er ikke bare en analogi mellom viljen til å usynliggjøre naturdimensjonen ved henholdsvis oss selv og byggverket vårt (huset, byen etc.), her er også en direkte sammenheng. Den tilværelsen som i minst mulig grad føyer menneskelivets vaner inn i naturens egne vekslinger, kan

bare finne feste i omgivelser som er menneskeomformet slik at de mest mulig effektivt beskytter mennesket mot, og selvstendigjør den menneskelige tilværelsen i forhold til, omgivelsene og deres natur.

Kontrasten til tilværelsen som prøver å forskanse seg mot naturen i omgivelsene og i mennesket, finner vi i prototypiske førindustrielle, førmoderne samfunn. I slike samfunn er hele livsformen gjennomtrukket av omgivelsenes naturlige vekslinger fordi der er en slik direkte sammenheng mellom at der bor mennesker akkurat her, og hva dette *her* gir av høstingsmuligheter. Slike samfunns tilpasning av vanelivet (dagliglivets rytme) til naturens rytme er formidlet gjennom de praktiske virksomhetene som en utfolder i naturen, gjennom arbeidet på naturen. Den rette tiden for en handling bestemmer vi mindre sjøl jo mer denne handlingen sikter mot å nyttiggjøre seg naturforekomster, høste fra dem eller bearbeide dem. Ta for eksempel det å skaffe seg bjørkebladte. Vil vi handle bjørkebladte i butikken, velger vi selv når vi vil gå i butikken innenfor butikkens åpningstid, og sjansen er stor for at vi får bjørkebladte når som helst på året. Skal vi høste bjørkebladene fra treet selv, er det bare noen få dager om våren som står til rådighet etter at bjørken har sprunget ut (før bladene er blitt for store og grove til å kunne brukes som te), og vi bør høste dem noenlunde midt på dagen, mens de er på det saftigste.

Selv om det antakelig ikke er mulig å etablere en tilværelse på et sted som overhodet ikke forholder dagliglivets og handlingslivets rytme til naturens egen rytme på stedet, er det likevel store forskjeller i graden av tilpasning. Den minimale tilpasningen er antakeligvis tilpasningen til døgnets rytme, til vekslingen mellom dag og natt, ikke slik denne tilpasningen kommer til uttrykk i frokostvanene, men slik den kommer til uttrykk i dagliglivets veksling mellom søvn og våken tilstand. Vekslingen mellom dag og natt gjør krav på å bli lyttet til i kraft av kroppens behov for søvn. Den roen kroppen krever, imøtekomes av natten. Nå kommer ikke natten på samme måte overalt, med samme mørket og samme mørket året gjennom, og alle kropper krever ikke samme natt (samme søvnmengde), og noen sinn vil ikke ha, eller kan ikke motta, den hvilen kroppen

krever. Tvers gjennom alle slike variasjoner står det fast at vi i kraft av vår natur, i kraft av kroppen, føyer oss inn i naturens skifte mellom dag og natt, og lar dette skiftet gripe inn i vanelivet vårt på stedet. Døgnrytmen er både vår og stedets, eller: Både vi og stedet har døgnrytme, og stedets rytme er underlagt naturens på en slik måte at vi knapt kan sies å ha lagt den til stedet selv.

Jeg nevnte i kapittel 1 betydningen av været for stedet. Barometermannen i optikervinduet som Marcel identifiserer seg med, er bærer av en særlig meteorologisk bevissthet som preger Marcells beretning. Alvoret i henvendelsen til været kommer til uttrykk i en annen scene Anne-Lisa Amadou henviser til, der Marcells far lar seg indignere av Marcells venn, Bloch, som mangler interesse for været:

Bloch hadde imidlertid mishaget min familie av andre grunner. Han hadde først ergret min far som så at Bloch var blitt våt på klærne og derfor interessert hadde spurt ham: "Hva slags vær er det ute, M. Bloch, er det virkelig mulig at det har regnet? Jeg forstår ikke det, så høyt som barometeret stod i morges."

Han oppnådde ikke annet svar enn dette:

"Monsieur, jeg er ute av stand til å si Dem hvorvidt det har regnet eller ikke. Jeg lever så fullstendig utenfor enhver fysisk betingethet at mine sanser ikke lenger gjør seg den umake å informere meg om det."

"Men han er jo åndssvak, denne vennen din," sa min far til meg da Bloch var gått. "Han kan ikke en gang si hva slags vær det er! Som om det finnes noe mere interessant! Han må være komplett idiot."¹⁴⁰

Med mindre den meteorologiske bevisstheten er uttrykk for en vitenskapelig interesse for værets lover, er det vanskelig å skille den fra den mer omfattende omverdenømfintligheten som vi mottar stedet med. Hos Proust, iallfall, bør vi se denne meteorologiske bevisstheten som innfelt i stedsbevisstheten. Rettetheten mot været er innfelt i rettetheten mot stedet, - den som er bevisst stedet, er allerede meteorologisk bevisst, og den meteorologisk bevisste artikulere dermed en stedsbevissthet. De er begge forankret i en sansemessig åpenhet overfor verden. Været på stedet griper inn i den sansemessige erfaringen av stedet, i lyset og

¹⁴⁰Marcel Proust: *Veien til Swann I*, overs. Anne-Lisa Amadou, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1983, s. 119

fargene, lydene og luktene det kommer til syne med. Stedets sansekvaliteter er altså væravhengige (i tillegg til at de er underlagt døgnets vekslinger), og dermed underkastet værrets skiftinger. Betyr det at været er delaktig i stedet på en primært forandrende måte, at været er blant de dimensjonene ved stedet som bidrar til dets dynamikk og endring?

Været tilhører stedet på en dobbel måte, både som været slik det er på et gitt tidspunkt, og været slik det typisk er og veksler på et sted. Slik kan vi si at været utgjør både en omskiftelig dimensjon ved stedet og en mer stabil dimensjon ved det. Som noe stabilt står været ganske særlig i gjeld til årets syklus: Temperatur og værforhold er typiske for bestemte årstider på et sted. Elementet av stabilitet i været på et gitt sted gjør vekslinger i været til en del av stedets naturgitte rytme. I den grad vi former vaner på stedet som innordner seg stedets naturgitte rytmer, gjør vi det både med og mot været. Sagt annerledes: Værforholdene arbeider både med og mot vanens stedsforming, fordi de selv folder seg ut på måter som både er typiske og uforutsigbare. Vi former vaner i omgang med stedet, og former derved stedet, i henhold til det været vi med rette, men uten skråsikkerhet, kan forvente, og tilpasser omgangen vår med stedet hvorvidt været innfrir de forventningene vanene er basert på. Det Amadou kaller værrets *tegnfunksjon* hos Proust, kan vi se som en funksjon som er kommet i stand fordi vanedannelsen på stedet er værømfintlig. Noe bestemt tegner til å ville skje *fordi* det tegner til å bli et bestemt vær. Det viktige valget mellom de to veiene når en skal gå på tur i Combray, veien til henholdsvis Méséglise og Guermantes, blir avgjort nettopp av været.¹⁴¹ Slik knyttes vaner og vekslinger i vaner til den store naturens vaner og vekslinger, og preger selv det mest mondène tilværelse, med mindre denne tilværelsen har mistet enhver befatning med de fysiske betingelsene for

¹⁴¹"Hvis det ikke regner, pleier Gilberte å komme på Champs-Élysées, solstrålen på balkongveggen blir et løfte om hennes nærvær. Og i *Combray* betyr skyfri himmel i flere dager på rad tur til Guermantes om søndagen, mens halvveis overskyet vær om morgenen betyr tur bare til Méséglise." *Omkring Marcel Proust*, s. 46

menneskelivet, som Bloch påstår at hans har. Sett fra stedet vil en slik tilværelse, som Marcellus far påpeker, måtte betraktes som åndssvak eller åndsforlatt.

Oppmerksomhet og erindring

I det foregående har jeg framhevet at vanen er et handlingsmodus som knytter mennesket og stedet sammen på en måte som setter merke i stedet, og som merker et sted ut som dette spesielle, dette partikulære stedet. Hendelser som former vaner, skriver seg inn i stedet. Samtidig og i samme bevegelse skriver vanen stedet inn i livene og sinnene til dem som ferdes der. Føttenes tråkk i trappen prenter trappen inn i mennesket. Å feste dagligliv og vaner til stedet er å feste stedet til sinnet, å la de fysiske omgivelsene vi setter spor i, sette spor i oss. Slik blir de fysiske stedene steder i sinnet, eller mentale steder. Disse stedene blir til over tid, men stedets tilsynekomst i sinnet har selv sine tider, sine vaner og vekslinger, sine rytmer og brudd. I det følgende er det tidsdimensjonen ved det omverdenømfintlige og stedssøkende blikket som vil bli tematisert, også her slik at både rettheteten og mottakeligheten får være med som forutsetninger for stedets tilsynekomst i sinnet.

Stedet er avhengig for sin eksistens av menneskets blikk for det, og er derfor følsomt overfor vekslinger og variasjoner i blikkets karakter og kvalitet. Blant det som blikkets karakter og kvalitet veksler med, er døgnet. Spesifikke tider på døgnet er spesifikke tider å se og erkjenne fra. Både erkjennelsens modus og dens innhold har en forankring i døgnet. To forfattere som har levert svært forskjelligartete, men likevel komplementære bidrag til forståelsen av døgnet tider som persepsjonens og erkjennelsens kår og vilkår, er Henry David Thoreau og (igjen) Marcel Proust.

Oppvåkningen

Hos den amerikanske forfatteren og landmåleren Henry David Thoreau er det morgenen som får være den tiden på døgnet som setter det erkjennende perspektivet for tekstene. De springer ut av det han selv kaller *morgenarbeid* ("morning work"), et begrep som H. Daniel Peck har vist den sentrale betydningen til i sin Thoreau-studie.¹⁴² Hva er morgenarbeid hos Thoreau? Termen introduseres i introduksjonskapitlet til *Walden*, i kapitlet "Economy": "By the blushes of Aurora and the music of Memnon, what should be man's *morning work* in this world?"¹⁴³. Den umiddelbare sammenhengen for dette spørsmålet er en passasje om den moderne - Thoreaus samtids - tendens til å overmøblere hus, en tendens Thoreau tar som uttrykk for at en har tenkt dårlig igjennom hva et hus er, dvs. hva det er å bo, dvs. å leve. Å omgi seg med gjenstander på denne måten er å la livet dreie omkring disse gjenstandene, og huset med møblene blir en skanse mot, heller enn et uttrykk for at en lever og bor *i*, den naturlige verdenen. Å forskanse seg slik mot omverdenen ved å bruke dagen på huspuss, er å forsømme sinnet. Slik Thoreau ser det, hviler omsorgen for sinnet på kontakten med den naturlige verdenen. Det møblerte huset skygger for et rett begrep om å bo (å leve), fordi det avleder oppmerksomheten vår fra den omgivende verdenen:

I had three pieces of limestone on my desk, but I was terrified to find that they required to be dusted daily, when the furniture of my mind was all undusted still, and I threw them out of the window in disgust. How, then, could I have a furnished house? I would rather sit in the open air, for no dust gathers on the grass, unless where man has broken ground.¹⁴⁴

At denne problematikken kommer i økonomikapitlet, er ikke underlig for såvidt

¹⁴²H. Daniel Peck: *Thoreau's Morning Work: Memory and Perception in A Week on the Concord and Merrimack Rivers, The Journal, and Walden*, New York University Press, New Haven/London, 1990

¹⁴³Henry David Thoreau: *Walden, or Life in the Woods*, i *Walden and Civil Disobedience*, Signet Classics, The New American Library, Inc., New York 1960, s. 29

¹⁴⁴op.cit. s. 29

som Thoreaus økonomibegrep ikke bare har med pengeforvaltning, men mer omfattende med husholdning å gjøre. Det husholdningsbegrepet vi må se Thoreaus tenking om økonomi i lys av, er på sin side ikke innrammet av husets fire vegger, men omfatter økologiens forestilling om *naturens økonomi, naturens husholdning*. Naturens husholdning innbefatter til gjengjeld også mennesket, både forholdet vårt til omverdenen og forvaltningen av vårt eget sinn, sjelslivet vårt. For Thoreau henger disse ulike dimensjonene ved husholdningsbegrepet; naturens selvforvaltning, menneskets naturforvaltning, og menneskets forvaltning av eget sjelsliv, sammen. Morgenarbeidet er et konkret uttrykk for, og forestillingen om morgenarbeidet hos Thoreau er en aksentuering av, denne sammenhengen og dens betydning.

En god veg inn i hva morgenarbeid er hos Thoreau, går gjennom de mytiske referansene i utsagnet. Aurora (eller Eos) er en gresk-romersk mytologisk skikkelse som personifiserer morgengryet. Memnon er sønnen hennes, som var etiopisk konge, og som ble drept av Achilles. Zevs ble så beveget av Eos' tårer over tapet av sønnen at han udødeliggjorde Memnon. Memnons musikk viser til noen ca. 21 meter høye statuer i stein ved elven Theben i Egypt, og til et tilhørende naturfenomen. Da en av statuene ble delvis ødelagt av et jordskjelv i 27 f.K., ble den til en harpe som morgensola kunne spille på. Dvs. når de første solstrålene om morgenen traff den delvis ødelagte statuen, ga den fra seg lyder som minnet om lyden av harpestrenger. Forklaringen på fenomenet ble sagt å være at solstrålene endret steinens temperatur, og at denne temperaturendringen åpnet passasjer i steinens porer som luft så strømmet gjennom, slik at steinen avga lyd. Den mytologiske tolkningen gikk ut på at det var Memnon som hilset moren, Eos eller Morgenrøden.¹⁴⁵

I denne statuens musiske respons til solen ligger et forbilde for mennesket som er fastholdt i forestillingen om morgenarbeid hos Thoreau, et bilde av hvordan vi skal *møte, eller svare på, morgenen*. Morgenarbeidet er en oppmerksom deltakelse i

¹⁴⁵Kilde: *The New Encyclopedia Britannica*, 15th ed., 1974, 1988, b. 4 og 7

naturens oppvåkning til dag, en oppvåkning til dag *sammen med* dagens oppvåkning, en oppmerksom deltakelse som vekker mennesket mentalt. Det er et sanse- og oppmerksomhetsarbeid som innstiller en på døgnetts gang og på naturens gang, som stemmer sinnet etter naturens hendelser, og føyer disse hendelsene inn i sinnet.

How many mornings, summer and winter, before yet any neighbor was stirring about his business, have I been about mine! (...) It is true, I never assisted the sun materially in his rising, but, doubt not, it was of the last importance only to be present at it.¹⁴⁶

Det er i morgenen, i den tidlige fasen av dagen, at dette oppvåkningsarbeidet er situert, men det er ellers uttrykk for et sansemessig nærvær, en henvendelse mot naturens hendelser som kan finne sted når som helst på dagen:

So many autumn, ay, and winter days, spent outside the town, trying to hear what was in the wind, to hear and carry it express! (...) At other times watching from the observatory of some cliff or tree, to telegraph any new arrival; or waiting at evening on the hill-tops for the sky to fall, that I might catch something, though I never caught much, and that, manna-wise, would dissolve again in the sun.¹⁴⁷

Karakteren til *arbeidet* som ligger i forestillingen om morgenarbeid blir signalisert her ved ordene "watching", "waiting", "trying to hear". Det er tale om et sanse- og oppmerksomhetsarbeid som er rettet mot verden, men som ikke utretter noe i verden, som tvert imot heller lar den fysiske omverdenen utrette noe i menneskets sinn.

Morgenarbeidet tillegger øyeblikket, den nåtidige stunden, en stor betydning, - det høynete sansemessige nærværet er nettopp en samling av de mentale ressursene i denne stunden, i nåtiden. Men, som Peck demonstrerer i sin studie, er morgenarbeidet et oppmerksomhetsarbeid som ikke sikter mot å isolere øyeblikket

¹⁴⁶Walden. s. 16

¹⁴⁷op.cit. s. 16-17

- nåtiden - fra fortid og framtid. Tvert imot sikter det blikket som er våkent til stede mot å se øyeblikket slik at fortid og framtid samler seg i det, dvs. å se den nåtidige hendelse i lyset fra en erindret fortid og en forventet framtid. I en avgjørende tidsfilosofisk passasje hos Thoreau heter det:

In any weather, at any hour of the day or night, I have been anxious to improve the nick of time, and notch it on my stick too; to stand on the meeting point of two eternities, the past and future, which is precisely the present moment: to toe that line.¹⁴⁸

Sammen med denne fine snittingen i tiden og den høynete oppmerksomheten i øyeblikket, som sikter mot å gripe det unike ved øyeblikket, går altså *registreringen* av stunden, nednoteringen av den, bevaringen av den sammen med alle de forutgående nednoterte og bevarte øyeblikkene, morgenene, dagene.

Oppmerksomheten mot dagen er samtidig en innplassering av den i rekken av dager, i det større naturgitte forløpet som naturens hendelser hører hjemme i, i årets syklus. Naturens hendelse er et tegn som taler om årstidens vekslinger, og å våkne til den i morgenarbeidet er å se den som et slikt tegn, å se den som innfelt i rekken av dager som årets tider folder seg ut over, å se denne dagen i lys av årets gang, å se årets gang i denne dagen. Morgenarbeidet gir en daglig bevissthet om hvor i året denne dagen befinner seg. Som Peck påviser på basis av dagbøkene, ser Thoreau det som en perseptuell (og dermed, sier Peck, som en moralsk) svikt ikke å se dagen i denne sammenhengen, og morgenarbeidets oppgave er å motvirke denne svikten.¹⁴⁹

¹⁴⁸ibid. s. 16

¹⁴⁹Peck redegjør for denne svikten i en passasje der han delvis siterer dagbøkene og delvis kommenterer dem: ""Every year men talk about the dry weather which has now begun as if it were something new and not to be expected" (June 18, 1854: J, 6:370). As the judgemental quality of this remark suggests, the inability to anticipate the particular manifestations of a season is, in part, a perceptual (and thus moral) failing. Yet Thoreau is aware of a larger, innate human failing: the full annual cycle is a unit of time too great for most people's capacity to hold specific developments vividly in memory. As Thoreau writes in a Journal entry on March 18, 1858, "Each new year is a surprise to us. We find that we had virtually forgotten the note of each bird, and when we hear it again it is remembered like a dream, reminding us of a previous state of existence" (J. 10:304).

Morgenarbeidet til Thoreau, forstått som en måte å erkjenne og se omverdenen på, var hjulpet av et helt praktisk morgenarbeid, nemlig dagbokskrivningen hans, som han etablerte som en regelmessig praksis fra litt ut på 1850-tallet. Han skrev om morgenen i dagboka, på bakgrunn av nedtegnelser av observasjoner han hadde gjort i løpet av de siste dages vandring. Denne praksisen utviklet han av en allerede etablert praksis med å legge merke til årstidsforandringer, og den fungerte som en hjelp for hukommelsen for såvidt som dagboka tok vare på den sammenhengen dagens observasjoner hørte hjemme i, slik at han selv bedre kunne se denne sammenhengen. Selve dette poenget med å se eller overskue årets gang kom enda mer i forgrunnen da han begynte å hente data fra dagbokas narrativ og plassere dem inn i et skjema, en kalender, hvor utviklingen av ulike år kunne overskues samtidig, og dermed sammenliknes.¹⁵⁰ En slik tabellføring over flere års sykluser kaller Peck ikke bare et hjelpemiddel til å bevare i minnet fortiden, det øyeblikket eller den stunden, den dagen eller det året som er over, og å se forandringen som har funnet sted. Den er også en hjelp til å se en uforanderlig dimensjon ved naturen, dvs. den setter en i stand til å overskue forandring i naturen over tid på en slik måte at en tidløs dimensjon ved forløpet kommer til syne. Kalenderen er en romlig anskueliggjøring av naturens sykliske vekslinger som gir et romlig blikk på tilværelsen. Det skyldes at kalenderen, i enda sterkere grad enn dagboken, (som fortsatt er en narrativ, og dermed en lineær, temporal framstillingsform), får fram det sykliske ved naturens vekslinger. Fordi kalenderen nærer forestillingen om tiden som et syklisk forløp, gir den også fastere form til forestillingene om framtiden: "When time is conceptualized as a circle, memory

That this failure belongs specifically to Thoreau, as well as to the rest of us, is suggested by the way he experienced the beginning of winter in 1856: "It seemed as if winter had come without any interval since midsummer, and I was prepared to see it flit away by the time I again looked over my shoulder. It was as if I had dreamed it" (December 7, 1866: J. 9:168). To restore the "interval," the demarcation that "truly" marks the distinctive and vivid properties of seasonal change, is to be re-minded, made mindful, of nature itself and awakened from our dream. This is morning work." (*Thoreau's Morning Work*, s. 101)

¹⁵⁰For en beskrivelse av denne kalenderen, se *Thoreau's Morning Work*, s. 47.

and anticipation come together as a single timeless dimension of experience."¹⁵¹
Med denne innplasseringen i en større tidssammenheng og syklus, får enkeltobservasjonene en åndelig betydning for Thoreau, slik Peck forstår ham:

Increasingly, this process becomes Thoreau's major strategy for translating facts into truths - the imperative first publicly expressed in his early essay, "Natural History of Massachusetts" (1842). Facts would, that is, gain spiritual significance through their gradually revealed placement along the span of time.¹⁵²

Blikket for det tidløse er knyttet til det sykliske forløpet morgenarbeidet trener oss i å se, og opparbeiding av dette blikket er på sin side knyttet til selve den tiden på døgnet dette oppmerksomhetsarbeidet er situert i. I motsetning til det lineære tidsforløpet griper det sykliske forløpet alltid tilbake til en begynnelse, og morgenen er en slik ny begynnelse i naturens kretsløp. Morgenen er for dagen det våren er for året, eller som det heter i *Walden*:

The phenomena of the year take place every day in a pond on a small scale. Every morning, generally speaking, the shallow water is being warmed more rapidly than the deep, though it may not be made so warm after all, and every evening it is being cooled more rapidly until the morning. The day is an epitome of the year. The night is the winter, the morning and evening are the spring and fall, and the noon is the summer.¹⁵³

Den fornyelsesdimensjonen som ligger nedfelt i våren, ligger altså også i morgenen. Morgenen markerer ikke bare den aktuelle dagens begynnelse, den formidler oss til den tidligste begynnelsen, til tidenes morgen. Morgenarbeidet er, sier Peck, "the work of reaching toward origins, toward recovering the "prior"."¹⁵⁴ Å våkne *til* dagen *med* dagen, er i en viss forstand å ta del i naturens evig

¹⁵¹op.cit. s. 47

¹⁵²ibid. s. 45

¹⁵³*Walden*, s. 200

¹⁵⁴*Thoreau's Morning Work*, s. 153

gjentatte begynnelse.¹⁵⁵

Morgenarbeidet er et oppmerksomhetsarbeid forankret i vanen, i den gjentatte hendelsen. Samtidig tilkjennegir morgenarbeidet et blikk for vanens ambivalens. Denne ambivalensen kan anskueliggjøres ved at en ser vanen som utspent mellom rutinen og ritualet. For å ta rutinesiden først: Vanen gjør ikke bare verden beboelig ved at den fratar sanseverdenen dens påtrengende nyhet, den står også i fare for å gjøre verden til et uutholdelig sted, fordi livet i vante omgivelse med forutsigbare forløp fratar en selve evnen til å sanse. Som Samuel Beckett sier i en refleksjon over forholdet mellom vane og erindring hos Proust: "Vanen er ...garantisten for en sløv ukrenkelighet, eksistensens lynavleder. Vanen er vekten som lenker bikkja til dens oppkast."¹⁵⁶ Litt senere sier han: "[V]anens fordervelige hengivenhet paralyserer vår konsentrasjon og bedøver persepsjonens tjenerinner...".¹⁵⁷ Mot vanens drepende side mobiliserer mennesket ritualet, som lar gjentakelsen bli en gjenskapelse, en gjenfødelse. Thoreaus morgenarbeid sikter mot å forvandle oppvåkningen fra slapp rutine til livgivende ritual, ved å gjøre oss deltakende i naturens egen nyskaping av verden. Morgenen kommer dermed til syne som ritualets *naturlige* forankringspunkt, og som tiden på døgnet å se verden slik ritualet sikter mot å gi oss syn for den.

På denne måten står morgenarbeidet i håpets tegn. Samtidig er det muligens et utopisk prosjekt, en vilje til å yte motstand mot en tapsdimensjon ved tilværelsen som kanskje ikke *kan* overvinnes. Der er en *vilje til håp* i Thoreaus håp, en vilje som driver ham til morgenarbeid. Peck formulerer denne dimensjonen ved Thoreaus prosjekt slik:

¹⁵⁵Denne evighets- og opphavdimensjonen kan sies å være nedfelt også i myten om Eos og Memnon. Eos er som nevnt Memnons mor (opphav), og Memnon blir gjort *udødelig* av Zevs pga. morens tårer over tapet av ham.

¹⁵⁶Samuel Beckett: *Om Proust*, Solum Forlag, Oslo 1988, s. 24

¹⁵⁷op.cit. s. 25

The rhetoric of *Walden* works to limit the possibility of loss. By its rhetoric I mean those things that belong generically to the book's pastoral and utopian purposes - its stated program for moral reform, its determined buoyancy, its commitment to the future, its desire to sing like chattering and wake Thoreau's neighbors up. These purposes cannot be dismissed as belonging merely to a surface structure; they are an essential, authentic part of Thoreau's morning work and confirm his promise that *Walden* will not be "an ode to dejection".¹⁵⁸

Som en utopisk tekst som sikter mot å avgrense tapet som tiden og forandringen bringer, er den også en tekst som artikulere denne tapsfølelsen. Lesere som har sett langt i *Waldens* filosofiske aspirasjoner, har sett nettopp dette. Stanley Cavell skriver følgende i *The Senses of Walden*, i en passasje som legger vekt på det retrospektive momentet i *Walden*, og som tar innover seg at Thoreau skrev *Walden* etter at tiden hans der var avsluttet, etter at det han beretter om er blitt noe tiden har tatt:

The writer comes to us from a sense of loss (...) Everything he can list he is putting in his book; it is a record of losses. Not that he has failed to make some gains and have his finds; but they are gone now. He is not present to them now. Or, he is trying to put them behind him, to complete the crisis by writing his way out of it. It is a gain to grow, but humanly it is always a loss of something, a departure. Like any grownup, he has lost childhood; like any American, he has lost a nation and with it the God of the fathers. He has lost Walden; call it Paradise; it is everything there to lose. The object of faith hides itself from him. Not that he has given it up, and the hope for it; he is on the track. He knows where it is to be found, in the true acceptance of loss, the refusal of any substitute for true recovery.¹⁵⁹

Hvis vi vil se alvoret i Thoreaus morgenarbeid, må vi antakelig se det på bakgrunn av denne viljen til å se og innse tapsdimensjonen. Blikket i retning av vår egen og andre menneskers historie, og blikket som sikter mot å skrive oss inn i den naturlige verdenens evig gjentatte begynnelse, sikter begge mot en slags selvdefinisjon, å forstå oss selv, forstå menneskelivet, for hva det er verdt, og å se

¹⁵⁸Thoreau's *Morning Work*, s. 153

¹⁵⁹Stanley Cavell: *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, North Point Press, San Francisco 1981, s. 51-2

hva det er verd i lys av hva det *kan* være verdt. Thoreau er platoniker i den forstanden at han anerkjenner gapet mellom den verdien det kan ha, og den verdien vi faktisk innløser, og lar det første være horisonten for det andre. Når han nekter å skrive en ode til mismotet, er det ikke fordi han ikke har loddet dypt i grunnlaget for et slikt mismot, men nettopp fordi han har det.

Erindringsstedet

Hvis Thoreau lærer oss å se stedet fra morgenen, og å avgrense det tapet tid og forandring bringer gjennom morgenens oppmerksomhetsarbeid, er det innsovningsøyeblikket som er den privilegerte tiden på døgnet for stedets tilsynekomst hos Proust. *På sporet av den tapte tid* starter i denne stunden, i den tiden på døgnet hvor dagen har ebbet ut, og hvor natten er i ferd med å ta over. I dette mellomrommet mellom dagens partikulære hendelsesforløp og nattens glemsel åpner Marcells tilværelse seg, han får tilgang til, han gjenfinner og gjenvinner fortidens hendelser, hendelser som er drevet bort av tiden hvis vi forstår den lineært. Det tilbakeskuende perspektivet som fortidens mangfoldige hendelser ses i hos Proust, selve den ufrivillige erindringen, hører hjemme i denne fasen av døgnet, selv om det ikke bare er i denne stunden det er tilgjengelig. Det er primært i denne stunden hendelser framstår som *den samme hendelsen*. Den enkelte hendelsen rykkes ut av den sammenhengen som det narrative forløpet skaper, og trer inn i en billedmessig orden som er romlig.

Mens morgenarbeidet etablerte en sammenheng mellom hendelsene utover den lineære gjennom en høynet og villet oppmerksomhet, hviler stedets tilsynekomst i innsovningsstunden langt mindre på menneskets egen innsats. Denne tilsynekomsten er ufrivillig ikke bare i den forstanden at den presser seg på oss, men også i den forstanden av vi ikke ad viljens vei *kan* gjenkalle den, sier Dag T. Andersson i sin artikkel "Erindringssteder": "Stedet, slik vi møter det i erindringen, er glemt og fortrenget av vårt formålsbestemte handlingsliv. (...) Det

har falt inn i vår erindring og kan ikke huskes."¹⁶⁰

Med henvisning til Johan Borgen beskriver Andersson erindringsstedet som stedet "hvor sinnet bor i glimt."¹⁶¹ Det er altså indre, mentale steder, som lever sitt liv i oss, men som samtidig bringer den fysiske omverdenen nær, "smertende nær".¹⁶² Det er altså steder som viser fram den fysiske omverdenen som arenaen for vårt indre liv, og omvendt den ytre verden som det vårt indre er laget av. Det er imidlertid ikke de store, formfullendte stedene som avleirer seg i sinnet som erindringssteder. Det er heller de flikene av verden som isolert sett knapt kvalifiserer som steder, men som forankrer oss i verden slik at den blir et sted. I kapittel 1 møtte vi et slikt sted i Alice Thomas Ellis' feste for foten ved hageporten, og i Børli's "ingenmannsland". Hos Borgen er det "en lukt, en lysbrytning, en sti, en gatestump, eller en kombinasjon av f. eks. lysbrytningen i et utstillingsvindu og en hvinende bilbremse pluss duften av brent kaffe."¹⁶³

Med henvisning til Seamus Heaney tilbakefører Andersson erindringsstedet til vår ubevisste tilgang til stedet. Det er ikke en språklig formidlet viten, det er den umiddelbare opplevelsens og, kunne vi si, *berøringens* vei som leder til erindringens steder. Dette er "hemmelige" og "nødvendige"¹⁶⁴ steder som vi ufrivillig og uvilkårlig tar opphold i. Disse oppholdene punkterer samtidig ferden vår langs de sammenhengende, prosjektstyrte forløpene vi administrerer livene våre inn i, som er båret oppe av hensikter og vilje, men som samtidig er mer vilkårlige. Med feste i denne motsetningen mellom det formålsrettete handlingslivets kontinuerlige linjer og forløp over tid, og erindringens ufrivillige og uvilkårlige opphold i rommet, etablerer Andersson et skille mellom

¹⁶⁰Dag T. Andersson: "Erindringens steder", *Vinduet*, Gyldendal Norsk Forlag, 4/1996, Oslo, s. 14

¹⁶¹Johan Borgen: *Innbilningens verden*, sitert etter Andersson, op.cit. s. 11

¹⁶²ibid. s. 11

¹⁶³ibid. s. 11

¹⁶⁴ibid. s. 11

erindringens topografi og handlingslivets biografi:

For på erindringens steder har vi aldri vært slik at vi kan innpasse dem i vår biografi. Erindringens steder kan vi ikke finne som når vi slår opp bilder fra fortiden i et fotoalbum. De hører ikke til de hendelser i vårt liv som faller på plass langs en løpende tidslinje. De står vertikalt inn i vår tilværelse. De er ikke holdepunkter for å spore vårt tidligere hendelses- og handlingsliv. Derfor kan de heller ikke huskes, for hukommelsen er det bevisste handlingslivets erindringsform.¹⁶⁵

Handlingslivet er formålsrettet og villet, og kan framkalles i hukommelsen med viljen, mens erindringens steder tar plass i oss i de ubevoktete øyeblikkene, og kommer tilbake til oss ubevoktet. Men henvisning til Walter Benjamins lesning av Proust, der han sier at den ufrivillige erindringen står *glemselen* nær, lar Andersson erindringens topografi være bærer av det sjiktet i livene våre som ikke nådde opp til overflaten i livsdramaet vårt:

Den ufrivillige erindring gir oss tilgang til det vårt virksomme liv glemmer. Våre erindringssteder er *glemselens* og *unndragelsens* steder. Erindringsstedets styrke skyldes at vi - der, dengang - ikke var "til stede" i dagligdags forstand. I Prousts oppsøking av den tapte tid spiller stedene en så viktig rolle fordi de rommer det uoppfylte i vår tilværelse. Proust er helt gjennomsyret av sannheten om at vi alle mangler tid til å leve de virkelige dramamene i den tilværelsen som er bestemt for oss, sier Walter Benjamin. "Det får oss til å eldes. Ikke noe annet. Rynkene og foldene i ansiktet bokfører de store lidelsene, lastene, erkjennelsene som besøkte oss - men vi, herskapet, var ikke hjemme."¹⁶⁶

At herskapet ikke var hjemme, betyr kanskje at vi ikke var oss disse hendelsenes betydning bevisst. Vi var for oppslukte av det vi trodde var viktig til å registrere det viktigste, "de virkelige dramaene". De oversette hendelsene rommer de mulige retningene livene våre kunne ha tatt, og som vi i tilbakeblikk knapt har lyst til å la komme til syne, fordi de truer tanken om at det gikk som det måtte gå. Erindringens steder truer denne tanken ved å minne oss om vilkårligheten ved utfallet: "Når stedet forskyves til erindringens rom og vi kan tale om en

¹⁶⁵ibid. s. 11

¹⁶⁶ibid. s. 13-14

erindringens topografi, er det sporene av det uoppfylte, av hva vi *ikke* ble, som er å lese der."¹⁶⁷

Gjennom dette begrepet om erindringsstedet får vi tegnet et bilde av forholdet mellom sted, tid og hendelse som også får konsekvenser for selve erfaringsbegrepet. I allfall i den empiristiske tradisjonen er det vanlig å privilegere nåtiden. Nåtiden tenkes som den mest virkelige. Fortidige tider har en mer skyggeaktig eksistens, mens det framtidige (ennå) ikke finnes. Til denne privilegeringen av nåtiden hører en forestilling om at vi kjenner opplevelsens verdi og innebyrd best i opplevelsesøyeblikket. I opplevelsesøyeblikket framstår opplevelsen med den største livaktigheten, deretter svekkes den. Erindringsstedet, derimot, gir inntak til en utveksling mellom fortid og nåtid, og mellom sted og sinn, som kan vendes kritisk mot en slik privilegering av nåtiden, og kan danne grunnlag for et erfaringsbegrep som ikke forutsetter at vi kjenner opplevelsens pålydende best i det øyeblikket vi opplever den. Tvert imot innebærer denne utvekslingen at vi for visse opplevelses vedkommende ikke *kan* kjenne deres pålydende annet enn i ettertid. Erindringsstedet viser fram sinnets evne til å lagre sjikt i erfaringen som vi er blinde for i opplevelsesøyeblikket. Når det gjelder store hendelser, har de ofte allerede fått sin verdi fastsatt i kraft av deres drama, et drama som kanskje er tydeligst nettopp idét det hender. De små, anonyme hendelsene, derimot, de som vi nærmest kunne overse da de hendte, de melder seg for oss i erindringen, i kraft av stedet som har satt merke i sinnet. Å vende tilbake til dem er kanskje å huske *nå* det vi glemte *da*, å bringe fram både en livaktighet og en betydningsdimensjon ved hendelsen som var skjult for oss i opplevelsesøyeblikket. I opplevelsesøyeblikket kommer hendelsen alene, og dens likhet med andre hendelser anonymiserer den, får oss til å overse den.

Erindringen kan altså hjelpe oss til å erkjenne andre betydningsdimensjoner ved livene våre enn de vi får øye på når vi ser dramatisk på fortiden, når vi ser den i lyset fra vendepunkt og avgjørende hendelser. Rekonstruksjonen av dramaet er

¹⁶⁷ibid. s. 13

den søkende og undersøkende hukommelsens verk, mens erindringer, den ufrivillige erindringer, taler om fortidens mer lavmælte mumling. For denne erfaringen er kanskje avstand i tid, tilbakeblikket, en forutsetning.

Erkjennelsesmodus er et erfaringsmodus.

Tidsforståelser

I det foregående har tiden vært forsøkt forstått som en dimensjon ved stedet, gjennom historiens bidrag til stedets karakter og til dets karakter av å være et sted. Tiden har også vært forstått som en side ved stedets tilsynekomst i sinnet, for såvidt som denne tilsynekomsten også har sine tider (på døgnet), og for såvidt som stedet kommer til syne for sinnet på måter som ser utover den aktuelle stunden. Både i sammenheng med historiens liv på stedet og med stedets liv i sinnet har imidlertid tiden også framstått som en trussel: Den representerer forandring og forsvinning, og innebærer et tap som stedet et langt stykke på veg redder oss fra. Takket være stedet *bevares* fortidige tider, hendelser og opplevelser. Stedet framstår som tidens motgift. I disse motsetningsfylte måtene å snakke på er ulike tidsforståelser på spill. I det følgende vil motsetningene mellom disse tidsforståelsene bli forsøkt forstått.

Stedet som tidens motsetning

I framstillingen så langt har jeg trukket veksler på Løgstrups tenking om rommet, og hans forestilling om en innfallets orden som rommet gir oss tilgang til, og som fyller rommet med en betydning som ikke er vårt verk, men som våre betydningsskapende anstrengelser nærer seg av hvis de er genuint skapende. Løgstrup er den av de tenkerne som jeg har trukket veksler på som tydeligst setter opp tiden og rommet som motsetninger. Hovedlinjen i hans tenking er at tiden tilintetgjør, mens rommet gir. Mens tiden tærer på tilværelsen og representerer det som ikke kan stanses, tilværelsens sluk, umuligheten av å fastholde noe, så

representerer rommet det motsatte: varighet, uforgjengelighet. I Anderssons tolkning av Løgstrup heter det:

I erfaringen av rommet er vi forbundet med verden på en annen måte enn det vi er gjennom vår erfaring av tiden. Løgstrup framhever hvordan tiden er noe som blir til i og med *tilintetgjørelsens* faktum. Tiden er en manifestasjon av at tingene går til grunne. (...) Annerledes forholder det seg med hva Løgstrup kaller det åpne og gavmilde rom. Om tiden begrenser vår tilværelse, markerer tingenes endelighet og tar dem fra oss med sin tilintetgjørende makt, så gir rommet oss vilkår for likevel å leve i fortrolighet med alt det vi er omgitt av. I rommet kan vårt blikk fortape seg uten å bli stanset av noe. Ansikt til ansikt med landskapet glemmer vi dets tid, sier Løgstrup. Om vi ikke kunne det, kunne vi ikke være til. Erfaringen av at landskapet og tingene likevel har bestandighet, at de også vil være der i morgen, frigjør oss fra tiden. Ikke slik at vi kan unnsnippe den, men slik at dens lukkende grep trer tilbake for rommets åpenhet.¹⁶⁸

Det er mulig å se Løgstrups tanke her som en utdyping av tanken som spilte en viktig rolle i min innledende skisse av stedsbegrepet. Jeg sa at stedet hadde beliggenhet heller enn at det bare befinner seg et sted, og til denne beliggenheten hører det at stedet er *uflyttelig*, og i denne forstanden permanent. Stedet kommer til syne innenfor en romlig opplevelse av verden. Det er i kraft av rommets gavmildhet og åpenhet at stedet kommer til oss på denne måten.

Hva vil det si å stå ansikt til ansikt med landskapet og glemme dets tid? Som vist tidligere, er tilværelsen på stedet både tidlig og romlig. Det er lett nok å vise til at stedet, landskapet, den naturlige verdenen gjennomgår kontinuerlige forandringsprosesser som skriver dem inn i tiden. Slike prosesser har jeg såvidt omtalt i forbindelse med menneskets stedsskapende virksomhet. De naturprosessene som virker på og modifierer det menneskeskapte stedet, virker ikke bare på menneskeskapte steder, men primært på naturen selv. Det er i kraft av at menneskeverket er føyd inn i, og ikke kan unndra seg, den naturlige verdenen at naturen kan arbeide på menneskeverket. Omvendt finner menneskets egne stedsskapende anstrengelser sted i tid, med og mot naturprosessene, og har naturprosessene som sine vilkår.

¹⁶⁸ibid. s. 12

Etter Bibelens skapelsesberetning - eller etter en lesning av den - ble jorden skapt i løpet av en begrenset tidsperiode (seks dager), og så var jobben gjort. Moderne kunnskap om jordens tilblivelseshistorie lar den starte med et smell som samtidig satte i gang en uopphørlig endringsprosess. Fra de mest grunnleggende trekkene ved jordens geologi (f. eks. kontinentenes plassering i forhold til hverandre), til utformingen av landmassenes grove struktur (fjell, dal, strandlinje), og videre til den lokale vegetasjonens struktur: På alle nivåer er jorden i uopphørlig bevegelse og forandring.

Betyr det at vår forestilling om stedets, landskapets, omgivelsenes ro, immobilitet, permanens er en regulær illusjon, slagg i vår forestillingsverden som er blitt værende igjen fra en førmoderne og førvitenskapelig kunnskapssituasjon? Er det rester av en tenking som ikke bør få gripe inn i tenkingen vår om sted i den grad denne har ambisjoner om å være nettopp tenking?

En slik diagnose opererer med et begrep om sted og omverdenen som er løskoblet fra, og ikke tar hensyn til, måten som kroppen formidler oss til den fysiske omverdenen. Heller enn å forankre forestillingen vår om omverdenens ro i et førvitenskapelig verdensbilde, kan vi forankre den i kroppen, i kroppens erfaring av de fysiske omgivelsene. At en slik omverdensforståelse har likhetstrekk med en førvitenskapelig naturtenking, kan taes som en indikasjon på at den førvitenskapelige naturtenkingen selv hadde en slik kroppslig forankring.

Forståelsen av omgivelsene som uforanderlige, som permanente, er næret av den fysiske omverdenens *veldige størrelse*, den fysiske omverdenens kolossale utstrekning i forhold til oss selv. I erfaringen av denne utstrekningen er vi henvist på vår egen størrelse, vår egen kropps størrelse, og kroppens evne til å ta seg omkring i denne omverdenen på det som er kroppens eget vis, ved å gå. Erfaringen av omverdenens veldige størrelse skylder vi det store stedet, stedet som kosmos, med jorden under oss og himmelen over oss. Relativt til det store kosmiske stedet er mennesket lite, uansett hvordan det enkelte menneskets størrelse er relativt til andre mennesker.

Opplevelsen av den fysiske omverdenen som noe uforanderlig er også forankret i det veldige tidsrommet som naturprosessene foregår over. Her er vi også henvist på vår egen kropp, det tidsperspektivet som er gitt oss i og med vår egen kropps forgjengelighet. De endringsprosessene som kontinuerlig finner sted i naturen, som ingenting i verden er unndradd, unndras for det meste vår erfaring fordi vi med vår kropps tid ikke kan ta inn det tidsperspektivet slike endringer slår opp. Rommets veldige størrelse og naturprosessenes tid samvirker til å gjøre omverdenen til det stabile og permanente. De forandringene vi erfarer i omverdenen og i landskapet, som vi blir gitt å forholde oss til innenfor det tidsperspektivet som et menneskelivs lengde slår opp, er lokale forandringer innenfor en ramme, en totalitet som er uforandret. Lokale, små forandringer svelges unna og forsvinner i den store, uforandrete totaliteten.

Erfaringen av den fysiske omverdenens ro er avledet av opplevelsen av dens permanens, men også dens ubevegelighet. Den moderne, vitenskapelige kunnskapen om verden sier oss at jorden slett ikke er ubevegelig. Ikke bare sirkler den i bane rundt solen, den dreier også rundt sin egen akse. Men igjen uttrykker vitenskapen seg om verden på måter som ikke finner gjenklang i vår kroppslige tilgang til den. Klodens rundgang rundt solen, og dens dreining om sin egen akse, er ikke bevegelser vi forholder oss til kroppslig. De er tvert imot unndradd vår egen erfaringsverden, det samspillet som er mellom kropp og omgivelser. De bevegelsene jorden er i, er kroppen med i, og de registreres ikke som bevegelser for kroppen. I vår erfaringsverden er landskapet det immobile rommet som vår egen forflytning foregår i. Det er rammen omkring vår egen mobilitet, en stasjonær ramme som våre egne bevegelser avtegner seg mot, bevegelsene våre på stedet, fra sted til sted, i landskapet.¹⁶⁹

¹⁶⁹Erfaringen av stedet eller landskapet som den stasjonære ramme omkring våre bevegelser, nedfeller seg paradoksalt nok også i forestillingen om at vi på stedet alltid er *midt i*. Det er den store omgivende totaliteten, kosmos, vi alltid er midt i. Det er kanskje i lys av denne forestillingen vi bør forstå tanken om at hele verden blir et hjem ved at vi finner oss et hjem i verden.

Når vi glemmer tiden ansikt til ansikt med landskapet, er det antakelig i kraft av denne kroppslige formidlingen. Som den immobile og stabile rammen omkring vår egen mobilitet og instabilitet, får landskapet en eksistensiell rolle: Det gjør vår egen instabilitet og forgjengelighet mindre påtrengende. Vi ser oss selv som del av det uforgjengelige landskapet, og får gjennom det del i uforgjengeligheten.

Tidens tilsynekomst på stedet

Det er altså trekk ved vår erfaring av stedet og rommet som taler for Løgstrups tanke om tiden som rommets motsetning. Likevel oppfatter jeg den som vanskelig å opprettholde, fordi den tar utgangspunkt i en forståelse av tiden som utelukkende lineær og fremadskridende, og som alliert med død - med bevisstheten vår om oss selv som dødelige - og dermed med forgjengelighet. Riktignok har tiden slik vi erfarer den, slik vi erfarer tilværelsen som en tilværelse *i tid*, en slik dimensjon, men ikke alle sider ved måten den griper inn i vår tilværelse på står i forgjengelighetens tegn. Nettopp variasjonene i måten tiden kommer til syne for oss på på *stedet*, gir oss grunn og grunnlag for å nyansere Løgstrups tidsforståelse.

I første delen av dette kapitlet lå vekten på å vise fram tiden som stedsformende og stedsskapende, i den forstanden at et sted kan komme oss i møte som dette partikulære stedet i kraft av dets historie. Vi vet ikke hvor vi er med mindre vi kjenner til denne historien. Fortiden er her en forutsetning for stedets karakter av å være et sted og dets karakter som et sted på en måte som er uforenlig med tanken om at det fortidige er tapt og at tid er identisk med forgjengelighet. Likevel blir motsetningen i noen grad innfridd i den forstanden at det er stedet - det stedet som fortiden har skapt - som bevarer fortiden og gjør den tilgjengelig for oss.

Motsetningen som ligger under og styrer Løgstrups tidsoppfattelse, er motsetningen mellom to måter å forholde seg til verden på. Den ene er

handlingsorientert, formåls- og framtidsrettet, selektiv og interessestyrt i sansningen. Den andre er kontemplativ, inntrykksvar, løsrevet fra formålsriket, og båret oppe av sansemessig åpenhet. Den første måten å forholde seg til verden på inngår ifølge Løgstrups forståelse i en allianse med tiden. Den ubønhørlig fremadskridende tiden er dens medium. Den samme ubønhørlig fremadskridende tiden har imidlertid tilintetgjørelsen gjemt i seg som endepunktet, og alle våre bestrebelser langs tidsaksen, i allianse med tiden, blir til slutt innhentet av den. Kontemplasjonen, den åpne sansningen, inntrykksvarheten for innfallets orden, finner også sted i tid, men søker utover det formålsbestemte, mot en orden som er hevet over forgjengelighetens lov som den fremadskridende tiden bærer bud om.

Dermed blir tiden i Løgstrups forståelse underkastet vår vilje og våre formål, og nedfeller seg i de episke linjene i livene våre og i historien. Som vist kommer imidlertid tiden til syne på stedet på måter som knapt er tilordnet tilværelsens drama og vendepunkter som ubønhørlig viser framover og ingen veg tilbake. Tiden kommer til syne på stedet ikke minst som stedets rytme, og den er nedfelt i stedet i kraft av den skikkelsen den gir til stedets rytme. Rytmen bærer oppe livet på stedet. Rytmen er selv båret oppe ikke av vendepunktene, men av tilbakevenningspunktene: De kvalitativt forskjellige stundene som dagen er delt i, og som skaper sammenheng mellom dagene på tvers av tidens ubønhørlige bevegelse framover. Som rytmebærer er ikke morgenen et unikt og aldri tilbakevendende punkt på en tidsakse, men en alltid tilbakevendende stund, en tilstand, med et spesifikt og gjentagbart innhold, uten noen nøyaktig tidsavgrensing. Den norske sosialantropologen Anders Johansen kaller denne typen stunder *tidsmaterier*. Tidsmaterier kan ikke gis noen definitiv kvantitativ bestemmelse, bare en kvalitativ:

"Melketid", "leggetid", "solnedgang" og "skumring" har *ingen bestemt lengde*. De er heller ikke klart definerte punkter i tid som gjør det mulig å betegne tidsrommene *mellom* dem. Det går ikke an å spesifisere en lengde for noen av dem ved å dele dem opp i eller legge dem sammen med andre. Jeg kan ikke angi presist når skumringen begynner og når den slutter. Jeg kan ikke vite hvor mange

"leggetider" eller "solnedganger"¹⁷⁰ det går på en "kveld": Jeg vinner ikke fram til en klarere oppfatning av "kveldens" varighet ved å si at den består av "solnedgang", "melketid", "skumring" og "leggetid".

Når jeg sier "leggetid", sikter jeg noen ganger til stunden da jeg kryper til køys, andre ganger til hele fasen med klesskift og tannpuss og forberedelse til neste morgen, like til jeg slukker lyset for å sove. Med "solnedgang" mener jeg kanskje selve øyeblikket da solen dukker ned under horisonten, eller hele prosessen fra himmelen begynner å rødme til de siste solstrålene er borte fra åskammen. Og denne mangelen på presisjon bekymrer meg aldri, for det er ikke inntrykk av varighet jeg er ute etter å formidle når jeg tyr til slike ord.¹⁷¹

Slike stunder, som er definert ved innhold heller enn varighet, føyer seg sammen og gir det Johansen kaller et *tidsbilde*, som er formet av stundenes varierende tetthet, fylde eller intensitet:

De travleste, eller rituelt mest betydningsfulle deler av dagen, er som regel tett punktuert; de relativt begivenhetsløse faser, og framfor alt natten, kan være lange strekk av helt umarkert tid.

(...)

*Tidsbildet formgis av aktivitetsmønsteret - ikke omvendt. Dagens tid viser, på mer eller mindre eksplisitt vis, til de viktigste gjøremål som finner sted "i dagens løp" - og markerer deres rytme.*¹⁷²

Dette tidsbildet tar opp i seg tiden slik den gir rytme til stedet. Denne rytmen, dette tidsbildet, kan ikke fanges opp hvis vi har et bilde av tiden som en ugjendrivelig fremadskridende bevegelse. Det rytmiske skapes gjennom hendelsenes henvisning til andre hendelser, deres innbyrdes likhets-, kontrast- og komplementaritetsforhold, på kryss og tvers av den kronologiske ordenen til hendelsene. Å tenke dette tidsbildet er å bryte opp det kronologiske forløpet, å samle hendelser og stunder på tvers av kronologien.

Tidens rytmiske vekslinger på det udramatiske dagliglivets plan er derfor ikke

¹⁷⁰Teksten sier her "soloppganger", men det framgår av sammenhengen at dette er en forveksling.

¹⁷¹Anders Johansen: "Dag, time, stund", *Dugnad* 3/4 1990, Volum 16, s. 35/36

¹⁷²op.cit. s. 34

underkastet tidens ubønhørlige fremadskridende gang. Heller enn å være punktuert av vendepunkter, er denne tiden punktuert av gjentakelser og tilbakevendinger. Heller enn å bære bud om tilintetgjørelse og destruksjon, står den i fornyelsens og gjenfødelsens tegn. Det er den gjentatte hendelsen som åpner for dette perspektivet på tiden. Den gjentatte hendelsen romliggjør tiden. Nettopp dette aspektet ved tiden blir framhevet både av Proust og av Thoreau. Rommet har samlet opp i seg det tiden, slik den kommer til syne i tilintetgjørelsens perspektiv, har tatt.

Mer markert hos Thoreau enn hos Proust er den gjentatte hendelsen satt inn i en syklus, og det er denne sykliske dimensjonen ved tiden som romliggjør den. Morgenarbeidets søk etter en begynnelse, og nednoteringen av alle forandringene, sikter mot å innplassere alle forandringene i et bilde slik at den uforanderlige dimensjonen ved det kronologiske forløpet trer fram. Slik viser Thoreaus kalender utover tiden kronologisk forstått, og henimot det tidløse. Men denne tidløsheten nås ikke i opposisjon til og i motstand mot tiden. Tvert imot nås den for det oppmerksomme blikket som ser dypt nok, oppmerksomt nok, med tilstrekkelig minne og hjelpemidler for minnet, henimot tiden slik den kommer til syne og utfolder seg på stedet. Sett fra stedet kommer tiden til syne som gavmild, og som grunnlag for å transcendere våre egne prosjekter og vår formålsrettethet: Å se hen mot en annen rikdom i verden enn den vi selv bringer til den. Stedet er båret oppe av det Eliade kaller *hellig tid*, og hellig tid står ikke i destruksjonens og tilintetgjørelsens tegn:

...by its very nature sacred time is reversible in the sense that, properly speaking, it is a primordial mythical time made present. Every religious festival, any liturgical time, represents the reactualization of a sacred event that took place in a mythical past, "in the beginning." Religious participation in a festival implies emerging from ordinary temporal duration and reintegration of the mythical time reactualized by the festival itself. Hence sacred time is indefinitely recoverable, indefinitely repeatable.¹⁷³

¹⁷³Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York, London 1959, 1987, s. 68-69

Med Løgstrup må vi derfor si at det romlige, og stedet slik det kommer til syne i vår romlige formidling til verden, tilbyr oss et annet perspektiv på tilværelsen enn forgjengelighetens. *Mot Løgstrup* må vi si at det ikke er i oppstand mot tiden, men gjennom kontemplasjon av tiden slik vi erfarer den på stedet, at vi formidles til til dette perspektivet. Det uflyttelige kommer til oss på stedet i kraft av rommets veldige størrelse og ubevegelighet relativ til vår størrelse og bevegelse. Det tidløse er til stede på stedet i kraft av stedets vekslende og tilbakevendende tider. Dette sjiktet i erfaringen av tiden på stedet kan vi vende mot det perspektivet på tilværelsen som erfaringen av den ubønhørlige og tilintetgjørende tiden trekker opp. Den varighet, stabilitet og permanens som stedet gir oss del i, får vi del i like mye takket være stedets tid som dets rom.

4. SAMFUNN OG STED

Hendelsen gjør stedet til et åsted, et åsted for menneskelivets utfoldelse, for menneskesamfunnets utfoldelse. I dette kapitlet vil samfunnet på stedet være vegen inn i stedsbegrepet. Menneskene på stedet, relasjonene menneskene imellom, fellesskapsformene og institusjonene som regulerer disse formene, er aspekter ved stedet. Et blikk som sikter mot å se langt både i hva som teller som steder og hva steder teller som, må fange opp også de verdiene som det sosiale livet bringer til stedet: Se dem som stedsverdier.

For selve grunntanken som har styrt framstillingen så langt, nemlig at stedet formidler mellom det naturgitte og det menneskeskapte, representerer det sosiale aspektet ved stedet en vanske. Slippes den menneskelige og mellommenneskelige utfoldelsen inn i bestemmelsen av hva et sted er, synes det vanskeligere å fastholde tanken om stedet som manifestasjonen av noe gitt. Spørsmålet som vil styre framstillingen er om den fysiske grunnen også er delaktig i de mellommenneskelige båndene på stedet.

Mennesket som stedsinventar

Denne delen av framstillingen vil prøve å yte rettferdighet til tanken om at mennesket og det menneskelige fellesskapet er en del av og delaktig i stedet: Mennesket er del av stedet, det inngår i dets inventar. Tanken om at mennesket er stedsinventar eller del av stedets møbler, er en tanke som ikke privilegerer førstepersonsperspektivet, men som kanskje heller privilegerer tredjepersonsperspektivet. Det er altså ikke primært jeg som kommer til syne for meg seg som et møbel på stedet, men de andre menneskene på stedet som kommer til syne for meg på denne måten. I den grad jeg selv er et møbel på stedet, er det primært de andre som ser meg slik. I den grad jeg kan se meg selv som en del av inventaret på stedet, er det i kraft av at jeg er i stand til å se meg

selv i et tredjepersonsperspektiv, som et annet menneske.

Tredjepersonsperspektivet på mennesket står sentralt i den Wittgensteininspirerte sinnsfilosofien som har sprunget ut av filosofimiljøet i Swansea. Min egen forståelse av tredjepersonsperspektivet står i gjeld til David Cockburns diskusjon av det i *Other Human beings*. Der heter det: ...as soon as I am thinking of myself at all I am thinking of myself as one among others.¹⁷⁴ I det følgende vil jeg prøve å hente inn stedet i dette perspektivet: Å se seg selv som en blant andre, er også å se seg selv i den fysiske omverdenen en selv og de andre er omgitt av.

Samling og spredning

Det menneskelige nærværet på stedet er del av stedet. Den formen det menneskelige nærværet tar, blir dermed formende også for stedet. Noen steder er fellessteder: De er steder hvor menneskene er sammen. Disse fellesstedene kan være torget, bygaten, slåttemarken, kirken, forsamlingshuset, parken, skolen, men også hjemmet, stuen, kjøkkenbordet, dobbeltsengen. Fellesstedene finnes altså både innenfor den offentlige og den private sfæren. De kan tenkes på som ulike svar på menneskets behov for andre mennesker. Hvis vi ser menneskets væren i lyset fra fellesstedene, ser vi samtidig at det å være menneske er fundamentalt og banalt å være menneske blant andre mennesker. Fellesstedene er de stedene som muliggjør og forløser trangene til fellesskap, og de *ulike* fellesstedene muliggjør og forløser ulike aspekter ved denne trangene. Det er verd å huske at det første stedet er mors kropp, mors fang og armer. Det første stedet er altså allerede et fellessted, et åsted for fellesskap mellom mor og barn. Den formen dette fellesskapet tar, er preget av det stedet dette er: Et kroppssted. Det bærende for dette fellesskapet er nærhet og berøring, amming og kjærtegn.

¹⁷⁴David Cockburn: *Other Human Beings*, Macmillan, Hampshire og London 1990, s. 199

Fellesstedene er svært ulike med hensyn til hvilken rolle det spiller hvem den eller de andre på stedet er; hvilke individer som inngår i stedets inventar. Her gjør skillet mellom den offentlige og den private sfæren en forskjell. Mens det spiller en avgjørende rolle hvem den andre er i dobbeltsengen (og denne personen er ikke utbyttbar med hvem som helst), spiller det betydelig mindre rolle hvem hver enkelt er i folkemengden på et torg. Men skillet mellom offentlig og privat sfære er ikke nok til å forklare denne forskjellen. På 17. mai i Oslo er menneskene i folkemengden nedenfor Slottet temmelig utbyttbare. (Du er ikke savnet om influensa hindrer deg i å møte opp). Menneskene som står på slottsbalkongen er ikke utbyttbare: Der må medlemmene av kongefamilien stå. (En influensa er ikke grunn god nok for dem til å utebli.) Her knytter individets betydning seg til dets offentlige rolle.

Også dimensjonene til stedet i det offentlige rommet spiller en rolle her. Daglige vandringer langs den ene, lange gaten (som riktignok endrer navn tre ganger) i Stromness, Orkenøyene, vil fort gjøre en kjent med ansikter som er del av det offentlige gatebildet. Blir en av dem borte, er det som om gaten har mistet noe. Daglige vandringer langs Oxford Street i London skaper ikke slike forventninger fordi sjansen for å treffe på *den samme* er liten.¹⁷⁵ Derfor skaper daglige vandringer her heller ikke samme rom for savn av enkeltindivider som var del av gaten. At det i seg selv kan være et savn, er en annen sak. Det kan også være en lettelse.

De hjemlige, intime fellesstedene (stuen, kjøkkenbordet, dobbeltsengen) er steder som vi deler med mennesker som spiller en stor rolle for oss i kraft av at de er disse *bestemte* og ikke lett utbyttbare personene. De gir oss også rom for å komme til syne som dette bestemte mennesket. Hvilket sted et slikt privat fellessted er, er uløselig forbundet med hvem menneskene på stedet er. Stedets plass i livene våre er dermed også forbundet med den plassen dette fellesskapet har i tilværelsen vår. Dobbeltsengen betraktet som fellessted er paradigmatisk i denne forstanden: Selve det at en er sammen der, er uttrykk for den plassen dette fellesskapet har i ens liv.

¹⁷⁵Men også Oxford Street kan ha sin gateselger som du forventer å finne der hver dag, og som etterlater et tomrom den dagen han ikke er der.

Med de store fellesstedene stiller det seg annerledes, men kanskje ikke fullstendig annerledes. De store fellesstedene tilbyr oss kanskje ikke å få øye på identifiserbare individer, og tilbyr oss neppe å tre fram som det. De tilbyr oss heller et anonymt liv som vi kan menge oss i på anonymt vis, som hvem som helst. Likevel kan vi tre i et sterk og personlig forhold til slike store fellessteder som *sted*. Vi kan oppleve oss selv og tilværelsen vår som knyttet til dem, slik at de i en viktig forstand inngår i hvem vi selv er, til tross for at de er en arena som ikke gir oss noe rom for å eksponere hvem vi selv er som individer. Selve det at vi slipper å eksponere oss på denne måten kan være med på å gi stedet betydning for oss som personer. Slik kan fellessteder bli konvertert til et sted hvor vi i en viktig forstand kan være alene i betydningen usett.

Ulike fellessteder kan dermed komme i møte behovet vårt både for å bli sett og for å forbli usett. Fellessteder er steder som svarer på menneskets behov for andre mennesker: Kollektivet er en lengsel som stedet kan forløse. Men for mennesket er kollektivet også en påkjenning, en påkjenning som andre steder - ensomme steder - kan fri oss fra. På ensomme steder er fraværet av andre mennesker en dimensjon ved stedet, en del av dets karakter som sted. Hvis fellessteder oppleves som *forlatte* når de er tomme for folk, må vi si at ensomme steder oppfattes som *opptatte* hvis der er andre mennesker til stede.¹⁷⁶ Til tross for fellesstedenes betydning og inngripen i livene våre, har kanskje ensomme steder en særlig betydning for selve det å se og å verdsette steder. De "hemmelige" og "nødvendige" stedene som Johan Borgen holder fram som dannende for sinnet, for de stedene i sinnet som kommer til oss gjennom erindringen, er nettopp steder som kommer til oss i ensomhet. Kanskje det er fordi det er i ensomhet det stemte sanseinntrykket har best kår, fordi den stedsskapende inntrykksvarheten som feller oss inn i den store, gitte verdenen, krever den *utvidelsen av rommet* som

¹⁷⁶Likevel kan ensomme steder stå i gjeld til kollektivet på den måten at det er fellesskapet som peker dem ut. Mennesker kan ha dem sammen selv om vi ikke er der samtidig. I fjæra på Tromsøya er det forskjell på steder hvor en kan slå seg ned nær andre mennesker (Telegrafbukta) og steder en må gå forbi hvis der allerede er noen.

ensomhet kan skape.

I essayet "Walking Tours", hvor Stevenson drøfter hva som er de beste vilkårene for å oppleve landskapet, kommer det å gå alene ut som en vesentlig side ved det å gå, fordi henvendelsen menneskene imellom står i vegen for rettetheten mot den omgivende verdenen:

If you go in a company, or even in pairs, it is no longer a walking tour in anything but name; it is something else and more in the nature of a picnic. (...) And then you must be open to all impressions and let your thoughts take colour from what you see. You should be as a pipe for any wind to play upon. (...) There should be no cackle of voices at your elbow, to jar on the meditative silence of the morning.¹⁷⁷

Denne vandringen lar de mest lavælte trekkene ved omverdenen komme til orde: Det er i ensomhet vi kan vinne åpenhet overfor det mest anonyme sjiktet i omverdenen, og få blick for de oversette sidene ved den. Når mennesker er spredte i den fysiske omverdenen, åpnes muligheten for å være samlet om den samme omverdenen. Ensomme steder peker mot en viktig verdi i stedsbegrepet selv, fordi de legger til rette for en kontemplativ, mediativ omverdensholdning.

Imidlertid kan vi ta med oss denne holdningen og dette blikket inn i stedene hvor mennesker er samlet, og se menneskene som del av, som nedfelt i denne omgivende verdenen. Dette er ikke et blick som frarøver mennesket dets verdighet, men som lar mennesket finne sin plass blant alt annet som er i verden. Det er et blick som innbefatter den som ser. Denne likestillingen av det menneskelige og det tinglige kommer til uttrykk i en dagboksopptegnelse av Wittgenstein:

The human body, however, my body in particular, is a part of the world among others, among beasts, plants, stones, etc., etc.

Whoever realizes this will not want to procure a pre-eminent place for his own body or for the human body.

He will regard humans and beasts quite naively as objects [Dinge] which

¹⁷⁷Robert Louis Stevenson: "Walking Tour", i *The Lantern Bearers and Other Essays*, ed. Jeremy Treglown, Farrar Straus Giroux, New York 1988, s. 28-29

are similar and which belong together.¹⁷⁸

Å se mennesket og menneskesamfunnet på et sted som inventar på denne måten, trenger ikke være i konflikt med å se inn i det spesifikt menneskelige ved menneskets nærvær og samvær på stedet. Det kan imidlertid være i konflikt med visse måter å forstå dette nærværet og samværet på. Utover i dette kapitlet er siktemålet å gå dypere inn i relasjonen mellom menneskesamfunnet på et sted og dette stedet selv, uten å miste feste i tanken om at vi er del av stedets inventar. Før det vil jeg imidlertid gå et stykke lenger inn i inventartanken selv, og i dens konsekvenser for tenkingen om det menneskelige.

Nærvær og tetthet

I kapittel 1 framhevet jeg at selve det at en ting befinner seg et sted ikke er nok til å skape et sted. Likevel kan tingens nærvær på et sted være med på å gi stedet dets karakter. Tingen som er på stedet kan bli en integrert del av det. Dette griper vi lett når vi ser et møblert rom. Rommets karakter kan ikke forstås uavhengig av dets innredning. Den omsorgen og omtanken vi skjenker ting og tings plassering i et rom, markerer samtidig tingenes stedsskappende og stedsformende evne. Stolen i rommet, vasen på bordet: Den fyller ut rommet, og faller på plass i en større ordnet helhet, og samler denne helheten opp i seg, slik vi så i forholdet mellom det lille stedet og det store kosmos, i forholdet mellom minareten og den omgivende ørkenen. Selve det *at* noe regnes som et møbel i et rom, er en indikasjon på at det har denne rollen i rommet.

Edward Casey kaller denne forbindelsen en *aktiv allianse* mellom ting og sted:

Things are manifestly *of* place as well as *in* place; they are its natural occupants. If horizons and pathways serve to delimit places from without

¹⁷⁸Ludwig Wittgenstein: *Notebooks 1914-1916*, s. 82, sitert etter Fergus Kerr: *Theology After Wittgenstein*, Basil Blackwell Ltd., Oxford 1988, 1989, s. 27

and within respectively - to give them contour and structure - things fill out places, giving to their shape a substance.¹⁷⁹

Denne alliansen er lettest å få øye på når tingen er en fast installasjon på stedet, f. eks. et tre. (Platanen ved elven som skapte hvilestedet for Faidros og Sokrates.) Samtidig er det ingen forutsetning for at forbindelsen skal oppstå at tingen er en fast installasjon. Også løse installasjoner tenderer mot å bli forbundet med stedet, på den måten at det er vanskelig å tenke gjenstanden uavhengig av stedet, og omvendt: Til bildet av stedet hører også gjenstanden. Stedet gjør et krav på tingen, innlemmer den i seg, og nedfeller seg i den. Når vi flytter tingen fra stedet, kan vi oppleve at tingen *mangler* på dens gamle sted. Samtidig kan vi oppleve at stedet den var med på å gi karakter til *flytter med* tingen. I den muligheten ser vi den lille delens evne til å samle opp i seg det store hele. Heller enn å si at tingens aktive alliansen med stedet motsies av tingens flyttbarhet, må vi si at denne alliansen kan vise seg idét tingen flyttes.

Når Casey går videre i karakteriseringen av den aktive alliansen mellom ting og sted, gjør han det ved å sidestille tingens virkning på stedet med menneskekroppens:

And as horizons and pathways delineate movements in places, so things bring about fixation and focus there. In this regard, the role of things in places is curiously comparable to that of the lived body. The body and things both lend a distinctive density to their immediate surroundings; (...) things are pivotal points in a given place, constellating it by their presence.¹⁸⁰

Denne tettheten som tingens nærvær gir stedet, er det menneskekroppens nærvær som best kan stå som modell for. Vi blir berørt av tings nærvær slik vi kan bli berørt av menneskers. Slik bringes tingen så nær det menneskelige at vi kan reversere modellen: Mennesket kan tenkes som et møbel i rommet på linje med tingene.

¹⁷⁹Edward Casey: *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington og Indianapolis 1987, s. 205

¹⁸⁰op.cit. s. 205

Å tenke mennesket som møbel forhindrer ikke at vi kan se det som virksomt og aktivt. Det mennesket som legger sitt liv til stedet, blir samtidig en del av det gjennom sine gjentatte handlinger, sine handlingsmønstre. Jeg nevnte tidligere hvordan mennesker i en småby eller gateselgeren i en storby kan bli en del av gaten. Gjennom det vi med Harald Grimen kan kalle en rutinens koreografi,¹⁸¹ blir mennesket et aktivt, bevegelig, handlende inventar. Kant, hvis liv var som det mest regelmessige av regelmessige verb,¹⁸² og som gikk over torget hver morgen i Königsberg så nøyaktig at man sa det gikk an å stille klokken etter ham, var et stedsinventar. Når Ibsen svingte seg inn på Grand cafe hver dag, føyde han seg inn i rommet i kraft av denne gjentatte handlingen. Men dette gjelder like mye for mennesker som ikke trer fram for oss med sin personlighet, men heller i kraft av sin funksjon. Det gjelder torghandlerne i Bergen, som hver morgen slår opp bodene sine og gjør seg klar for dagens transaksjoner i fisk, blomster og grønnsaker. Slik blir det rom for å savne mennesker som en ikke kjenner personlig, og som en ikke har noe forhold til utover den anonyme måten en møter dem på: En kan savne dem som del av bybildet, gatebildet.

Også språket på stedet er en del av det, en del av stedets inventar. Språket har en lydside som blander seg med de andre lydene på stedet, med fuglekvisperet og vindens sus og motorens brøl. På det selvsamme torget i Bergen, f. eks., kan en oppleve det sosiale livets lydlige utfoldelse; de iherdige, høye stemmene som skarrer på r'en og som blander begeistring og raseri, i samtaler hvor linjen mellom godsnakking og kjeft ikke lar seg trekke. Stemmebruken inngår i transaksjonen, og nærmest overdøver brølet fra bilene som omgir den. Språket, forstått som lyder, ytringer og gester, gjør krav på stedet, prenter seg inn i det. Når V.S. Nailpaul sitter i London og skal skrive det som ble hans første publiserte roman, og som finner stoffet sitt i barndommens Trinidad, er det en *replikk* som dukker opp i

¹⁸¹ Harald Grimen: "Fleiraktivitetsrutinar", i Greve og Nettet (red): *Filosofi i et nordlig landskap: Jakob Meløe 70 år*, Ravnetrykk, Tromsø 1997, s. 105

¹⁸²"...[Kant's life] was like the most regular of regular verbs." W.T.Jones: *Kant and the Nineteenth Century*, Second Edition, revised. Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1975, s. 14

erindringen og som blir igangsettende for hele handlingen: -

...I sat at the typewriter in the freelances' room in the Langham Hotel, to try once more to be a writer. And luck was with me that afternoon. *Every morning when he got up Hat would sit on the banister of his back verandah and shout across, "What happening there, Bogart?"* Luck was with me, because that sentence was so direct, so uncluttered, so without complications, that it provoked the sentence that was to follow. *Bogart would turn in his bed and mumble softly, so that no one heard, "What happening there, Hat?"*¹⁸³

Naipaul kommenterer denne åpningsreplikken slik:

The first sentence was true. The second was invention. But together - to me, the writer - they had done something extraordinary. Though they had left out everything - the setting, the historical time, the racial and social complexities of the people concerned - they had suggested it all; they had created the world of the street.¹⁸⁴

Det er fordi replikken er et stedsinventar at denne kan samle hele gatens verden i seg. Den er en del som kan stå for, og være et konsentrert uttrykk for, det hele.

Å tenke mennesket som et møbel i rommet på linje med tingene faller likevel kanskje mest naturlig når vi ser mennesket *i et møblert rom*. Interiørbildene til Harriet Backer er malt med et øvet blick nettopp for denne sammenhengen. Motivene hennes kunne veksle mellom den enkle bondestuen i Frankrike ("Interiør fra Roche fort-en-terre" (1882)), den elegante, borgerlige stuen med sine velklede kvinner, syslende med håndarbeid ("Blått interiør" (1883)), og store kirkeinteriører ("Barnedåp i Stange kirke" (1899), og "Interør fra Uvdal stavkirke" (1909)).

I sin inngående behandling av Backers liv og kunst viser Marit Lange betydningen av det romlige og av rommets form i Backers bilder. Riktignok begynte hun sitt virke med å male portretter av mennesker, og Lange tidfester vendingen mot rommet til et bestemt år og et bestemt bilde:

¹⁸³V.S. Naipaul: *Finding the Centre*, Penguin Books, Harmondsworth 1985, s. 19

¹⁸⁴op.cit. s. 19

I løpet av 1878 kom så rommet inn i hennes kunst, og det med full styrke. Fra i utgangspunktet å være en bakgrunn, mer eller mindre diffus, ble det i Schliersee-bildet ["Interiørskisse fra Schliersee", (1878)] selve hovedmotivet.¹⁸⁵

Konsentrasjonen omkring rommet preget også Harriet Backers arbeidsmåte. Hun malte interiørbildene sine ferdige på stedet, som en innendørs friluftsmaler. Begrunnelsen var at *lyset* ville være et annet i atelieret.¹⁸⁶ Og nettopp lyset er et bærende element i Backers interiørmalerier, som det som skaper rommet. Lyset gir perspektivisk dybde i bildene, men griper også inn i fargebehandlingen, som ble et vannmerke i Harriet Backers kunst, og som på en avgjørende måte knytter bildenes liv til det romlige. Dette kommer fram i Langes analyse av "Blått interiør":

Det slående nye ved dette maleriet er imidlertid den frie fargebehandlingen. Både form og farge bestemmes av dagens klare lys slik det strømmer inn i rommet: de enkelte gjenstander har ikke beholdt én bestemt farge, den splittes opp i en mengde nyanser og kontraster, alt etter hvordan lyset faller inn. Forskjellige sjatteringer av blått vibrerer rastløst rundt i rommet. Lyset tar opp fargen fra de tunge blå gardinene, fra stolens klare og plyslenestolens dypt klingende nyanser. Det sprer blå reflekser rundt i rommet; vi ser den blå fargen hefte seg også ved de øvrige gjenstandene. Kvinnens kjole, som nok var av skimrende svart silke, har tatt preg av omgivelsene, og oppfattes som tilhørende den samme altbeherskende blå skalaen.

(...)

Selve stemningen i bildet er preget av innadvendthet og ro. Det finnes ingen handling i vanlig forstand. Men i all denne stillheten er det som om lyset blir øredøvende idet det kaster sine reflekser rundt i rommet og ikke lar noen ting være i fred.¹⁸⁷

Hos Backer er handlings- og virksomhetsdimensjonen ved menneskelivet tonet ned nettopp for at det omgivende rommet skal få tre fram. Vi ser menneskene tegnet inn i rommet slik at deres plassering i det blir bildets vesentlige menneskelige innhold. "...samspeillet mellom figur, interiør og lysvirkning utgjør

¹⁸⁵Marit Lange: *Harriet Backer*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1995, s. 71

¹⁸⁶op.cit., s. 90

¹⁸⁷ibid. s. 114

bildets handling.¹⁸⁸ Figurene er anbragt, sier Harriet Backer selv, "netop der, hvor Lyset vil ha dem."¹⁸⁹ Den ene figuren eller de få figurene spiller sammen med møblene og konstellerer rommet. Hun sier ved en anledning at hun har sett "et Stuehjørne paa en nærliggende gaard. (...) Jeg vet nok, det kunde bli vakkert, hvis jeg fandt et Menneske, som kunde smelte stemningsfuldt sammen med Omgivelserne."¹⁹⁰ Figurene deltar i det som er bildenes overordnede prosjekt, "å gjøre rommet nærværende", som det heter hos Lange.¹⁹¹

Lange er opptatt av motsetningen mellom et litterært innhold i bildet og den formale interessen knyttet til rom, perspektiv og lys. Denne motsetningen er antakeligvis gyldig sett gjennom kunsthistorikerens øyne. Men i et stedsfilosofisk perspektiv er det rimelig å betrakte det *rommets nærvær* som Backer skaper i sine beste bilder som et perspektiv på det menneskelige.

Hos Backer er dette rommets nærvær belyst innenfor rammen av det alminnelige, normale menneskelige livet. Hos Franz Kafka, i "Forvandlingen", blir perspektivet på det menneskelige som ligger i dette rommets nærvær dramatisert fordi det mister sin forankring i det alminnelige.¹⁹² Denne fortellingen, som åpner med at Gregor Samsa våkner en morgen og finner seg selv forvandlet til en bille, dreier rundt spørsmålet om hva et menneskelig liv er betinget av - hva det *menneskelige* ved det avhenger av. Det mest sjokkerende ved Gregor Samsa-skikkelsen er

¹⁸⁸ibid. s. 114

¹⁸⁹ibid. s. 157

¹⁹⁰ibid. s. 257

¹⁹¹ibid. s. 246

¹⁹²Den følgende analysen av "Forvandlingen" er inspirert av en setning i en bok av Gerald Bruns, hvor det heter:

"...I cannot help thinking of Kafka's story about poor Gregor Samsa, whose interior distance survives for a while his startling metamorphosis; but slowly he turns inwardly into a bug as well, chiefly because of the brute empirical difficulty that others have in recognizing his humanness."

(Gerald L. Bruns: *Hermeneutics Ancient & Modern*, Yale University Press, New Haven og London 1992, s. 175)

kanskje ikke forvandlingen selv, men at han er intakt som menneske sjelelig og mentalt tross forvandlingen. Samtidig viser det seg at den nye tilstanden representerer en fare for hans sjelelige menneskelighet.

En avgjørende vanske ligger i det at han ikke klarer å formidle seg som menneske til menneskene omkring ham. Selv om han kan tenke og føle som et menneske, kan ikke familien hans tenke på ham og føle for ham som en som tenker og føler som et menneske. På denne måten viser fortellingen hvor avhengig ens menneskelighet er av anerkjennelse for ens menneskelighet hos andre mennesker. Etterhvert viser det seg hans menneskelighet også er avhengig av de fysiske omgivelsene hans.

Omgivelsene trekkes inn i fortellingens sentrum fra første stund, nettopp på grunn av forvandlingen. Med kroppens nye skikkelse kan han knapt finne en god stilling i sengen. Og slik begynner omgivelsene å komme til syne som bemerkelsesverdige på grunn av det manglende samsvaret mellom kropp og rom. Det værelset som er innrettet etter hans menneskekroppslige form, framstår nå som en hindring. Sengen er det nærmest uråd å svinge seg ut av, døren lar seg knapt låse opp og åpne for et menneske med en billes kropp:

Gregor skjøv seg langsomt med stolen bort til døren, slapp den der, kastet seg mot døren, holdt seg oppreist mot den - ballene under de små bena hans var litt klebrige - og hvilte ut et øyeblikk etter anstrengelsen. Så tok han fatt på å dreie nøkkelen om i låsen med munnen. Det lot dessverre ikke til at han hadde noen egentlige tenner - hva skulle han nå gripe tak i nøkkelen med? - men til gjengjeld viste kjevene seg å være temmelig sterke, og med dem lyktes det ham virkelig å bevege nøkkelen. Han brydde seg ikke om at han utvilsomt skadet seg, for en brun væske kom ut av munnen hans, rant over nøkkelen og dryppet ned på gulvet.(...) Som omdreiningen skred fram, danset han omkring nøkkelen, holdt seg nå bare oppreist ved hjelp av munnen, og alt etter behov hengte han seg i nøkkelen eller trykket den ned med hele kroppens vekt. Det var som om den lysere klangen da låsen endelig gikk opp med et klikk, vekket Gregor. Han pustet ut og sa til seg selv: "Jeg trengte altså ikke låsesmeden," og la hodet mot klinken for å åpne døren helt.¹⁹³

¹⁹³Franz Kafka: "Forvandlingen", i *I straffekolonien og andre fortellinger*, overs. Waldemar Brøgger, Cappelens Forlag, Oslo 1993, s. 58

Her er det vante værelset til Gregor *forvandlet med hans forvandling*. Det er et rom der sammenhengen mellom tingene, og sammenhengen mellom mennesket og tingene, er brutt sammen. Denne sammenhengen hviler på gjenstandenes karakter av å være tilgjengelige for mennesket (*zu handen*),¹⁹⁴ altså brukbare eller funksjonelle. Gjenstandene er det de er i kraft av deres karakter av å være tilgjengelige, slik at de kan inngå i menneskelige målrettede virksomheter. Deres tilgjengelighet hviler imidlertid på den menneskelige kroppens form. Ved tapet av denne formen, kan rommet bli en verden igjen først ved at gjenstandene gis en ny bestemmelse som funksjonelle redskaper. Gregors kamp med å bevege seg fra sengen til døren for å få den åpnet, er nettopp en kamp med og mot gjenstandene for å redefinere deres redskapskarakter, deres brukbarhet. Stolen, som er til å sitte på, og hvis form er tilpasset den menneskelige kroppens form, blir for den forvandlete Gregor et hjelpemiddel for å gå. Døren, som vanligvis muliggjør passasje til et annet rom, blir et redskap til å holde seg oppreist. Nøkkelen, som i størrelse og form og funksjonsmåte er tilpasset den menneskelige hånden, er for Gregor bare gripbar med munnen. Til gjengjeld kan han henge i den og også på den måten få hjelp til å holde seg oppreist.

Rommets form er avledet av kroppens form, og kroppens forandring nærmest fordrer rommets forandring. Men tilpassingen av rommet til Gregors billekkropp viser seg å være katastrofal for muligheten til å opprettholde et menneskelig indre liv. Dette er en innsikt som søsteren ikke har, og som Gregor heller ikke har, før moren vekker den i ham når hun protesterer mot datterens ommøbleringsplaner:

For det andre var det slett ikke sikkert at Gregor ville like at [kommoden] ble fjernet. Hun trodde at det motsatte var tilfelle; selv ble hun ihvertfall tung om hjertet ved å se de nakne veggene, og hvorfor skulle ikke Gregor kjenne det på samme måten, han som for lengst var vant til å se disse møblene omkring seg. Han ville sikkert kjenne seg forlatt i det tomme værelset. "Og er det ikke slik," sa moren til slutt ganske lavt (...) "er det ikke slik at hvis vi

¹⁹⁴Terminologien og tankegangen her er hentet fra Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, orig. utg. 1927, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, særlig del I, kap. 3: "Die Weltlichkeit der Welt."

fjerner møblene, viser vi ham at vi har oppgitt alt håp om-bedring og hensynsløst har overgitt ham til seg selv. Jeg tror det beste er at vi holder værelset nøyaktig i den stand det brukte å være, slik at Gregor når han kommer tilbake til oss, finner alt sammen uforandret og desto lettere kan glemme det passerte."¹⁹⁵

Disse bemerkningene fra moren vekker Gregors forståelse for hvor fundamentale møblene er for hans tilværelse som menneske på tross av billekroppen. Selve forestillingen om at en utflytting av møblene kunne være et gode for ham, tar han som et tegn på at han har forvitret sjelelig. For Gregor er det mangelen på menneskelig kontakt som har gjort ham blind for møblenes betydning. Kontakt med andre mennesker er essensielt for det å være menneske, også i den forstanden at uten menneskelig kontakt vil vi være ute av stand til å se hva som *ellers* er essensielt for vedlikeholdet av ens menneskelighet. Vi trenger kontakt med andre mennesker for å vite hva vi trenger for å være menneske *utover* kontakt med andre mennesker: Et møblert værelse.¹⁹⁶

Møblene er altså avgjørende viktige for Gregor *hinsides* deres praktiske funksjon, deres karakter som *Zeuge*. Møblenes verdi er ikke lenger knyttet til deres praktiske nytteverdi, men til det stedet de definerer: "det hyggelige og varme værelset".¹⁹⁷ Tømt for møbler mister værelset sin karakter av å være et menneskelig sted, det

¹⁹⁵"Forvandlingen", s.74

¹⁹⁶"...mangelen på menneskelig kontakt sammen med det ensformige livet han hadde levd i disse to månedene, måtte ha forvirret hans forstand, for på annen måte kunne han ikke forklare seg at han for alvor hadde ønsket at værelset skulle bli ryddet. Hadde han virkelig lyst til å la det hyggelige og varme værelset med de kjente gamle møblene bli forvandlet til en hule, hvor han riktignok fritt kunne krype omkring i alle retninger, men hvor han samtidig raskt og fullstendig ville glemme sin menneskelige fortid? Han hadde virkelig allerede vært nær ved å glemme den, og bare morens stemme, som han så lenge ikke hadde hørt, hadde vekket ham til forståelse igjen. Ingenting måtte fjernes, alt måtte fortsette å være der inne, han kunne ikke unnvære møblenes gode innvirkning på hans tilstand, og om møblene hindret ham i å krype omkring uten mål og mening, så var det ikke galt, men tvert imot en stor fordel." (op.cit. s. 74)

¹⁹⁷ibid. s. 74

blir "forvandlet til en hule".¹⁹⁸ Som møblert rom er værelset et ordnet og orientert rom som muliggjør visse bevegelser og hindrer andre; det har en bestemt definisjon eller artikulering som sted. Som hule er det et rom uten en slik definisjon, gulv og tak og vegger er ikke lenger distinkte, men er redusert til flater å krype på. Alle bevegelser er mulige, men samtlige har tapt i verdi, de er "uten mål og mening"¹⁹⁹. Den stedsfilosofiske implikasjonen synes å være at en ikke kan orientere seg i et rom som selv ikke er orientert, det vil si i et rom som har retninger. Bare i det rommet som selv har retninger, kan der være rettete bevegelser.

I tillegg til at tapet av det møblerte værelset fratar ham meningsfull orientering i rommet, fratar det ham orienteringen i tid, han mister forbindelsen til fortiden. For Gregors prosjekt er det avgjørende å *huske*, å bevare forankringen i sin menneskelige fortid. Møblene er essensielle for denne tidsbevaringen. Det er som om fortiden er lagret i de fysiske omgivelsene de har utspilt seg i, det er takket være den ytre verdenen han kan nå denne fortiden. Å leve i nuet, å leve uten forankring i sin menneskelige fortid, er å dø som menneske for Gregor. Uten et menneskeværelse er han fortapt. Scenen hvor møblene blir fjernet representerer vendepunktet i fortellingen, som ender med at han også fysisk går til grunne. Det lyset på det menneskelige som rommets nærvær kaster, tydeliggjør i Kafkas versjon menneskets avhengighet av tingenes verden for opprettholdelsen av menneskelig liv overhodet.

¹⁹⁸ibid. s. 74

¹⁹⁹ibid. s. 74

Det sosiale rommet

Inventartanken prøver å ta vare på at mennesket er del av stedet i kraft av sitt nærvær. Kafka på sin side viser møblenes delaktighet i det menneskelige. I det følgende vil jeg interessere meg for sammenhengen mellom menneskenes *felleskap* på stedet og stedet selv. Det sosiale stedet rommer et sosialt fellesskap, og dette fellesskapets ordning og struktur er med på å gjøre stedet til dette *bestemte* stedet. Alt som inngår i denne ordningen og strukturen - nærhet og kjærlighet, politikk, økonomi, makt, institusjoner, kommunikasjons- og trafikksystemer - alt dette hører med til det sosiale stedet. Framstillingen min vil omfatte bare en brøkdel av dette. Den vil samle seg om forholdet mellom fellesskapets grenser og stedets grenser, og forholdet mellom de sosiale båndene på den ene siden og båndene til stedet på den andre.

Fellesskapets konstruksjon av stedet

I den innledende skissen av stedsbegrepet la jeg vekt på forskjell og grense. Stedet kommer til syne som et avgrenset hele i en heterogen omverden. For det menneskelige fellesskapet på stedet er denne avgrensingen mot noe utenfor fylt med sosial mening, den er konstitutiv for dette fellesskapet. Skillet mellom innenfor og utenfor er også et skille mellom *oss* og *dem*. Yuri Lotman tar dette for å være en helt grunnleggende trekk ved måten mennesker finner seg til rette i de fysiske omgivelsene på:

Every culture begins by dividing the world into "its own" internal space and "their" external space. How this binary division is interpreted depends on the typology of the culture. But the actual division is one of the human cultural universals. The boundary may separate the living from the dead, settled peoples from nomadic ones, the town from the plains; it may be a state frontier, or a social, national, confessional, or any other kind of frontier.²⁰⁰

²⁰⁰Yuri M. Lotman: *Universe of the Mind: A Semiotic theory of Culture*, transl. by Ann Shukman, I.B. Tauris & Co Ltd., London og New York 1990, s. 131

Grensedragningen mellom et innenfor og et utenfor, et *her* og et *der*, er i selve kulturformingsstunden uløselig forbundet med et *oss* og et *dem*. Vi her innenfor marsjeres opp mot dem der utenfor. Disse grensene er kulturelle eller sosiale grenser som kan få ulike materielle, institusjonelle og formelle uttrykk. I gamle nok dager og i visse kulturer, f. eks. i antikkens Athen, men også i middelalderens europeiske byer, ble denne forskjells- og grensedimensjonen ved det sosiale stedet gitt en materiell utmynting i form av en bymur. Bymuren markerte skillet mellom innenfor og utenfor, mellom den menneskeskapte og den naturlige verdenen (som vi så i *Faidros*), men også mellom dette menneskelige fellesskapet og de utenfor. Den sosiale demarkasjonen kan altså være hjulpet av en fysisk demarkasjon, blant annet fordi den fysiske demarkasjonen, i tillegg til å være et synlig uttrykk for skillet, også er et forsvarsverk mot verdenen utenfor. Men det er altså den sosiale demarkasjonen som bærer den fysiske, ikke omvendt.

I vår tid og i våre samfunn er det vanlig at grensene som rammer inn kulturelle og sosiale fellesskap har en institusjonell karakter. Byen har formelle grenser som kanskje bare er markert av et skilt, men som ellers er understøttet av at byen er en politisk og administrativ enhet. Nasjonalstatens grenser har tyngre institusjonell og formell oppbakking. De er territorialgrenser som bygger på internasjonale overenskomster som er forhandlet fram statene imellom, og er i siste instans vaktet av et militært forsvar. Innenfor denne nasjonalstaten finnes ulikeartete geografiske avgrensninger som har ulik status og ulik forankring i sosial fellesskapsfølelse. Men selve dette at der *er* en slik forbindelse mellom geografiske grenser og fellesskapets grenser, er fundamentalt.

Den kulturelle grensedragningen mellom dem og oss er en grensedragning som ikke bare avgrenser fellesskapet, men som også griper dypt inn i det. Fellesskapet er også holdt sammen av fellesskapets selvforståelse, og denne selvforståelsen får betydelig næring fra fellesskapets bilde av de andre, de utenfor. Bildet av de andre, de utenfor, hører med til bildet av fellesskapet innenfor.

Slik konstrueres fellesskapet innenfor omkring Lotmans binaritet. Fordi binariteten

skal tjene fellesskapet, blir binariteten helst tenkt ikke som en motsetning mellom to sett motsatte egenskaper, men som ett sett egenskaper som finnes innenfor, og fraværet av dem utenfor. Den kulturelle demarkasjonen blir dermed en demarkasjon mellom en positiv og en negativ pol. De utenfor blir karakterisert ved det de ikke er, ved sine mangler, ved sin utilstrekkelighet.

Språket er helt sentralt i konstitueringen av denne selvforståelsen. Bildet av de andre hviler på en beskrivelse av de andre, en diskurs (som det heter), eller en retorisk strategi. Lotman framhever likheten på tvers av kulturer i karakteriseringen av "de andre": De blir beskrevet som primitive, dyreliknende, usiviliserte.²⁰¹ De som anvender denne diskursen, holder den gjerne for å reflektere verden, mens den faktisk er det språklige grepet som konstituerer dette bildet av verden. Diskursen er determinerende for blikket, samtidig som dette blikket selv er uten blick for at det er determinert av en diskurs.

Selve formuleringen av selvforståelsen hvor et negativt bilde av de andre inngår, er antakelig uttrykk for en vilje til å dominere, en aspirasjon om kulturelt hegemoni. Hvis dette lykkes, vil et fellesskaps negative definisjon av de andre også kunne slå inn i *deres* selvforståelse, slik at de kan komme til å se seg selv som den dominerende kulturens negative motstykke. På denne måten blir den dominerende kulturen bestemmende også for den dominerte kulturens egen selvforståelse, men da på en måte som underminerer heller enn å bygge opp under selvfølelsen.

Et slående eksempel på hvordan denne definisjonen av oss selv, hvor definisjonen av de andre som det negative motstykket inngår, finner vi i Edward Saids analyse av europeisk kulturs selvforståelse. Saids arbeider undersøker den europeiske kulturens selvforståelse særlig med henblikk på å forstå måten denne selvforståelsen kommer til uttrykk i dens forhold til ikke-europeiske kulturer. I *Orientalism* undersøker han den europeiske diskursive representasjonen av den

²⁰¹op.cit. s. 132

islamske verden, en representasjon som reflekterer og ivaretar den europeiske dominansen over denne verdenen. Orienten er en europeisk oppfinnelse, en oppfinnelse av den islamske verdenen slik europeeren er tjent med å se den: Preget av en mystikk som er den europeiske rasjonalitetens negative motstykke, etc..

I *Culture and Imperialism* utvider Said undersøkelsesområdet til også å gjelde Europas og Vestens forhold til Afrika, Asia, Australia, etc.. Tanken om den andre kultur som ens egen kulturs negative motstykke er, slik Said ser det, en forutsetning for imperialismen selv. De kolonialiserte kulturene er kjennetegnet ved sine mangler, i følge kolonimaktens selvforståelse, og å legge dem under seg er dermed å bringe et kulturelt gode til dem:

European writing on Africa, India, parts of the Far East, Australia, and the Carribean: these Africanist and Indianist discourses, as some of them have been called, I see as part of the general European effort to rule distant lands and peoples (...). What are striking in these discourses are the rethorical figures one keeps encountering in their description of "the mysterious East", as well as the stereotypes about "the African [or Indian or Irish or Jamaican or Chinese] mind", the notions about bringing civilization to primitive or barbaric peoples, the disturbingly familiar ideas about flogging or death or extended punishment being required when "they" misbehaved or became rebellious, because "they" mainly understood force and violence best; "they" were not like "us", and for that reason deserved to be ruled.²⁰²

²⁰²Edward Said: *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994, først publisert 1993, s. xi-xii. Saida særlige anliggende er å vise hvordan vestlig imperialisme er formet i språket, og ikke minst i romanen. Han hevder at der er en spesiell allianse mellom vestlig imperialismen og (den vestlige) romanen:

"Since my exclusive focus here is on the modern Western empires of the nineteenth and twentieth century, I have looked especially at cultural forms as the novel, which I believe were immensely important in the formation of imperial attitudes, references and experiences. (...) The prototypical modern realistic novel is *Robinson Crusoe*, and certainly not accidentally it is about a European who creates a fiefdom for himself on a distant, non-European island. (...) The main battle in imperialism is over land, of course; but when it came to who owned the land, who had the right to settle and work on it, who kept it going, who won it back, and who now plans the future - these issues were reflected, contested, and even for a time decided in narrative. As one critic has suggested, nations themselves *are* narrations. The power to narrate, or to block other narratives from forming and emerging, is very important to culture and imperialism, and constitutes one of the main connections between them." (op.cit.

Saids analyser handler om kulturelt genererte enheter både menneskelig og geografisk, og den siste enheten er avledet av den første: Det er de kulturelle demarkasjonene som bestemmer de geografiske. Det er opplevelsen av et kulturelt fellesskap som avgrenser Europa og den vestlige verdenen fra andre verdensdeler og kulturer. Fellesskapet er en konstruksjon i den forstanden at det får sin skikkelse fra selvforståelsen til menneskene innenfor det aktuelle geografiske området. Selvforståelsen trenger imidlertid ikke være forankret i at folk innenfor fellesskapet faktisk deler noe bestemt. Denne måten å trekke opp grenser mot utenverdenen på, spør ikke etter hva folk faktisk deler. Konstruksjonen av fellesskapet er solid nok hvis den er bygget på hva mennesker *tror* de deler. De er det Benedict Anderson kaller *imagined communities*, og da er det nasjonsfellesskapet han særlig har in mente:

[The community] is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. (...)

Finally, it is imagined as a *community*, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.²⁰³

Slik fellesskapsfølelse basert på forestillinger gjelder særlig sosiale rom som dekker svære geografiske områder, som et kontinent (Europa) eller en nasjonalstat (f. eks. England eller Norge). Disse forestillingene og disse båndene er en realitet innenfor de opptrukne grensene, uaktet hvilken forankring de har i hva folk faktisk deler. Shakespeare er en del av den engelske kulturarven som holder menneskene der sammen uavhengig av hvor mange som har lest Shakespeare. Nå er det kanskje et bånd mellom briter at de ikke har noe imperium lenger. Innenfor det forestilte fellesskapet som nasjonen er, er *det* kanskje ikke et dårligere bånd enn å ha et

s. xii-xiii)

²⁰³Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised and expanded edition, Verso, New York 1991, s. 6-7

imperium.

De store sosiale rommene favner over geografiske områder som de færreste kjenner mer enn noen begrensede flekker av, og rommer mest mennesker de aldri har møtt eller sett, som befinner seg langt utenfor de områdene en er formidlet til gjennom erfaring. Konstruksjonen av det sosiale rommet hviler på definisjonen mot verden utenfor. Ser vi nærmere på stedets sosiale innenfor, enten vi tenker på et større kulturområde (Europa), nasjonalstaten, eller de mer erfarbare stedene (byen, bygda, bydelen, fiskeværet etc.), finner vi imidlertid at det enhetlige preget forsvinner også på de mindre stedene. Ethvert sosialt sted av en viss størrelse, med en viss samling av mennesker, er selv strukturert omkring sosiale spenninger og forskjeller. Stedet forstått som sosialt rom rommer ulike menneskelige fellesskap. Ingen er med i alle fellesskapene, kanskje er ingen med i nøyaktig de samme fellesskapene. I omgangen med det sosiale stedet vi er innenfor, grenser vi stadig inn mot sosiale rom som vi er utenfor.

De sosiale rommene vi er utenfor innenfor stedet, kan på sin side vise utover til den geografiske verdenen vi er avgrenset fra: Forskjellsformasjonene innenfor må forstås i lys av denne store geografiske verdenen. Det mindre sosiale stedet inkorporerer i seg andre steder, fjerntliggende geografier, som dermed er med på å gi skikkelse til dette spesifikke sosiale stedet. Det lille, avgrensede stedet er, for å snakke med sosialantropologen Margaret Rodman, en multilokalitet.²⁰⁴ Det multilokale stedet finner vi i den flerkulturelle storbyen, men ikke bare der. De fleste små steder i Nord-Norge er flerkulturelle og dermed multilokale i denne forstanden, de er manifestasjoner av det som Carl Schøyen har kalt "tre stammers møte".

Forskjellsformasjonene innad er altså relatert til den utenverdenen dette stedet er avgrenset fra. Jeg kan møte den store, fremmede verdenen utenfor - her inne. Men dermed er også det sosiale rommets indre kontinuitet brutt opp. Denne

²⁰⁴Margaret C. Rodman: "Empowering Place: Multilocality and Multivocality", *American Anthropologist*, volum 94, number 3, 1992

kontinuiteten forutsetter at sosial og fysisk nærhet langt på veg følger hverandre. Det multilokale stedet som viser utover til en større geografisk virkelighet, bringer oss fysisk nær mennesker vi ikke har noen sosiale eller menneskelige bånd til, på tross av at de befinner seg innenfor vårt fysiske erfaringssted. Her er det altså ikke geografisk avstand som forhindrer at det sosiale fellesskapet får noe fundament i noe vi faktisk deler her på stedet. Det er derimot sosiale grenser som forhindrer at geografisk nærhet nedfeller seg i en fellesskapsfølelse.

Det multilokale stedet gir oss møter med det fremmede på vårt eget sted, men dette er fremdeles *møter*: Det er mennesker som former fellesskap som vi opplever oss selv som utenfor. Selv om *jeg* ikke hører hjemme der, hører *noen* hjemme der. I en analyse av den moderne tilværelsen hevder sosiologen og filosofen Zygmunt Bauman at det moderne urbane rommet, som sosialt rom betraktet, er preget av at svært mye fysisk nærhet finner sted innenfor rammen av menneskelig anonymitet. Poenget er ikke at vi innenfor erfaringsstedet grenser inn mot sosiale rom som vi er utenfor. Det er heller slik at samlingen på stedet finner sted uten at der er noe fellesskap mellom *noen*: Sammenstimling på t-baner, torg, i butikker etc. Korrelasjonen mellom fysisk nærhet og menneskelig nærhet har brudt sammen på en slik måte at der oppstår en ikke-møtets kunst, som Bauman kaller det ("the art of mismeeting").²⁰⁵ Denne kunsten går ut på å kunne møtes uten egentlig å gjøre det. Det er (ikke helt) et møte, ikke med folk som representerer en annen kultur, f. eks., men med mennesker som (for hver enkelt, og for hverandre) ikke representerer noe som helst. Med referanse til Simmel og Helmuth Plessner kaller Bauman dette møter med ansiktsløse mennesker.

Ansiktsløse mennesker gjør omgivelsene ubegripelige, i følge Bauman, bare de sosiale rommene hvor vi er hjemme er kognitive rom. Det sosiale stedet som er brudt opp av anonyme ikke-møter er et sted vi opplever som et kognitivt rom

²⁰⁵Zygmunt Bauman: *Postmodern Ethics*, Blackwells Publishers, Oxford, UK og Cambridge, USA 1993. Han nytter uttrykket fra s. 153, men det blir nærmere forklart på de neste sidene. Bauman opplyser at han selv har hentet termen fra Martin Buber: *Vergegnung* til forskjell fra *Begegnung* (s. 154).

bare i flekker:

If cognitive space could be projected upon the city map, or upon the map of a country or the modern world as a whole, it would take the shape of an archipelago, rather than a circle or any other compact or continuous figure. For every resident of the modern world, social space is spattered over a vast sea of meaninglessness in the form of numerous larger and smaller blots of knowledge: oases of meaning and relevance amidst a featureless desert.²⁰⁶

Denne identifikasjonen av stedsmedning med tilhørighet til det sosiale fellesskapet på stedet, tenderer mot å gjøre det sosiale rommet til det som i ett og alt konstituerer stedet. Det sosiale stedet er et sted i kraft av det sosiale rommet. Måten vi er sammen på på stedet blir helt ut definerende for det som sted: Det sosiale stedet *er* det sosiale rommet på stedet som fellesskapet konstituerer. Den meningen det sosiale stedet har, er det det sosiale fellesskapet som har tilført det: Menneskene overleirer stedet med mening. Fravær av forbindelse mellom menneskene på stedet vil oppleves som at en ikke er på et artikulert og gripbart sted.²⁰⁷

Stedet som fellesskapets grunn

Fordi fellesskapets form, eller måten vi er sammen på på stedet, synes å være det bærende ved forholdet vårt til stedet forstått som en sosial eller kulturell konstruksjon, kan vi tenke oss at stedet selv, som materiell og fysisk enhet, som lokalitet, ikke er så viktig. Fellesskapet hviler ikke på stedet, men på de mellommenneskelige båndene, og flytter fellesskapet fra stedet, kan dette

²⁰⁶Zygmunt Bauman: *Postmodern Ethics*, Blackwells Publishers, Oxford, UK og Cambridge, USA 1993, op.cit. s. 158

²⁰⁷Baumans egen posisjon er mer nyansert. Han viser at denne analysen ikke er uttømmende for forståelsen av hvordan vi forholder oss til hverandre på slike urbane og moderne steder. Vi kan i dette rommet også oppleve hverandre som mennesker som vi har et etisk ansvar overfor, i følge Bauman. Slik åpnes et moralsk rom på stedet. Dessuten er muligheten der for å se hverandre som brikker i et spill, se på det hele gjennom leken. Slik åpnes et estetisk rom.

felleskapet gi skikkelse til andre steder. De verdiene stedet er bærer av vil kunne flytte med fellesskapet, og slå seg ned i den fysiske omverdenen hvor fellesskapet slår seg ned. En slik tanke innebærer antakeligvis en undervurdering av de båndene vi som enkeltmennesker og som kollektiv knytter til nettopp *dette* stedet, nettopp *denne* omverdenen. Kanskje det også er et bånd mellom mennesker at vi er sammen nettopp *her*? Er det tilfelle, er tanken om fellesskapets autonomi i forhold til det fysiske stedet svekket, fordi båndene mellom oss ikke kan beskrives uten henvisning til det sosiale livets fysiske sted og åsted.

Tanken om en slik autonomi har en strukturell likhet med tanken om at hendelsen som finner sted et bestemt sted, kunne funnet sted et annet sted, fordi det ikke er noen nødvendig forbindelse mellom det at noe hender og at det hender akkurat *her*. Forbindelsen mellom fellesskap og sted er utvendig, slik forbindelsen mellom hendelse og sted er det. I diskusjonen av det sistnevnte anførte jeg at hendelsen kan være viktig for stedet selv om stedet ikke er avgjørende for hendelsen. En tilsvarende tanke kan gjøres gjeldende for forholdet mellom fellesskap og sted. (Felleskapet kan forøvrig selv betraktes som en hendelse, som noe som oppstår i kraft av menneskelig samhandling.) Jeg anførte også at selv om vi ikke kan se noen nødvendig forbindelse mellom hendelse og sted, er det vanskelig å abstrahere hendelsen fra stedet, uten at hendelsen selv får en abstrakt karakter. Det samme gjelder for fellesskapets forhold til stedet. Selv om stedet ikke er en nødvendig forutsetning for fellesskapet, er det en del av fellesskapet i dets konkrete utforming, og preger det. Selv om vi kan tenke oss at et fellesskap ville vært mulig også om det var knyttet til et annet sted, er det dermed ikke sagt at fellesskapet ville vært det samme. Fellesskapet tar fort de fysiske omgivelsene opp i seg, slik at disse blir en del av bindingsverket mellom mennesker, selv om der ikke er en nødvendig forbindelse mellom mennesker og sted. Selv om det ikke er grunnlag for å si at det er en kausal sammenheng mellom at vi er på dette stedet og at der er et fellesskap mellom oss, kan det være grunnlag for å si at fellesskapet mellom oss ikke ville vært det samme uten dette stedet. Noe kan være utslagsgivende og til og med avgjørende, uten at det er kausalt nødvendig. I noen tilfeller kan det sosiale livet på stedet være gjennomtrukket av de fysiske

omgivelsenes karakter. Men denne tanken forutsetter at vi ikke holder kausalitet for å være det eneste bindingsverket i verden. I det følgende er det denne tanken som vil bli prøvd ut.

Selv om det sosiale rommet på et sted setter betydelig preg på stedet, innebærer ikke det at all erfaring av det sosiale stedet går opp i erfaringen av det som sosialt rom, som vi må være innenfor for å erfare. Vi kan erfare også det sosiale stedet som et fysisk *her*, som en gitt omverden som riktignok rommer ett eller flere sosiale rom, men som samtidig peker utover disse rommene og deres definisjon av stedet. Den fysiske, materielle verdenen er ikke blitt ren sosio-materie, den kan tale til oss tvers gjennom den meningen det sosiale livet på stedet overleirer stedet med. Denne siden ved stedet kan tale til oss ikke minst når vi befinner oss på utsiden av fellesskapet, og kan betrakte samlingen og spredningen av mennesker som konstellasjoner og som møbler, som ting blant ting på stedet. Fra denne kanten kan vi gripe det sosiale stedet som en fysisk verden det sosiale stedet er nedfelt i.

Det fysiske *her* kan også melde seg når stedet svikter som funksjonelt ordnet hele, når fortauskant blir snublekant, når uværet setter inn og stanser trafikk og mennesker. Kort sagt, når den fysiske omverdenen bli treg og motstandsfull, da kommer verden til syne som en verden som ikke er konstituert av våre prosjekter i den, men som en verden som tvert imot kan hindre disse. Den tilhørende avmakten skyldes ikke at noen har maktstjålet oss: De kreftene tilhører sosio-dynamikken på stedet. Det er heller en avmakt som løsriver oss fra det samfunnsmessige livets rangordning, maktvilje og byttekrav, og som forenkler tilværelsen vår ved å peke hen mot et sjikt av erfaringen hvor alle liv likner på hverandre. Mennesker som sosialt sett lever i vidt forskjellige verdener, lander likevel, etter at en issvull i Storgata har gitt dem et kortvarig luftsvæv, i nokså nøyaktig den samme fysiske verden, på rumpa. De sosiale distinksjonene trenger altså ikke helt til bunns i det menneskelige livet på stedet. Stedet selv har en kapasitet til å utligne disse forskjellene.

Men dette er kanskje ikke den mest interessante innvendingen mot tanken om at stedet helt og holdent er en sosial eller kulturell konstruksjon. Mer spennende ville det være om det fysiske stedet kunne vise seg å gripe inn i fellesskapet mellom mennesker, på tvers av deres kulturelle fellesskap og selvforståelse. Tanken om at vi er knyttet til det fysiske stedet selv på måter som også kan forme et bånd mellom oss, kan vise seg å være en vei inn i et sted som helt klart er en multilokalitet, nemlig Nord-Irland.

Nord-Irland er et politisk brennbart eksempel på et sted som er skadet av konfrontasjonen mellom ulike kulturelle konstruksjoner av stedet. De to fellesskapene definerer to ulike steder innenfor det samme geografiske området, gir området to divergerende sett stedsnavn, og knytter landområdet til to ulike nasjonalstater, Irland og England. Kampen mellom de to kulturene har tatt form av en krig som samtidig er en kamp om hvilken definisjon av stedet som er den gyldige. Den nord-irske katolikken og poeten Seamus Heaney uttrykker det slik: "...the whole population are adepts in the mystery of living in two places at one time."²⁰⁸

Heaney er en av vår tids fremste stedspoeter, og også en av de betydeligste tenkerne om forholdet mellom sted og poesi. Allerede i åpningsdiktet, "Digging",²⁰⁹ i debutsamlingen *Death of a Naturalist*, framstiller han poetens arbeid som et arbeid i og med jorden, en gravevirksomhet, analogt til farens arbeid med jorden som bonde, men ikke identisk med det. Den poetiske konsentrasjonen omkring jorden er ikke et fysisk arbeid, men et bevissthetsarbeid, som samtidig anerkjenner at den fysiske grunnen, omverdenen, stedet er den grunnen bevisstheten har fått sin form og sitt materiale fra.

Krigstilstanden i Nord-Irland har på ulike måter grepet inn i Heaneys poesi.

²⁰⁸Seamus Heaney: *The Redress of Poetry: Oxford Lectures*, Faber and Faber Limited, London 1995, s. 190

²⁰⁹Seamus Heaney: *Death of a Naturalist*, Faber and Faber, London 1966

Forståelsen av stedet som en kampplass preger også tenkingen hans om poesiens rolle. Han plasserer den sosialt ansvarlige poeten ved det han kaller "the frontier of writing".²¹⁰ Men fronten slik han forstår den er ikke fronten mellom de to stridende partene eller kulturene. Poeten skal altså ikke være med på å bestemme i hvilken retning bajonettene skal peke, som Georg Johannesen har uttrykt det. Fronten er tvert imot den mellom samfunnslivet og dets språk på den ene siden og poetens imaginative gjenskapning av dette samfunnslivet i et poetisk språk på den andre:

...the line (...) divides the actual conditions of our daily lives from the imaginative representation of those conditions in literature, and divides also the world of social speech from the world of poetic language.²¹¹

Tanken om at poetens språk skiller seg fra samfunnets språk, er hos Heaney ikke en tanke om at det samfunnsmessige ikke vedkommer poeten. Det er heller en tanke om at poeten tar opp i seg og reflekterer over, men også yter motstand mot det samfunnsmessige livets forståelse og språk. Heaney kaller dette diktingens motvektfunksjon; "its counterweighting function",²¹² som blir iverksatt gjennom imaginasjonsevnen oppstand mot den samfunnsmessige gitte virkeligheten: "the imagination pressing back against the pressure of reality."²¹³ Bare en dikting som yter denne motstanden kan formulere en respons, et svar på den samfunnsmessige tilstanden som peker utover denne tilstanden. Forpliktelsen til poeten ligger nettopp i denne kapasiteten til å peke utover det samfunnsmessige:

But in the end, the poem is more given over to the extra-ordinary than to the ordinary, more dedicated to the world-renewing potential of the imagined response than to the adequacy of the social one.²¹⁴

²¹⁰*The Redress of Poetry*, s. xvi

²¹¹op.cit. s. xvi

²¹²ibid. s. 8

²¹³ibid. s. 1

²¹⁴ibid. s. xvii

Det svaret som er gitt i samfunnets språk, er gitt i et språk som bekrefter og forvalter forskjellene mellom kulturene. Det poetiske språket, slik Heaney tenker om det, sikter mot å gripe en totalitet. Den fullendte poesien, den helt ut tilfredsstillende poesien, uttrykker det han kaller en utvidet eller inkluderende bevissthet - den er "a working model of inclusive consciousness"²¹⁵. Den er det i kraft av at den uttrykker en større, mer omfattende virkelighet enn den som samfunnets språk og forståelse lar komme til orde.

It should not simplify. Its projections and inventions should be a match for the complex reality which surrounds it and out of which it is generated. *The Divine Comedy* is a great example of this kind of total adequacy, but a haiku may also constitute a satisfying comeback by the mind to the facts of the matter.²¹⁶

For poeten i Nord-Irland innebærer denne totalitetssøkenen en vilje til å se stedet slik at også den konkurrerende kulturens definisjon av det blir en del av det en ser. I dette ligger det en erkjennelse av de faktiske forhold: I den grad det er *denne* grunnen, *dette* stedet som har gitt denne poeten skikkelse og materiale å arbeide med som poet, så er den andre kulturen *med i* dette stedet, som nedfelt i det og delaktig i det. Den andre kulturens bevissthet om stedet er med i det poeten må inkludere i *sin* bevissthet. I en delvis selvbiografisk passasje drøfter Heaney vansken ved å gjøre dette, men legger vekt på hvordan stedet, landet, geografien åpner for det:

There is nothing extraordinary about the challenge to be in two minds. If, for example, there was something exacerbating, there was still nothing deleterious to my sense of Irishness in the fact that I grew up in the minority in Northern Ireland and was educated within the dominant English culture. My identity was emphasized rather than eroded by being maintained in such circumstances. The British dimension, in other words, while it is something that will be resisted by the minority if it is felt to be coercive, has nevertheless been a given of our history and even of our geography, one of the places where we all live, willy, nilly. It's in the language. And it's where the mind of many in the republic lives also. So I would suggest that the majority of Northern Ireland should make a corresponding effort at two-

²¹⁵ibid. s. 8

²¹⁶ibid. s. 8

mindedness, and start to conceive of themselves within - rather than beyond - the Irish element. Obviously, it will be extremely difficult for them to surmount their revulsion against all the violence that has been perpetrated in the name of Ireland, but everything and everybody would be helped were they to make their imagination press back against the pressure of reality and re-enter the whole country of Ireland imaginatively...²¹⁷

Forestillingen om et helt og forent Irland her er ikke et Irland som innbefatter nord og sør, slik det er det i den katolske definisjonen, men et Irland som favner også den britiske siden ved Irland. Veien inn i dette forente Irland går for katolikken Heaney via en erkjennelse av at den britiske kulturen er en del av *det gitte* ved stedet.

Dette bildet, denne visjonen av et forent Irland, er det poeten som kan tegne fordi poetens språk i utgangspunktet er strengt materialistisk, det er orientert mot og forankret i den fysiske grunnen. Det knytter an til et stedsforhold som går forut for vår fulle integrering i og forståelse av fellesskapets definisjon av stedet, et stedsforhold som er grunnet i de fysiske, sansbare tingenes nærvær. I et erindringsessay, "Mossbawn", lar Heaney brønnen med sin vannpumpe, med dens lyder, rytme og det omkretsede dagligliv, være selve sentrum for denne omverdenen av sansbare ting som tilværelsen dreier rundt i barndommen, og lar den således være det stedet som skaper sammenheng i omgivelsene og gjør dem til en verden:

I would begin with the Greek word, *omphalos*, meaning the navel, and hence the stone that marked the centre of the world, and repeat it, *omphalos*, *omphalos*, *omphalos*, until its blunt and falling music becomes the music of somebody pumping water at the pump outside our back door. It is Co. Derry in the early 1940s. The American bombers groan towards the aerodrome at Toomebridge, the American troops manoeuvre in the fields along the road, but all of that great historical action does not disturb the rhythms of the yard. There the pump stands, a slender, iron idol, snouted, helmeted, dressed down with a sweeping handle, painted a dark green and set on a concrete plinth, marking the centre of another world. Five households drew water from it. Women came and went, came rattling with empty enamel buckets, went evenly away, weighted down by silent water. The horses came home to it in those first lengthening evenings of spring, and in a single draught

²¹⁷ibid. s. 202

emptied one bucket and then another as the man pumped and pumped, the plunger slugging up and down, *omphalos, omphalos, omphalos*.²¹⁸

Brønnen og brønnpumpen er hos Heaney nedfelt i den grunnen som han kaller "the imaginations's nesting ground",²¹⁹ og har en særlig plass i denne fordi den går ned i denne grunnens dypere lag: "That pump marked an original descent into earth, sand, gravel, water. It centred and staked the imagination, made its foundation the foundation of *omphalos* itself."²²⁰ I barnets orientering mot det materielle, mot tingene, fester en sammenhengs- og helhetsvisjon seg i sinnet. Dette elementære stedsforholdet holder poeten fast i, slik at stedet forstått som tilværelsens fysiske grunn aldri helt mister en viss selvstendighet i forhold til fellesskapets definisjon av denne grunnen. Stedet samler opp i seg de betydningene ens eget fellesskap finner i det og bringer til det, men henvendt til selve grunnen kan en se at stedet samler opp i seg også det konkurrerende fellesskapets definisjon av stedet i ord og praksis, og den betydningen disse bringer til stedet. Poeten er henvendt mot stedet på en måte som gjør også denne siden ved stedet nærværende.

Stedet, forstått på denne måten, kan selv øve et press på menneskene på stedet, i retning av å se *de andre* som mennesker på stedet med samme type forankring i det som en selv. I denne forstanden kan selve det at vi er en del av inventaret på samme stedet, at vi er nedfelt i samme grunnen, være et grunnlag for fellesskap mellom oss. Nærhet til den fysiske grunnen kan være et grunnlag for å erkjenne dette fellesskapet. Det er ikke bare måten vi er sammen på som er bestemmende for stedet. At vi er sammen *her*, kan være bestemmende for forholdet mellom oss, være et bånd mellom oss.

²¹⁸Seamus Heaney: "Mossbawn", i *Preoccupations*, s. 17

²¹⁹op.cit. s. 19

²²⁰ibid. s. 20

Virksomhetsstedet

I det foregående har jeg konsentrert oppmerksomheten omkring forholdet mellom menneskene på stedet, og hvordan dette forholdet både former stedet og kan bli formet av det. I det følgende vil jeg nærme meg forholdet mellom samfunn og sted fra en annen kant. Jeg vil se menneskets nedfelthet i stedet som uttrykt i menneskets praktiske virksomheter, med sikte på å forstå den omverdensrelasjonen disse virksomhetene er bærere av. Denne omverdensrelasjonen er kanskje den som klarest har et økologisk preg: Vi er del av den store husholdningen og næringskjeden, vi befinner oss i den og vi lever av den. De mest basale behovene vi er i verden med, knytter oss til omverdenen og gjør den til livsoppholdets uomgjengelige forutsetning: Den er vårt spiskammer. Samtidig er det den omverdensrelasjonen som tydeligst knytter an til mennesket som aktivt handlende. Virksomhetsstedet er ikke primært noe vi *ser*, det er heller ikke et sted vi primært *bygger*, det er et sted vi *gjør*. Det er altså ikke den hendelsen som finner sted som skaper dette stedet, men den handlingen vi iverksetter. Virksomhetsstedet får form og skikkelse i kraft av det vi *gjør med henblikk på* omverdenen. I det følgende vil jeg prøve å forstå virksomhetenes stedsskapende evne med henblikk på den doble betingetheten som knytter seg til stedet, og som virksomhetsstedet rett forstått kanskje tydeliggjør bedre enn noe: Samtidig som det er avhengig av mennesket for sin eksistens, markerer det også menneskets avhengighet av noe utenfor seg selv.

Virksomheter og naturbetingelser

I kapittel 2 siterte jeg en tekst av Jakob Meløe, hvor han framhever at mennesket er skapt som skaper. I den sammenhengen var det stedsbygging av ulik art som var emnet. Meløes egne arbeider er det ikke primært opptatt med hvordan vi skaper steder gjennom ingeniørkunst, arkitektur, byplanlegging etc.. De virksomhetene han fokuserer på, er virksomheter som ikke sikter mot å *skape* et sted, mot å ferdigstille et sted, d.v.s. virksomheter som har stedet som sitt mål eller

sitt *telos* (å frambringe et hus, en by etc.). Det er tvert imot virksomheter som skaper et sted i kraft av at de eksisterer som virksomheter. Hvis utøvere av arkitekturfaget etc. skaper steder i Meløes forstand, er det altså ikke fordi virksomheten deres bidrar til fysisk stedsskaping, men fordi den regnes som en virksomhet og dermed er stedsskapende.

Meløes prakseologi tar sitt språkfilosofiske utgangspunkt i det såkalte paragraf 2-spillet i *Philosophical Investigations*. Her legger Wittgenstein grunnlaget for begrepet språkspill, og det denne termen skal gripe, er blant annet at menneskers omgang med språk, og menneskers omgang med hverandre gjennom språket, er fundamentalt forbundet med handlingslivet deres. Wittgenstein viser et annet sted til Goethe: "in the beginning was the deed".²²¹ Dette kan tas i to retninger, som neppe står i motstrid til hverandre, men som tvert imot i det aktuelle eksemplet utfyller hverandre: Å si noe er å gjøre noe, og det vi sier, har en plass i det vi gjør. Det som blir gjort i paragraf 2-spillet er bygging, og det som gjøres med utsagnene i paragraf 2-spillet er å gi ordrer. Wittgenstein gir riktignok byggespillet en svært rudimentær beskrivelse: Vi vet ikke hva som bygges eller hvorfor, vi vet ikke om de som bygger vet dette, vi vet ikke om de kan bytte plass, om de er involvert i andre gjøremål, om de har noe med hverandre å gjøre utover byggingen. Likevel er der nok av den praktiske verden til stede i paragraf 2-spillet til at Meløe kan lese en tenking ut av det om forholdet mellom vårt praktiske liv og livet vårt i språket:

Det aller meste av det vi lærer når vi lærer å snakke, som det heter, er hvordan vår praktiske verden er bygget opp. Vi lærer å være sammen med folk, på kryss og på tvers, og vi lærer å håndtere alle slags små og mellomstore gjenstander, egne og andres. Og vi lærer det innenfra og utover. Det helt nære får form og skikkelse før det inntegnes i sine nærmeste omgivelser, og kanskje skifter form og skikkelse, etc. Og vi får selv skikkelse og format etter hvert som vår verden får det, dvs. etter hvert som andre og deres virksomheter får skikkelse for oss. Det som blir sagt og det vi selv sier hører til innenfor våre praktiske virksomheter, og vi lærer ikke å plassere våre ord rett før vi har forstått en god del, f. eks. av kjøkkenets oppbygging

²²¹Ludwig Wittgenstein: *Culture and Value*, ed. G.H. von Wright, transl. Peter Winch, Basil Blackwell, Oxford 1980, 1989, s. 31

og virksomheter. (Tenk f. eks. på replikker som "Det koker over" eller "Du har skrudd på feil plate", eller "Nu trenger du en hånd til").²²²

Litt senere i samme artikkel summerer Meløe opp sammenhengen mellom virksomheter og språk på en måte som knytter språklig forståelse ikke bare til *forståelse* av praktiske virksomheter, men også til *praktisk kyndighet* i dem:

Det som gir feste, og poeng, til begrepet *språkspill*, er at replikker er slik knyttet til virksomheter at det å forstå en replikk rett, eller selv å kunne plassere den rett, krever forstand på virksomheter (og på de tilordnete virksomheter). Og det er ikke noe bedre kriterium på god forståelse enn god utøvelse.²²³

Fordi virksomhetsstedet er et sted vi *gjør*, må vi si at den praktiske kyndigheten er konstitutiv for dette stedet. Det er også den praktiske kyndigheten som gjør dette stedet begripelig, samtidig som den gjør samtalen og samspillet mellom menneskene på stedet begripelig. Uten praktisk kyndighet faller stedet og bindingsverket mellom menneskene på stedet sammen.

I en annen artikkel av Meløe, "Aktøren og hans verden", er det virksomhetsformen selv, her kalt *operasjonsformen*, som blir utlagt. Her sikter Meløe mot "å identifisere det minste mulige snitt av vår verden som nødvendigvis inngår i en enkelt praktisk operasjon, eller den minste intelligible ordning innenfor hvilken en operasjon er intelligibel."²²⁴ Ett eksempel på en slik operasjon er å plukke bær. Hans grunnleggende skjema for en praktisk operasjon er *x opererer på y*. *x* er plassen til operasjonens subjekt, det han kaller det tautologe eller nødvendige subjekt: Uten en bærplukker ingen bærplukking. *y* er plassen til operasjonens tautologe gjenstand: Uten bær på lyng ingen bærplukking. Men er dette skjemaet tilstrekkelig, vil noen spørre, hvis det er en analyse av en intelligibel menneskelig

²²²Jakob Meløe: "Om Øfstis bok "Språk og fornuft". Pluss endel notater om språk og praktiske virksomheter", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr 2, 1978, s. 126-7

²²³op.cit. s.131

²²⁴Jakob Meløe: "Aktøren og hans verden", *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2/73, Universitetsforlaget, Oslo 1973, s. 134

handling vi sikter mot? Gir ikke skjemaet bare en analyse av et bevegelsesmønster (å stå kroknet, med høyre hånd i bevegelse hit og dit)? Må ikke den handlende *mene* det han eller hun gjør? I en handlingsteoretisk tradisjon som Meløe diskuterer med, tenker en seg at en trenger et mentalt korrelat til bevegelsesmønsteret, en intensjon. Dette avviser Meløe, og han gjør det ved å vise til den fysiske omverdenen, *landskapet*, som det som kreves for at bevegelsene som inngår i bærplukking skal bli en identifiserbar operasjon eller menneskelig handling:

Forskjellen på det å stå kroknet, med høyre hånd i bevegelse hit og dit, og det å plukke bær, er ikke at det siste er det første pluss intensjon. Det er bærene som gjør forskjellen. Bærplukkeren står ikke bare kroknet, han står kroknet ute i blåbærlyngnet, og han beveger ikke høyre hånd hit og dit, han beveger den fra lyng til spann og tilbake igjen, dvs. han plukker hånden passe full av bær, tømmer bærene over i spannet, og plukker videre.

(...)

Jeg har ikke sagt at bærplukkeren *ser* bærene, eller at han *vet* hva han holder på med. Det er bygget inn i beskrivelsens form. Jeg har beskrevet hans landskap slik vi beskriver vårt og det han gjør der slik vi beskriver det vi selv gjør. Jeg har ikke gjort det til et problem om bærplukkeren er en maskin, eller et menneske med en annen konstruksjon av verden enn vår egen. Det er heller ikke plass for et slikt problem, når bærplukkeren opererer i sitt landskap, og han opererer i det slik folk gjør som plukker bær. Vi kan si at landskapet metter operasjonen og gir den dens form.²²⁵

Savnet av intensjon, av et mentalt korrelat til bevegelsesmønsteret, oppstår ifølge Meløe fordi vi har abstrahert operasjonen ut av landskapet:

Kutter vi ut landskapet, står det bare mekaniske beskrivelsesformer tilbake. Da kan vi f. eks. ikke rapportere at han holder stilken i ro med venstre hånd mens han plukker bærene med høyre. Men vi kan f. eks. plote bevegelsene innen et system av vertikale og horisontale koordinater. Det er da det slår oss at det er ett eller annet som mangler. Og straks er det noen (...) som sier det er intensjonene som mangler.²²⁶

Teksten er i noen passasjer strukturert som en samtale mellom Meløe og en tenkt filosof. Filosofen (Meløes opposent) tror altså at beskrivelsen av operasjonen

²²⁵op.cit. 135-136

²²⁶ibid. s. 136

trenger en beskrivelse av det handlende subjektets indre i tillegg til bevegelsesmønsteret. Det som egentlig trengs, er en beskrivelse av handlingen som inkluderer handlingens og den handlendes *ytre* verden. Det er operasjonens ytre omgivelser som må med i beskrivelsen av handlingen på en tilstrekkelig rik måte, hvis operasjonen skal framstå som en menneskelig handling, som denne bestemte menneskelige handlingen, å plukke bær:

Dagslyset, som lar ham se blåbærlynet og oss se både ham og blåbærlynet, den ujevne skogbunnen, som han modulerer sine skritt etter og som gjør hans modulasjoner intelligible for oss, bærene, som han plukker og som vi ser han plukker, etc. La mannen få sitt landskap tilbake, og vi ser straks at han plukker bær.²²⁷

På dette grunnlaget postulerer Meløe operasjonens tautologe eller nødvendige landskap, i tillegg til dens tautologe subjekt og dens tautologe gjenstand. Kjennskap til og forståelse av operasjonen eller virksomheten krever kjennskap til landskapet som operasjonen eller virksomheten er nedfelt i. Og beskrivelsen Meløe gir av dette landskapet i tilfellet bærplukking legger vekt på de store, elementære, gitte trekkene: lyset, topografien, vegetasjonen. Dermed bringer denne bestemmelsen av "det minste mulige snitt av verden som nødvendigvis inngår i en enkelt praktisk operasjon" ut en annen forutsetning for virksomhetsstedet i tillegg til den praktiske kyndigheten, nemlig naturbetingelsene.

Å plukke bær er en stedsskapende virksomhet på Finnmarksvidda, men neppe den mest betydningsfulle: Det er det reindriften som er, og den er betydningsfull også i formuleringen av Meløes virksomhetsbaserte stedsfilosofi. Reingjeterens landskap er ett av de to i "The Two Landscapes of Northern Norway",²²⁸ og beskrivelsen av det tar form av et forsøk på å forstå det samiske ordet *jassa*. Ordboken gir, viser det seg, en meget ufullstendig forklaring: en snøflekk på senvåren eller forsommeren. Meløes styrende, om enn ikke uttalte spørsmål er:

²²⁷ibid. s. 137

²²⁸Jakob Meløe: "The Two Landscapes of Northern Norway", *Inquiry* 3/88, Universitetsforlaget, Oslo 1988

Hvor mye av virksomheten (reindriften) må vi kjenne for å kunne vite hva en *jassa* er? Dette spørsmålet følger av tanken om at begrepene har en plass i og får sin betydning fra den plassen de har i praktiske virksomheter. Svaret er: Svært mye. Vi må vite om reinens vandringer mellom vinterbeitet inne på vidda og sommerbeitet ute mot kysten på de store øyene eller halvøyene, om topografien denne vandringen foregår i, om hvordan de klimatiske årstidsvekslingene virker inn på reinen og hvordan den tilpasser seg disse vekslingene, hvordan reinflyttingen er organisert i flokker av rein med et antall enkeltindivider som varierer innenfor visse grenser, osv. Alt dette tilkommer den som er fortrolig med og kyndig i reindrift. Bare da kan vi få forståelse av hva *jassa* er: En snøfleck av en viss kvalitet og størrelse som kommer til syne tidlig på våren mens snøsmeltingen pågår, som helst befinner seg i et dalføre med godt beiteland omkring, som kan romme en reinflokk som trenger nedkjøling og fred for myggen på veg fra vinterbeite til sommerbeite. Den eneste veien inn i dette går gjennom slike som er fortrolige med reindrift.

Samtidig gir svaret på dette spørsmålet ("Hvor mye av reindriften må vi kjenne for å vite hva en *jassa* er?") svaret på et annet spørsmål: Hvor mye av *naturbetingelsene* for reindriften må vi kjenne for å kunne vite hva en *jassa* er? Hvor mye *landskaps- og naturbeskrivelse* inngår i beskrivelsen av den virksomheten (reindriften) som fenomenet/begrepet har en plass i? Svaret, som Meløes framstilling viser heller enn uttaler, er: Svært mye. Men som det blir sagt i "Aktøren og hans verden": Beskrivelsen av denne dimensjonen ved operasjonen eller virksomheten er med i beskrivelsen av operasjonen selv, den er ikke noe som kommer i tillegg. Framstillingen av operasjonen bærer i seg beskrivelsen av landet og landskapet. Å bli ført inn i virksomheten, med dens tilhørende kyndighet, replikker, omgangsformer, er å bli ført inn i naturbetingelsene. Virksomhetsstedet er således en realisering av det båndet mellom menneske og natur som jeg i kapittel 2 lot *poiesis*begrepet være bærer av. Virksomheten er selv en frambringelse, et skaperverk, der mennesket skaper i det skapte ved å motta det gitte. Som skaperverk er reindriften med i, den er del av, det skaperverket som landskapet i Nord-Norge er.

Ikke desto mindre anskueliggjør denne frambringelsen forskjellen mellom å gjøre noe med henblikk på å skape et sted (f. eks. å bygge et hus) og å skape et sted i kraft av det du gjør i landskapet. Reindriften kan knapt sies å være stedskapende i den første forstanden. Den opererer med noen få, og slett ikke med monumentale anlegg, som gammer og reingjerder. Men det skaperverket, den frambringelsen som reindriften er, det den samiske befolkningen legger inn i og gjør til del av landskapet, favner mye mer. Det favner hele den virksomheten som reingjerdene, gammene etc. er vevd inn i. Selve det *at* reinen flyttes fra vinterbeite på vidda til sommerbeite langs kysten, måten flyttingen skjer på og er organisert på, er en del av landskapet. Selve handlingen er det, helt uavhengig av de sporene handlingen setter eller ikke setter i omgivelsene. Samtidig må vi si at hele naturlandskapet er *med* i virksomheten. En god *jassa* er et resultat av en rekke lokale, naturgitte faktorer som spiller med i overgangen fra vinter til vår på vidda. Når samisk språk teller iallfall 164 ord for snø, hvorav *jassa* er ett, markerer det reindriftens *sårbarhet* overfor vekslingene i terreng, klima, lysforhold etc. som griper inn i snøforholdene.

Slik kan vi se tydelig de språkfilosofiske implikasjonene av en tenking som gjør betydningen til ord og utsagn avhengig av de praktiske virksomhetene, og de praktiske virksomhetene avhengig av de naturgitte betingelsene for virksomhetene: Ord og utsagns mening fortelles tilbake til deres stedlige utgangspunkt. Dette stedlige utgangspunktet favner både menneskeskapte ordninger og den naturlig gitte ordenen.

Verden som verksted

Så langt har jeg lagt mer vekt på prakseologiens naturfilosofiske side enn Melø selv gjør, samtidig som jeg har forsøkt å forankre en slik lesning i hans egne arbeider og formuleringer. I det følgende er målet å vise hva som går tapt for tenkingen om hva et sted er og hvilke verdier stedet er bærer av, hvis dette aspektet av virksomhetsstedet faller ut av bildet som tegnes av det.

Noen ganger faller det ut av det bildet Meløe selv tegner i sitt tenking om steder og virksomheter. Hvorvidt det faller ut eller ikke, synes å være relatert til hva som er det styrende spørsmålet i den aktuelle teksten, og mer spesifikt: til hvilken rolle landskapet spiller i enten spørsmål eller svar. Her finner vi forskjeller mellom "Aktøren og hans verden", "The Two Landscapes of Northern Norway", og "Steder". I "Aktøren" er det styrende spørsmålet: Hva må (minst) med for at vi skal ha en beskrivelse av en intelligibel operasjon? Med i svaret her var som vist landskapet. Operasjonen eller virksomheten gjør krav på et landskap for å bli denne spesifikke operasjonen, denne spesifikke virksomheten. Landskapsbegrepet som sådan er ikke problematisert. Det er bærplukkerens landskap slik han selv kjenner det og slik vi kjenner det når vi ser ham plukke bær, som metter handlingen.

Også i svaret til det styrende spørsmålet i (andre del av) "Two Landscapes" - Hvor mye av reindriften må vi forstå for å forstå ordet *jassa*? - finner vi en henvisning til landskapet. Fortrolighet med de naturgitte betingelsene for virksomheten inngår i kjennskapet til virksomheten. Virksomheten er betinget av landskapet på en slik måte at fortrolighet med det første er betinget av fortrolighet med det andre.

I "Steder" forholder det seg annerledes. I denne artikkelen, som antakeligvis er det eneste publiserte arbeidet hvor Meløe legger ut Heidegger, snakkes det en god del om slikt som inngår i omgivelsene; kystterreng, kystlinje, kystens knauser og fjell, etc.. Det styrende spørsmålet er: Hva er det som gir alt dette som inngår i omgivelsene ved kysten skikkelse som et landskap? Hva gir det form og skikkelse som et landskap? Her er altså landskapet fokusert og problematisert allerede i spørsmålet.

Meløe tenker seg at det ikke umiddelbart og av seg selv kommer til syne for oss med en bestemt skikkelse. Tvert imot har vi mye å velge i:

Vi kan legge forskjellige slags snitt eller inndelinger inn i vår omverden, *ad libitum*. (...) Vi kan f. eks. inndele en kystlinje etter fargen og konsistensen på

fastlandsstoffet der det møter sjøen.²²⁹

Videre framholder han at det store utbudet av alternative måter å dele inn omgivelsene på svekker hver enkelt mulighet, fordi den framstår som bare én blant mange:

Men hvis en slik inndeling bare er én av et mylder av vilkårlige snitt eller inndelinger vi kan legge inn i et kystterreng, så gir det ingen skikkelse til terrenget. Den gir oss ikke et blikk på kysten som det er lett å fastholde. Nettopp fordi inndelingen er vilkårlig, glipper den, selv om vi kan fastholde den på papiret.²³⁰

For at kysten skal ha én bestemt skikkelse, må den ha étt inndelingskriterium som er overlegent alle andre, alle disse som likevel er mer aktuelle på papiret enn i virkeligheten, i akademikerens hode enn i vanlige folks. Den inndelende og ordnende instansen finner Meløe i *båten*, som er sentral i all menneskelig tilværelse og kultur langs kysten:

Det som uten båten bare er et mylder av vilkårlige snitt, det fremtrer nu gjennom vår tilværelse med båten som terrengets klare skikkelse.²³¹

Takket være båten får f. eks. et lite stykke kystlandskap karakter som et sted der det er godt å legge til med robåt:

Det er fasongen på berget, f. eks. den lave avsatsen nede mot flomålet, det er det at det stykket av berget er skjernet av havbåran av et skjær, det er strømforholdene inntil berget, etc. som gjør det til et godt sted å legge til. Og den fasongen på berget, den beliggenheten bak skjæret, de strømforholdene akkurat der, etc., alt det har vært der lenge før vi begynte å ferdes på sjøen i robåt. Båten er menneskeverk, men det stedet er naturens eget verk (sier du kanskje). Men det var først etter at vi begynte å ferdes på sjøen i robåt at akkurat den biten av berget, akkurat det skjæret, strømforholdene i akkurat det stykket sjø som ligger mellom dem, etc., løp sammen til ett sted, under begrepet: et sted der det er godt å legge til med robåt. Uten båten er det antakelig ingenting som lar akkurat den biten av kystterrenget stå fram med

²²⁹"Steder", s. 8

²³⁰op.cit, s. 8

²³¹ibid. s. 8

en bestemt karakter. Det trer frem med båten, som ett av de trekk som gir kystterrenget dets skikkelse.²³²

Rollebyttet mellom virksomhet og omgivelser i forhold til det som skisseres i "Aktøren" er temmelig klart. Mens det i "Aktøren" var landskapet som ga operasjonen dens spesifikke og intelligible form, er det i "Steder" operasjonen (her: virksomheten) som gir landskapet dets form eller skikkelse. Der det i førstnevnte var landskapet som forhindret at *virksomheten* framstod som et sett av vilkårlige bevegelser, er det nå virksomheten som forhindrer at *landskapet* framstår som en ubestemt omverden, der alle inndelingsmåter er vilkårlige, like gyldige og likegyldige.

Det ser ut til at Melø mener at hele landskapet får skikkelse ad virksomhetens vei. "Dette eksemplet [et godt sted å legge til med robåt] er et eksempel på hvordan verden får steder og skikkelser gjennom vår virksomhet i verden."²³³ Eksemplet anskueliggjør imidlertid bare hvordan en liten flik av omverdenen (det lille snittet av sjø og land og strømforhold som kommer sammen under begrepet "et sted som det er godt å legge til ved.") går fra å mangle til å ha en klar skikkelse. Spørsmålet er om det er eksemplarisk for hvordan omverden i det hele og det store får skikkelse. Melø synes å tenke seg at omverden får gradvis mer skikkelse for oss ettersom våre virksomheter involverer oss i mer av og mer i verden, altså både i bredden og i dybden. Men eksemplet hans viser ikke dette (ikke dette eksemplet, og ikke andre eksempler han gir andre steder.) Tvert imot er eksemplet hans med stedet å legge til med båt forenlig med en tanke om at svært mye av landskapet må være ha klar skikkelse for oss allerede for at vi overhodet skal komme dit at ferdsel på sjøen kan gi skikkelse til sted å legge til. Forstått på denne måten må vi si at båten bidrar til å tegne landskapet i finere detalj, og skaper steder i landskapet forsåvidt som mange konfigurasjoner i kystterrenget - som ellers bare ville vært konfigurasjoner - kommer til syne som steder å legge til i kraft av virksomheten med båten, og bare i kraft av den. Men

²³²ibid. s. 8

²³³ibid. s. 8

vi får ikke grunnlag for å si at vår omverden i det store og det hele får skikkelse for oss i kraft av virksomhetene våre i verden.

Når Meløe sier at verden får skikkelse gjennom våre virksomheter, er det Heideggers begrep om verden i *Sein und Zeit* han anvender. Denne verdenen er et sammenhengende hele, og bindingsverket i denne helheten er den større sammenhengen enkelttingene står i idét de viser til hverandre, og som de trer fram og skikkelse på bakgrunn av. Heidegger bruker verktøyet (*Zeug*) som eksempel og modell for å få fram hvordan enkelttingen forutsetter og viser til andre ting som den har en funksjon og et poeng i forhold til. I en verden uten spiker kan ikke hammeren tre fram som hammer. Hammer og spiker forutsetter hverandre, og viser videre til planker, høvelbenk, vinkelmåler, tommestokk, vater etc. Til sammen danner disse tingene et verksted, og slik verktøyet er eksemplarisk modell for tingen, er verkstedet eksemplarisk modell for verden hos den tidlige Heidegger.

Det er ikke verkstedsrommet som sådan som er det vesentlige her. Det er ikke den romlige avgrensingen som danner helheten, men totaliteten av tingene som viser til hverandre, tingene og deres innbyrdes relasjoner. Derfor kan virksomheter som ikke har noen slik klar romlig avgrensing, skape en verden som er et hele i samme forstand som verkstedet. Denne totaliteten kommer vi ikke til ved å føye ting til ting. Sammenhengenstrukturen foreligger allerede og slår oss som et hele når enkelttingen trer fram og får skikkelse for oss. Helheten er med i enkelttingen.

Ut fra Heidegger gir Meløe et bilde av verden som noe som blir til innenfra virksomhetene våre, vi lever fra virksomhetene og utover, og stadig mer av dette ute får skikkelse etterhvert som det blir hentet inn av virksomhetene våre. Nå kan hver enkelt av oss leve i mange forskjellige verdener, bygget på ulike virksomheter. Mange av disse er vevet inn i hverandre, og skaper en verden i kraft av måten de er vevet inn i hverandre på. Fiskeværet er en verden av verdener, ikke en sideordning av verdener:

...lokalsamfunnets forskjellige verdener, hver med sine steder og virksomheter, enten de er bygget opp omkring båten, fjøset, bruket, slippen, etc., er slik filtret inn i hverandre at du ikke kan ta ut hver bit for seg og betrakte den løsrevet fra de andre bitene uten at den biten skifter karakter...²³⁴

På denne måten kan virksomhetene skape relativt store verdener, store steder bygget opp av mange mindre verdener, som selv har sine enda mindre steder. Likevel får vi et skarpt skille mellom tilværelsen innenfor den verdenen som er bygget opp omkring virksomheter, og tilværelsen utenfor: Det er virksomhetene som er bindingsverket mellom mennesker innenfor denne verdenen, og som er bruddlinjen mellom mennesker innenfor og utenfor. Det fellesskapet som måtte være mellom mennesker som ikke er vevd sammen med hverandre gjennom sammenvevingen av virksomheter, kommer med andre ord ikke til syne gjennom denne verkstedsmodellen for verden.

Samtidig er den verdenen som er bundet sammen av virksomheten på denne måten, en verden der hvert enkelt element ikke får vise utover virksomheten. Enkeltingen *er* det den er som *Zeug*, verken mer eller mindre. Den er helt ut beskrevet i og med den beskrivelsen som tilkommer den som *Zeug*. Hvis vinden har noen plass i den verdenen båten og ferdselen til sjøs skaper, er det som seilervind. Der er ingenting mer å si om vinden enn det som livet ombord i båten gir oss grunn til å si. Flytter vi oss fra havet til landjorden, til bondens åker, må vi si: Det er ingenting mer å si om steinen enn at den er til hinder for at pløyingen kan finne sted, eller at den er en merkestein som markerer grensen mellom to gårder, etc..

Antakelig tar ikke denne forståelsen vare på rikdommen i forholdet vårt til ting og til verden også når vi er aktivt involvert i virksomheter. En stor stein på jordet kan tre fram for oss på en måte som stanser oss i å flytte den selv om den hindrer pløyingen. Den trer fram for oss med en klar skikkelse, men ikke med den skikkelsen som virksomheten vår gir den. Den kan ligge der som en flyttstein isen

²³⁴ibid. s. 10

etterlot seg da den trakk seg tilbake. Eller der kan knytte seg minner til den, minner om lek og liv. Eller den kan slå bonden som hjemmehørende i landskapet rett og slett. Også marken, jorden som bonden arbeider i, kan tale til bonden som noe mer enn hans mark, hans jord. Det som vanligvis er et *Zeug* kan komme til syne for oss med en helt annen og mindre *Zeug*-determinert karakter. Den gode seilervinden kan snu om og bli til storm. Den hjelper ikke vår tilværelse på havet, men truer den. Skal vi da si at den får sin skikkelse som storm av at vi er på havet og av at den hindrer oss i vår virksomhet? Men trenger vi å være i båt på havet for at stormen skal få skikkelse som storm? Har ikke stormen klar (nok) skikkelse som storm bare i kraft av at vi er mennesker, kropper, med behov for ly, hvile, seilervind (hvis vi har båt), etc.? Er det ikke mer rimelig å si at vind og vindforhold er en naturgitt betingelse for livet ved kysten, en betingelse gir dette livet dens preg, og som også setter sitt preg på det virksomme livet og den stedsskapende virksomheten ved kysten? Slår ikke vinden opp et annet perspektiv på verden enn våre virksomheter gjør, et perspektiv som også omfatter disse virksomhetene?

Hvis verkstedet alene får stå modell for verden, kommer tingene til syne alene ved sin funksjon, ikke ved det overskytende. Vårt verk blir veien inn i verden på en slik måte at vi taper av syne den siden ved verden som ikke er vårt verk.

I en viktig forstand er denne innsikten til stede i Meløes filosofi. Han skiller mellom den verdenen det er én av, den fysiske verdenen, og de verdener der er flere av, virksomhetsverdener som bankvesenet, bondens verden, fiskerens verden, etc.. Han skiller også mellom virksomhetsverdener hvor der inngår en kyndighet som er lett overførbar til et annet sted i den verdenen det er én av (bankverdenen), og virksomhetsverdener som er slik at kyndigheten ikke lett lar seg overføre til et annet sted i den store og ene fysiske verdenen (fiskerens verden). Han sier ikke eksplisitt hva forskjellen er grunnet i, men eksemplene forteller oss at kyndighetens overførbarhet er omvendt proposjonal med virksomhetens nærhet til naturen. Kyndigheten som knytter seg til bankverdenen er overførbar fordi virksomheten hviler på menneskeskapte ordninger som langt

på veg er de samme overalt. (Kyndigheten er overførbar bare i den grad disse ordningene er de samme.) Fiskerens virksomhet, derimot, er en virksomhet hvor kjennskap til naturbetingelsene inngår i kyndigheten, fordi virksomheten selv er nedfelt i og avhengig av naturen. Naturen er ikke den samme over alt, og fisket er en virksomhet hvor forskjeller i naturen gjør en forskjell.

Virksomheter hvor kjennskapet til naturbetingelsene inngår i kyndigheten, viser derfor umiddelbart hen til den verdenen det er en av. Det er en virksomhet som blir mettet av landskapet, slik vi så operasjonen ble det i "Aktøren". Hvis vi prøver å beskrive denne virksomhetsverdenen som en verden det er flere av uten henvisning til den verdenen det er en av, kommer vi i samme situasjon som den som ville beskrive den rene operasjonen: Virksomheten henger i løse luften, og lar seg ikke redegjøre for. For å bli beskrivbar, må den få den naturlige verdenen, det ene gitte landskapet, tilbake.

Nå viser bankverdenen også til en større sammenheng, men det er primært til en økonomisk ordening, en kapitalistisk pengeøkonomi. Helt uten forbindelse med den fysiske verdenen er denne økonomien ikke: Den kan fortelles tilbake til sitt utgangspunkt i naturressursene, og kan kanskje også fortelles framover mot en økologisk katastrofe. Men dette perspektivet på virksomheten er ikke en del av det perspektivet på virksomheten som inngår i utøvelsen av den. Å se virksomheten i lys av naturbetingelsene er virksomheten fremmed. I denne forstanden skiller bankverdenen seg fra de virksomhetene som Meløe formulerer sin filosofi på, og som står hans tenkings hjerte nær. Kystfisket og reindriften i Nord-Norge er livsformer som vet om sin gjeld til den gitte verdenen, og som anerkjenner denne avhengigheten.

Det er helt klart at f. eks. kystlandskapet vil komme til syne for fiskeren med en helt annen nyanserikdom og virksomhetsrelatert stedsrikdom enn den gjør for den som ikke er involvert i fiskeriene. Samtidig har landskapet noe overskytende i forhold til virksomheten som er den felles grunnen for fiskeren og landkrabben, og en felles grunn å vurdere virksomheten fra. Fra denne felles grunnen er det

mulig å se forskjellen på fiskerienes og bankvesenets nærhet til det omgivende landskapet, og å verdsette fiskerens livsform på grunnlag av denne forskjellen: Den artikulerer menneskets nedfelthet i naturen, en nedfelthet vi alle har del i, uaktet om livsformen vår er slik at den uttrykker en anerkjennelse av den.

Hvis det omgivende landskapet har en side som viser utover virksomhetene våre, viser denne siden ved omgivelsene tilbake til oss, menneskene, som mottakelige for denne omverdenen utover den mottakeligheten vi har i kraft av at vi er produktive, redskapsbyggende og redskapsbrukende mennesker. Som produktive er vi i verden med våre prosjekter, og vår aktive involvering i denne omverdenen faller sammen med vårt aktive engasjement i disse prosjektene. Den prosjektoverskridende siden ved landskapet viser til en prosjektoverskridende side ved vår henvendelse til det. Det betyr ikke at denne siden ved vår henvendelse til det ikke kan være til stede i måten vi er produktivt engasjert i landskapet på. Tvert imot er denne siden ved omverdensforholdet antakelig i særlig sterk grad *med inn* i produktive virksomheter som er henvist på naturlandskapet, som reindriften og kystfisket. Ser vi naturlandskapet fra virksomheten, og ser samtidig dette landskapet som de omgivelsene som metter virksomheten, som muliggjør den og som gir operasjonene i virksomheten deres identitet som operasjoner, som menneskelige handlinger, blir det også mulig å la kirkerommet stå modell for landskapet, slik R.S. Thomas gjør i diktet "The Moor":

It was like a church to me.
I entered it on soft foot,
Breath held like a cap in the hand.
It was quiet.
What God was there made himself felt,
Not listened to, in clean colours
That brought a moistening of the eye,
In movement of the wind over grass.

There were no prayers said. But stillness
Of the heart's passions - that was praise
Enough; and the mind's cession

Of its kingdom. I walked on,
Simple and poor, while the air crumbled
And broke on me generously as bread.²³⁵

Her er veien inn i landskapet en stansing av menneskets egen projeksjon av seg selv inn i verden. Diktets jeg er aktivt henvendt, men ikke produktivt virksomt. Henvendelsen peker mot en teologi heller enn mot en økonomi, en teologi som ikke er grunnnet i en tro, så mye som i en respons overfor den omverdenen som vi er innskrevet i med kroppen, og som når oss gjennom sansene. Jegets egne anliggender er borte, men omgivelsene er nærværende, mest av alt luften, som fullender bildet av landskapet som et kirkerom ved å være en formidler av nåde: "the air crumbled/And broke on me generously as bread."

Fellesskap og språk

Gjennom dette kapitlet har framstillingen flere ganger gitt språket en plass i tenkingen om forholdet mellom samfunn og sted. I "Mennesket som møbel" understreket jeg at ytringene, sett fra lydsiden er en del av stedets inventar, dets lydlandskap. I "Fellesskapets konstruksjon av stedet" var det skillet mellom det sosiale språket og det poetiske som var retningsgivende for forståelsen av fellesskapet på stedet. I drøftingen av Meløes prakseologi var virksomhetens begreper og omverdenens form og skikkelse det sentrale punktet diskusjonen dreiet om.

Det sosiale stedet er åsted for et menneskelig fellesskap, og til det å bli del av et menneskelig fellesskap hører det å bli delaktig i fellesskapets språk. Dette fellesskapets språk er kanskje det viktigste båndet mellom mennesker på stedet.

I denne siste delen av framstillingen vil jeg gå mer eksplisitt inn i forholdet mellom stedsfellesskapets språk og stedet. Framstillingen vil antyde en

²³⁵*Collected Poems*, s. 166

språkfilosofisk posisjon som jeg ikke kan utlegge og argumentere for i sin fulle bredde innenfor avhandlingens rammer. Likevel mener jeg det er på det språkfilosofiske nivået det blir avgjort hvilken retning stedets filosofi skal ta. Jeg vil legge vekt på sammenhengen mellom hvordan vi tenker på dette forholdet og hvordan vi tenker på forholdet mellom menneskets indre og dets ytre. I diskusjonen av dette forholdet vil jeg ta hensyn til skillet mellom det vi kan kalle *språkets* indre og ytre side: dets begreplige og dets lydlige dimensjon.

Denne distinksjonen slår oss ikke uten videre. Livet vårt i språket, i alle typer ytrings- og meddelelsessituasjoner, er så gjennomtrukket av lydets liv, og det vi vil uttrykke er så nært forbundet med de lydformene språket byr oss, at skillet mellom lydasppektet og betydningsaspektet først får feste når vi blir klar over at det går an å si det samme i et annet språk, med andre lydformer. Men nettopp oversettelse, og de vanskene som knytter seg til oversettelse, bringer oss tettere inn på det enkelte språkets særegne form.

Oversettelsesvansker

Det er ikke oversettelsesproblemet isolert sett som skal interessere meg her, men dets relasjon til stedet, og til forholdet mellom sted og språk. Jeg vil nærme meg det gjennom en tenkning som jeg tror misforstår denne relasjonen, på grunn av tenkningen om hva det er å være språklig som ligger i bunnen.

Denne tenkningen ser fellesskapets språk som formende for hvordan vi ser og forstår verden. Språkfellesskapet gir oss del i et sett begreper som bestemmer verdens og omverdenens skikkelse for oss. Vi ser verden gjennom språket, og vi ser det som det språket vi ser gjennom lar oss se. Stedet er altså åstedet for et fellesskap som legger betingelsene for forståelse og erkjennelse overhodet. Den gjelden verdens tilsynekomst står i til språket, reflekterer den gjelden individet står i til fellesskapet. Når vi ser og beskriver verden, kommer fellesskapet til orde i det vi ser og sier, også når vi prøver å fri oss fra det: Fellesskapet kommer til orde

i de begrepene vi ser verden gjennom.

Slike begreper føyer seg sammen til et begrepsskjema, og hvert språk tenkes å ha sitt skjema. Det er slett ikke gitt at et bestemt begrep har et motstykke i et annet språk. Dette er et allment språkfilosofisk poeng, som imidlertid reiser spesielle problemer for min framstilling. Jeg har forutsatt at stedsbegrepets grammatikk, både med hensyn til hva som teller som et sted og hva et sted teller som, bidrar til å karakterisere den menneskelige livsformen. Hvis begrepene generelt, og stedsbegrepet spesielt, selv er formet i og av en kultur, hvordan kan en da snakke om *begrepet* sted? Vil ikke denne enheten løse seg opp i et mangfold av begreper, et mangfold som svarer til et kulturelt mangfold?²³⁶

En slik forståelse synes å få støtte fra en lesning av livsformbegrepet til Wittgenstein som legger vekt på skillet mellom forskjellige kulturspesifikke livsformer. Når Wittgenstein insisterer på å instruere leseren i å se forskjeller, og er kritisk vendt mot den metafysiske tradisjonen, blir dette forstått som et forsøk på å befri filosofien fra tendensen til å gi en innholdsbestemmelse av begrepene uavhengig av den tid og kultur de er forankret i. Begrepene har ikke et fast og uforanderlig innhold, de forandrer seg med de kulturerne og livsformene de har en plass i.

Her er et eksempel som kan tas til inntekt for denne tankegangen. Den som har vokst opp på Østlandet med skogkledde åsrygger og grøderike marker, vil kunne ha vansker med overhodet å identifisere steder å slå seg ned i det tilsynelatende skrinne kystlandskapet i Nord-Norge. De plassene menneskene *har* slått seg ned, med hus og fjøs og kai og båt, framstår som magre eller dårlige steder, omgitt av et fattigslig landskap. Her mangler de gode livsvilkårene som østlendingen er vant til å finne i jorda, her er mangel på åsrygger som gi ly for vind og vær, og her er

²³⁶Dette er en flerhet som skiller seg fra den jeg omtalte i kapittel 1. Der var poenget at ulike stedsbegrep synes å leve side om side i samme språk. Her, derimot, er tanken at begrepet har en plass i ulike kulturers språk, ulike sosiale eller kulturelle verdener.

ingen uforutsigbar, variert og hemmelighetsfull skog å henlegge fantasilivet til.

Hvordan skal vi redegjøre for slike kulturforskjeller, hvis eksemplet er realistisk og troverdig? Er de best forklart som utslag av ulike begrepsskjemaer som er nedfelt i språket, og som vi filtrerer eller former virkeligheten gjennom, slik at den skikkelsen verden tar, er en skikkelse som mer enn noe reflekterer det blikket som ser?

Denne tenkingen om forholdet mellom begrep og verden innebærer en tenking om forholdet mellom *menneske* og verden, og om forholdet mennesker imellom. Den forutsetter at vi starter med begrepene, og en felles forståelse av verden hviler på et fellesskap i begreper, begreper som vi projiserer over på verden. Men dette er ikke den eneste måten vi kan forstå forskjellen i blikk for steder slik den kommer til uttrykk i ulike oppfatninger av hva som er gode steder. En like rimelig forklaring på forskjellen i blikk ville være at de omgivelsene, den fysiske omverdenen vi selv har tatt form i, og som har stilt krav til blikket vårt for steder, også har preget tankene våre om hva vi vil kreve av steder for at de skal regnes som gode. Disse tankene og forventningene kan stå i vegen slik at vi ikke er åpne for det fremmede landskapet. Den som er vant til å leve henvendt mot den grøderike marken, vil kanskje ikke umiddelbart vende seg mot havet. Den som er vant til å søke det eventyrlige i skogens skiftende stemninger, trenger kanskje tid før hun kan se fjæra som en spennende, variert og uforutsigbar verden å utforske.

Dette er ikke et problem på begrepsplanet, det er heller uttrykk for en forskanset holdning. Fremmedheten overvinnes ved at en henvender seg til omverdenen, åpen og mottakelig for denne omverdenens særegne form. Østlendingen som har vansker med å finne seg til rette i Nord-Norges kystlandskap, må henvende seg til det, slik at omgivelsene kan oppdra blikket til å se gode steder, både i fjæra og på land, og å se kystlandskapet som et ivaretakende landskap, med grøde i fjorden og på havet. Og selv om en lever urbant i Tromsø uten å være involvert i fiskeriene, vil en sansemessig åpenhet overfor den omgivende verdenen la en ta del i den verdenen som fiskeriene er en del av. Slik vil blikket bli oppdradd til å

se gode steder i det som så ut som et skrint og kanskje stedsfattig landskap.

Forstått på denne måten blir lærdommen vi kan trekke av eksemplet en annen. Heller enn å gi oss grunn til å si at ulike kulturer holder seg med helt ulike stedsbegreper som den projiserer over på omverdenen, gir eksemplet oss grunn til å hevde at omverdenen lærer oss å se. Vi lærer å se verden av verden. Men tenker vi på verden som vårt blikks oppdrager, som læreren vår i å se, blir vegen til en forståelse av dette landskapet, og den fremmede kulturens blikk for dette landskapet, en annen. I stedet for at forståelsen av landskapet går gjennom den andres blikk og begreper, går vegen til den andres blikk og begreper nå gjennom landskapet. Landskapet forklarer blikket og begrepene.

Hos Wittgenstein heter det: "...to imagine a language is to imagine a form of life."²³⁷ Knytter vi livsformbegrepet til de ulike kulturenes konseptualisering av verden, legger Wittgenstein her til rette for en begrepsskjemarelativisme. Men slik mister lesningen av Wittgenstein den klare forankringen i det som er det mest gjennomgående anliggendet hans i senfilosofien, nemlig motstanden mot tendensen til å inderliggjøre det menneskelige indre.²³⁸ Mot tilbøyeligheten til alle former for subjektivisme, til å tenke den ytre virkeligheten som betinget av det menneskelige indre, vil Wittgenstein framheve den ytre verdenen som arenaen for menneskets indre og mentale liv, og si at den indre virkeligheten er henvist på den ytre verdenen som forklarer den. Heller enn å si at livsformen forklarer landskapet, må vi si at landskapet forklarer livsformen. Den menneskelige livsformen som begrepene vi søker å forklare er nedfelt i, er rommet av en gitt, omgivende verden. Livsformen er utlagt i og opplyst av dette rommet. Det er hos Wittgenstein som hos Aristoteles den omgivende verdenen, den ytre naturen som må få være rammen om vår forståelse av det menneskelige, heller enn at det menneskelige får være rammen om vår forståelse av den omgivende verdenen.

²³⁷PI 19

²³⁸I dette stykket er Wittgenstein på linje med Løgstrup, slik jeg tolket ham i kapittel 2.

Men kan den ytre virkeligheten, landskapet, vise veg inn i alt steder teller som, alle verdier steder er bærere av i en gitt kultur? Er ikke noen stedsverdier så kulturspesifikke at det ikke finnes noen portal inn i dem annet enn gjennom den gitte kulturens blikk og begreper?

Det hellige stedet er kanskje et eksempel på et sted som representerer en verdi som synes kulturspesifikk og derfor kulturell i den forstanden som begrepsskjemarelativismen hevder. Ikke alle kulturer regner med hellige steder. Ulike typer steder får telle som hellige i ulike kulturer. Kulturer som regner med hellige steder, knytter ulike religiøse praksiser og forestillinger til dem. Her, iallfall, synes vi å være ved et punkt i stedets grammatikk som gjør krav på en kulturspesifikk kontekst for å bli forstått, både med henblikk på hva som teller som et sted og hva et sted teller som?

I *The Sacred and the Profane* gjør Eliade rede for et mangfold av måter som hellige steder manifesterer seg i ulike religiøse kulturer, vel vitende om alt som skiller dem, men også med vekt på det som samler dem. For Eliade går det avgjørende skillet ikke mellom ulike kulturbetingete manifestasjoner av hellige steder eller rom, men mellom det religiøse og det ikke-religiøse mennesket, den religiøse og den ikke-religiøse tilværelsen. Samtidig redegjør han for den plassen det hellige stedet har i det religiøse menneskets liv på en måte som bygger bro til den sekulariserte verden. Han legger vekt på sammenhengen mellom erfaringen av hellighet og erfaringen av verden som et kosmisk hele: "...the world becomes apprehensible as world, as cosmos, in the measure in which it reveals itself as a sacred world."²³⁹ I selve forestillingen om verden som et ordnet hele, et kosmos, er altså den religiøse impulsen i mennesket nedfelt, impulsen som utmynter seg i forestillinger om det hellige stedet. Samtidig er han oppmerksom på det ikke-religiøse menneskets avhengighet av en verden som er båret oppe av en tilsvarende orden og ordning. Det betydeligste ordnende stedet i en moderne ikke-religiøs tilværelse er antakeligvis hjemmet, det hjemmet på jorden som gjør jorden

²³⁹*The Sacred and the Profane*, s. 64

til et hjem. Og nettopp der, sier Eliade, har noen av ritualene som helliggjør steder overlevd:

The house is not an object, a "machine to live in"; *it is the universe that man constructs for himself by imitating the paradigmatic creation of the gods, the cosmogony.* Every construction and every inauguration of a new dwelling are in some measure equivalent to a *new beginning, a new life.* And every beginning repeats the primordial beginning, when the universe first saw the light of day. Even in modern societies, with their high degree of desacralization, the festivity and rejoicing that accompany settling in a new house still preserve the memory of the festival exuberance that, long ago, marked the *incipit vita nova.*²⁴⁰

Slik kan vi se tanken om det hellige stedet som en tydeliggjøring av tanken om stedet som et hele som er innfelt i, men som også repeterer strukturen til det kosmiske hele. I den grad vårt egen stedsbegrep fremdeles bærer i seg rester av en slik kosmisk forståelse, er ikke tanken om det hellige falt ut av vårt egen kulturs stedsbegrep. Tvert imot er det kanskje nettopp der, i stedet, i stedsbegrepets grammatikk, at denne anskuelsen har overvintret, som en bevissthet om vår egen tilværelses avhengighet av en større ordnet verden enn den vi selv kan skape, men som vi kan imitere eller gjenskape i våre egne frambringelser.

Forestillingen om det hellige er, sier Eliade, nettopp forestillingen om det *virkelig virkelige*, og det hellige er derfor ikke forstått rett hvis det ikke er forstått som noe som peker utover enhver kulturs konstruksjon:

...the sacred is pre-eminently the *real*, at once power, efficacy, the source of life and fecundity. Religious man's desire to live *in the sacred* is in fact equivalent to his desire to take up his abode in objective reality, not to let himself be paralyzed by the never-ceasing relativity of subjective experiences, to live in a real and effective world, and not in an illusion.²⁴¹

Forstått på denne måten hører også forestillingen om det hellige stedet med i den menneskelige livsformen, og markerer denne livsformens forankring i en gitt og

²⁴⁰op.cit. s. 56-57

²⁴¹ibid. s. 28

formet ytre virkelighet.

Og det er nettopp i lyset fra den ytre virkeligheten, den virkeligheten som peker utover våre begreper om den, at vi kan se den dype forbindelsen mellom språk og sted. Men da ser vi språket, som mennesket, fra dets utside, det kommer oss i møte med sin lydlige form, som del av stedsinventaret, og som båret oppe av sin estetiske side. Ser vi språket på stedet utenfra, kommer det til syne som nært knyttet til det selvsamme stedet, og fellesskapet kommer til orde i alt vi sier, men da i lydene, tonen, intonasjonen, språkrytmen. Slik melder oversettelsesproblemet seg på nytt, men nå som et problem som ikke nødvendigvis og utelukkende melder seg i forsøket på å oversette på tvers av språkgrenser, men som noe som gjør seg gjeldende internt i et språk og et språkfellesskap. Det er et oversettelsesproblem som hviler på *sammenhengen* mellom språkets indre og dets ytre, mellom uttrykkssiden og innholdssiden, og det *nødvendige* i denne sammenhengen, slik at det som kommer til uttrykk ikke kan finne noe annet lydlig uttrykk. Wittgenstein knytter tanken om at der er en slik sammenheng mellom lyd og betydning til tanken om at ordene har sjel:

There might also be a language in whose use the "soul" of the word played no part. In which, for example, we had no objection to replacing one word by another arbitrary one of our own invention.²⁴²

Dette er testen på om forhold mellom uttrykk og innhold er vilkårlig hos Wittgenstein: Om vi kan si f. eks. *hest* og mene *bord*. Om vi kan si *Bergen*, og mene *Tromsø*, om jeg kan si *sovne* og mene *våkne*. Kan jeg det? Nei. Ordenes sjel hindrer meg. Dette er et helt allment poeng hos Wittgenstein: Livet vårt i språket er slik at ordene og deres betydning knytter seg til hverandre, slik at den første opplevelsen av at de to er uadskillelige, i en viktig forstand er riktig. Det betyr ikke at all oversettelse eller parafrase er umulig. Mange ord og uttrykk, og mange setningskonstruksjoner, har så mye til felles at de i mange sammenhenger kan ta hverandres plass. Til gjengjeld finnes der sammenhenger der de ikke kan gjøre det:

²⁴²PI 530

We speak of understanding a sentence in the sense in which it can be replaced by another which says the same; but also in the sense in which it cannot be replaced by any other. (Any more than one musical theme can be replaced by another.)²⁴³

Hvorvidt parafrase er mulig, har å gjøre med hvor nært tanken i utsagnet er knyttet til akkurat disse ordene, og denne sammenstillingen av ord:

In the one case the thought in the sentence is something common to different sentences; in the other, something that is expressed only by these words in these positions. (Understanding a poem).²⁴⁴

I dette stykket er språket *lik* musikken fordi det er *som* musikken, en lydlig artikulasjon. Og det er mest som musikken i poesien, den språklige uttrykksformen som nettopp lar språkets musikalitet være det sentrale formaspektet. Det er i poetens språk at språkets musikalitet mest fortettet kommer til uttrykk. I denne forstanden er poetens språk det mest stedstro: Det er her den siden ved språket som knytter det til stedet kommer klarest til orde.

Mest fortettet og kanskje også mest universelt kommer dette forholdet mellom språk og sted til uttrykk i *stedsnavnene*. At vi gir steder navn, har som vist i kapittel 1 å gjøre med den plassen steder har i livene våre. Det angir hvilken plass det har hos oss at vi har å gjøre med dette *bestemte* stedet. Nøyaktig *hvilket* navn er ikke viktig i den forbindelsen. Men stedsnavnet selv går dypt i forholdet vårt til stedet og i oss selv, og følelsene våre for stedet kommer til uttrykk i navnet. Heaney sier om barndomslandskapet sitt: "Broagh, The Long Rigs, Bell's Hill; Brian's Field, The Round Meadow, the Demesne; each name was a kind of love made to each acre."²⁴⁵

Denne relasjonen mellom stedets navn og stedet selv har en parallell i den

²⁴³PI 531

²⁴⁴PI 531

²⁴⁵*Preoccupations*, s. 20

uløselige forbindelsen mellom komponistens navn og verk som Wittgenstein framhever for Beethovens del, og som han utnynter i en forestilling som kaster lys på det poetiske språket:

It is as if the name together with these works, formed a solid whole. If we see the name, the works come to mind, and if we think of the works, so does the name. We utter the name with reverence.

The name turns into a gesture; into an architectonic form.²⁴⁶

Navnet framstår her som en lydskulptur med et uttrykk, en uttrykksfylde. Verket snakker til oss gjennom det, og vi uttrykker vår holdning, følelsene våre og forståelsen vår, gjennom det, gjennom måten vi sier det på, i det klanglige. Ser vi språket fra dets ytterside, dets uttrykksside, ser vi også dets ekspressivitet, dets gestiske karakter. Det ekspressive og gestiske ved språket forankrer det i kroppen. Språket er føyet inn i denne kroppens liv, som er et liv i en omverden som selv møter mennesket med et uttrykk. Heller enn å ville være en beskrivelse av omverdenen, er det poetiske språket et artikulert og uttrykksfylt svar på det uttrykket omverdenen møter det inntrykksvare mennesket med.

Det poetiske språket snakker i kraft av sin materiale fylde, sin lydlige kropp, og forståelsen av språket er henvist på denne lydkroppen, *the poetic music*, som Heaney taler om i essayet "Sounding Auden".²⁴⁷ Denne musikken er utvunnet av det han i et annet essay kaller "*the auditory imagination*", en forestillingsevne som lodder dypt i muligheten for menneskelig fellesskap fordi den tilbyr et utvidet perspektiv, den ser mennesket i *rommets* perspektiv:

The auditory imagination not only unites for the poet the most ancient and most civilized mentalities; it also unites reader and poet and poem in an experience of enlargement, of getting beyond the confines of the first person

²⁴⁶Ludwig Wittgenstein: *Remarks on the Philosophy of Psychology I*, ed. by G.E.M. Anscombe og G.H. von Wright, trans. by Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1980, 1990, paragraf 341

²⁴⁷Seamus Heaney: "Sounding Auden", i *The Government of the Tongue: The 1986 T.S. Eliot Memorial Lectures and Other Critical Writings*, Faber and Faber Limited, London 1989, s. 109

singular, of widening the lens of receptivity until it reaches and is reached by the world beyond the self.²⁴⁸

Fellesskap i reaksjoner

Der er en dyp forbindelse mellom språkfellesskapet og stedet slik kulturrelativisten hevder, men denne forbindelsen blir ikke riktig forstått av kulturrelativisten. Det nære forholdet mellom språkfellesskap og sted blir lokalisert på feil nivå i språket; på begrepsnivå heller enn på lydnivå. Den virkelige forbindelsen unnslipper relativistens blikk fordi språkfellesskapet er tenkt som et fellesskap *i begreper*. Dette skyldes et fordreid perspektiv: Språket tenkes fra innsiden, fra menneskets indre og fra språkets indre, som begreper som projiseres over på omverdenen. I det følgende vil jeg gå et steg videre i forsøket på å se hvilket bilde som tegnes av den menneskelige muligheten til å forme fellesskap hvis vi ser språket, og livet vårt i språket, fra utsiden.

Feilen med begrepsskjemarelativismen er for såvidt ikke at den hevder at et gitt språk rommer et begrepsskjema, og at ulike språk rommer ulike skjema. Feilen er heller at den tenker mentalistisk på språket. Wittgensteins kritikk av den mentalistiske språkforståelsen som ligger til grunn for filosofisk skeptisisme, rammer derfor også denne kulturrelativismen. Tanken om at vi ser virkeligheten gjennom begrepsskjemaer som vi filtrerer eller former virkeligheten gjennom, begrepsskjemaer som er ulike for ulike kulturer, forutsetter at fellesskapet i forståelse hviler på fellesskap i begreper, og at responsen eller reaksjonene på omverdenen er fundert i begrepene.

Hos Wittgenstein er dette forholdet snudd om. Fellesskapet i begreper og forståelse er forankret i et fellesskap i reaksjoner. Språket er, som han sier, en

²⁴⁸"The Indefatigable Hoof-Taps: Sylvia Plath", i *The Government of the Tongue*, s. 149

utvikling eller foredling av primitive reaksjoner.²⁴⁹ Fellesskapet i reaksjoner er på sin side fundert i menneskekroppen. Men menneskekroppen skal ikke forstås her som noe som står i motsetning til mennesket forstått som ånd eller sjel. Når vi tenker på den andre som en sjel, er det selv en primitiv reaksjon i Wittgensteins forstand: "My attitude towards him is an attitude towards a soul. I am not of the *opinion* that he has a soul."²⁵⁰ Henvisningen til livsformen er en henvisning til en livsform som springer ut av og er forankret i menneskekroppens reaksjons- og handlingsformer, og som har intelligente, forstående og kreative respons- og handlingsformer som del av sitt repertoar:

Suppose you came as an explorer into an unknown country with a language quite strange to you. In what circumstances would you say that the people there gave orders, understood them, obeyed them, rebelled against them, and so on?

The common behaviour of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language.²⁵¹

Selve det at de andre er *mennesker* teller for mye i Wittgensteins framstilling av vår mulighet til å forstå hverandre. I en tolkning av Wittgenstein hvor nettopp denne naturalistiske siden ved hans filosofi blir framhevet, sier Fergus Kerr:

We may want to play up the difficulties of translation. We may think that such difficulties, across history and cultures, are all too obvious. There is room for differing emphases on continuity and discontinuity, but the heady doctrine that there might be several mutually unintelligible and incompatible representations of the world, all of which were equally viable and workable and even "true", seems to have nothing in it. And the reason it collapses takes us back to the natural expressiveness of the human body in a variety of public situations.²⁵²

²⁴⁹"The origin and the primitive form of the language game is a reaction; only from this can more complicated forms develop.

Language - I want to say - is a refinement, "in the beginning was the deed".
(*Culture and Value*, s. 31)

²⁵⁰PI, s. 178

²⁵¹PI 206

²⁵²*Theology After Wittgenstein*, s. 106

Menneskets naturlige uttrykk viser seg ikke bare overfor andre mennesker, men også i samspillet med den fysiske verden som sådan. Mennesket er som vist del av den fysiske verdenen for Wittgenstein. Riktignok ville vi knapt kunne bli mennesker, bli språklige, bli oppmerksomme på verden på den måten vi er, uten det menneskelige fellesskapet. Det betyr imidlertid ikke at den skikkelsen verden har for oss er noe vi eller fellesskapet påfører den. Når vi ser verden som en verden med farger, er ikke det et konvensjonelt system som vi påfører den gitte verden, slik noen har villet tro Wittgenstein hevder.²⁵³ "Far from residing in our minds, the colour system lies in a certain collaboration between our nature and the nature of things", sier Kerr.²⁵⁴ Samvirket mellom vår natur og tingene kaller han, med henvisning til Hölderlin, for en samtale: "the conversation which we are".²⁵⁵ Denne samtalen involverer oss og vårt virke i den naturlige verdenen på en måte som gjør det uråd å trekke opp noe skille: "...the conversation that we are is very firmly rooted in the *natural* order that pervades and sustains our culture."²⁵⁶

Og:

Things do not reveal their properties to us as if we were totally passive recipients, with no contribution of our own to make. Nor are we absolutely free to impose whatever grid we like upon the raw data of sensation. The colour and number systems belong in the realm of that interplay of nature and culture which is "the natural history of human beings"(PI 415).²⁵⁷

Henvisningen til menneskets naturhistorie hos Wittgenstein, som Kerr her siterer, er ikke en henvisning som sikter mot å annullere det skapende og kulturformende ved mennesket, men heller å forankre menneskets kulturformende innsats i det

²⁵³Se Bernard Williams, "Wittgenstein and Idealism", i G. Vesey (ed): *Understanding Wittgenstein*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 7, Macmillan, London 1974. I en rammende kritikk av Williams viser Kerr at tolkningen hans delvis bygger på feilsitat, delvis på feiloversettelse. Se Kerr s. 102-105.

²⁵⁴*Theology After Wittgenstein*, s. 102

²⁵⁵op.cit. s. 115

²⁵⁶ibid. s. 119

²⁵⁷ibid. s. 104

gitte, i naturen, på en slik måte at noe skarpt skille ikke lar seg trekke. Kerr uttrykker det slik:

Long before we are knowing and willing selves, capable of reasoning and self-reflexiveness (...) we are living creatures in multiple response to our natural habitat.²⁵⁸

Det er en gjennomgående forbindelse mellom vår animalske og vår språklige væremåte og eksistensform. Når tanken og talen vår gir mening, er det i kraft av denne forankringen i det primitive, det førspråklige, det taktile og umiddelbare forholdet til verden: Den nærheten til verden som kroppen har, som vi har som kropper. Ulike begreper og begrepsskjemaer kan springe fra dette fundamentet i det gitte, men menneskekroppens måte å være i verden på, i den naturlige gitte verdenen vi er en del av, er veien inn i forståelsen av disse forskjellene, og vegen inn i forståelse på tvers av dem. Når vi ikke forstår hverandre, er det kanskje fordi vi ikke vil, fordi vi ikke vil anerkjenne det sjiktet i tilværelsen hvor alle menneskeliv likner. Wittgenstein anklager filosofien for at den intellektualiserer menneskelivet, også menneskets intellektuelle liv. Å intellektualisere menneskets intellektuelle liv vil bl. a. si ikke å besinne seg på tankelivets forankring i kroppens reaksjoner og inntrykksvarhet.

Forholdet til stedet er fundert i vårt enkle, primitive, før-refleksive liv. I valget vårt av steder, og i utformingen av dem, kan all tenkelig menneskelig sofistikasjon og kulturell distinksjon inngå. Men selve denne erfaringen av et *her*, søket etter et ivaretakende og opprettholdende *her*, viser forbindelsen tilbake til en helt enkel menneskelig måte å være i verden på, tvers gjennom lagene av kulturell sofistikasjon og distinksjon. Kanskje den vekten vi legger på utformingen av steder kan legge seg mellom oss selv og denne siden ved steds erfaringen: Våre egne ytelser står i vegen for at vi kan se sammenhengen mellom stedet og naturbetingelsene, og sammenhengen mellom stedets tilsynekomst og vår egen natur.

²⁵⁸ibid. s. 176

I diktet "The Peninsula" lar Seamus Heaney et elementært sjikt-i landskapet snakke til et elementært sjikt i oss. Her er landskapet sett i skumringstimen, med en høy himmel som skaper et stort rom, et rom som er fattig på individuelle steder: Et rom en reiser i uten egentlig å komme nærmere. "The sky is tall as over a runway,/The land without marks so you will not arrive//But pass through, though always skirting landfall." Idét dagslyset trekker seg bort, mister landskapet sine rudimentære delelinjer: "At dusk, horizons drink down sea and hill,/The ploughed field swallows the white-washed gable/And you're in the dark again." Fra mørket kommer landskapet til syne på nytt, nå som et sinnsbilde, men med en nærmest skulpturell form, formet av elementene: "The glazed foreshore and silhouetted log,/That rock where breakers shredded into rags,/The leggy birds stilted on their own legs,/Islands riding themselves out into the fog". Denne elementære formen og formingen av landskapet er en artikulering av nettopp dette landskapets skikkelse, men den svarer til et sjikt i landskapet som det har felles med ethvert landskap. Den elementære formen og formingen bærer i seg sin adekvate forståelsesform, som samtidig er en universell avkodningsregel eller leseregul for landskaper: "...now you will uncode all landscapes/By this: things founded clean on their own shapes/Water and ground in their extremity."²⁵⁹

²⁵⁹Seamus Heaney: "The Peninsula", *Door into the Dark*, Faber and Faber, London 1969, s. 9

Avslutning

DET HJEMLIGES FILOSOFI?

I denne framstillingen har tanken om det hjemlige spilt en ikke ubetydelig rolle: Ved å finne oss et hjem på jorden, gjør vi jorden til et hjem. Samtidig uroes dette hjemlige av den rollen det *gitte* og *jorden* spiller for stedet. Det fremmede ved denne gitte jorden gjør seg gjeldende der, helt hjemme. Begrepet om det hjemlige står ikke i kontrast til det fremmede, det blir snarere gjort avhengig av det: Det er i kraft av det fremmede at vi overhodet *kan* være hjemme. Vi kan ikke være helt hjemme i det som er helt vårt eget verk. Når Heidegger i *Der Ursprung des Kunstwerkes* trekker opp et skille mellom verden og jorden, er det denne grensen vi kan spore i stedet han trekker opp, mellom verden som vårt beherskelsesområde, og jorden som denne verdenens dunkle og ugjennomsiktige bakgrunn.

På den andre siden er en fremmedhet overfor verden som filosofisk skeptisisme og idealisme postulerer, selv fremmed for stedets filosofi. Stedets filosofi forutsetter et tillitsforhold til verden. Å se, å motta, å verdsette steder er å anerkjenne den ytre virkelighetens eksistens. Heller enn at tingene og omgivelsene er tenkt som betinget av våre begreper og kategorier, er tingene og omverdenen tenkt som betingelser for vår eksistens.

En slik forståelse av forholdet vårt til verden innebærer en vending i forhold til den kopernikanske vending som den kantianske erkjennelsesteorien artikulere. I en kommentar til Heideggers essay "Das Ding", formulerer Stanley Cavell denne vendingen som en forsoning med menneskenaturen og med verdenen av ting:

What the essay is after is a return of human thinking around from Kant's turning it upside down in his proud Copernican Revolution for philosophy: rather than saying that in order for there to be a world of objects of

knowledge for us, a thing must satisfy the conditions - whatever they turn out under philosophical investigation to be - of human knowledge, Heidegger is saying that in order for us to recognize ourselves as mortals, in participation with earth and sky, we must satisfy the conditions of there being things of the world - whatever accordingly these turn out within philosophical thought to be. And this apparently means: The redemption of the things of the world is the redemption of human nature, and chiefly from its destructiveness of its own conditions of existence.²⁶⁰

En gjenvinning av (vårt forhold til) tingene er en gjenvinning av oss selv, og grunnlaget for å se oss selv som menneskelige, sier Cavell. "...the recall of things is the recall, or calling on, of humanity..."²⁶¹ Denne vendingen eller tilbakevendingen til den gitte virkeligheten som vi naturlig er hjemmehørende i, innebærer samtidig en avvisning av at mennesket formidles til verden gjennom kunnskap om den. Forholdet vårt til verden er *nærmere* enn det kunnskapsperspektivet på forholdet vårt til verden gir oss syn for. Det er ikke slik at jeg først mottar verden som en gjenstand for min viten. Det er heller slik at min viten om verden er betinget av en relasjon til verden som går forut for at jeg meningsfullt kan sies å vite noe om den:

...our relation to the world's existence is somehow closer than the ideas of believing and knowing are made to convey. (...) my relation to the world, or to my existence in the world, is not given in words but in silence.²⁶²

Denne nærhetsrelasjonen til verden som Cavell kaller et intimitetsforhold,²⁶³ innebærer ikke en avvisning av at vi *tenker* vårt forhold til verden. Den peker imidlertid mot *et annet begrep om å tenke* enn det den kantianske rasjonalismen opererer med. Heller enn å forme den ytre virkeligheten, mottar tanken den. Cavell henviser her til Heideggers begrep om å tenke som knyttet til et begrep om *å takke*:

²⁶⁰ *In Quest of the Ordinary*, s. 66

²⁶¹ *op.cit.* s. 67

²⁶² *The Senses of Walden*, s. 145

²⁶³ "this sense of intimacy with existence", *The Senses of Walden*, s. 145

...thinking as the receiving or letting be of something, as opposed to the positing or putting together of something, as this is pictured most systematically in Kant's idea of representation and synthesis (...) A climactic moment in Heidegger's descent into the origin of words is his understanding of the etymological entwining of thinking with the word for thanking, leading for example to an unfolding of ideas in which a certain progress of thinking is understood as a form of thanking, and originally a thanking for the gift of thinking, which means for the reception of being human.²⁶⁴

For Cavell ligger svaret til skeptikeren i dette begrepet om tenking som en art mottakelse og takk:

(I may interject here that the idea of thinking as reception, which began this path of reasoning, seems to me to be a sound intuition, specifically to forward the correct answer to skepticism [which Emerson meant it to do]. The answer does not consist in denying the conclusion of skepticism but in reconceiving its truth. It is true that we do not know the existence of the world with certainty; our relation to its existence is deeper - one in which it is accepted, that is to say, received. My favorite way of putting this is to say that existence is to be acknowledged.)²⁶⁵

Skeptisisme, eller tap av visshet om at den ytre verden finnes, er en eksistensiell mulighet for Cavell, den hører med til bildet av det menneskelige. Skepsismen springer ut av et skjevt (men altså menneskelig) bilde av hva som opprettholder forholdet vårt til verden; et bilde av at det er kunnskap om verden som opprettholder forholdet vårt til den. Men det forholdet til virkeligheten som *er* opprettholdt av kunnskap, er i en viss forstand allerede ødelagt. Som Martha Nussbaum uttrykker det: "Certain things are so deep that either to question or to defend them requires us to suspend too much, leaves us with no place to stand."²⁶⁶

Anerkjennelsen av den ytre virkelighetens eksistens hviler ikke på kunnskap, men på den mottakende oppmerksomheten. Det heter hos Janet Martin Soskice:

²⁶⁴op.cit. s. 132

²⁶⁵ ibid. s. 133

²⁶⁶*The Fragility of Goodness*, s. 321.

"Attention is rewarded with reality."²⁶⁷ Å se og å motta stedet som uttrykk for de kårene vi er gitt, er i denne forstanden en virkelighetsbekreftende handling.

²⁶⁷Janet Martin Soskice: "Love and Attention", i Michael McGhee: *Philosophy, Religion and Spiritual Life*, Royal Institute of Philosophy Supplement, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 68

BIBLIOGRAFI

- Aristoteles: *Physics*, Books III and IV, Clarendon Aristotle Series, trans. Edward Hussey, Oxford University Press, Oxford 1983, 1993
- Amadou, Anne-Lisa: *Omkring Marcel Proust: elleve franske romanstudier*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1985, først utgitt 1978
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York 1991, revised and expanded edition.
- Andersson, Dag T.: "Poetikk og metafysikk: Noen betrakninger "fra stedet af"", i Andersson, Johannesen, Lindseth: *Skabelse og etik: Motiver i K.E.Løgstrups filosofi*, Forlaget MIMER, 1994
- Andersson, Dag T.: "Erindringens steder", *Vinduet*, Gyldendal Norsk Forlag, 4/96, Oslo 1996
- Bachelard, Gaston: *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, Beacon Press, Boston 1969, 1992
- Bate, Jonathan: *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, Routledge, London og New York 1991
- Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, Blackwells Publishers, Oxford, UK og Cambridge, USA 1993
- Beckett, Samuel: *Endgame*, Faber and Faber Limited, London 1958, 1982
- Beckett, Samuel: *Om Proust*, Solum Forlag A/S, Oslo 1988

Betjeman, John: "Aberdeen", i Eileen Molony: *Portraits of Towns*; Dennis Dobson Ltd., London (utgivelsesår ikke oppgitt)

Brodsky, Joseph: "Mindre enn én", overs. Henning Kramer Dahl, i *Mindre enn én: utvalgte essays*, Solum Forlag A/S, Oslo 1988

Bruns, Gerald L.: *Hermeneutics Ancient & Modern*, Yale University Press, New Haven og London 1992

Buttimer, Anne: *Geography and the Human Spirit*, The John Hopkins University Press, Baltimore og London 1993

Casey, Edward: *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington og Indianapolis, 1987

Casey, Edward: *Spirit and Soul: Essays in Philosophical Psychology*, Spring Publications, Inc., Dallas, Texas 1991

Casey, Edward: *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington og Indianapolis, 1993

Casey, Edward: *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles og London 1997

Cavell, Stanley: *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, North Point Press, San Francisco 1981

Cavell, Stanley: *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1988

Chesterton, G.K.: *Saint Thomas Aquinas: "The Dumb Ox"*, Image Books Doubleday, New York 1956

Cockburn, David: *Other Human Beings*, Swansea Studies in Philosophy, Macmillan, Hampshire og London 1990

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Hvad er filosofi?*, på dansk ved Carsten Madsen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S, København 1996

Eliade, Mircea: *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York og London 1959, 1987

Ellis, Alice Thomas: *A Welsh Childhood*, Penguin Books, Harmondsworth 1992

Forseth, Terje (red): *Det gode sted*, Miljøverndepartementet /Universitetsforlaget, Oslo 1994

Genette, Gerard: *Narrative Discourse: An Essay in Method*, transl. Jane E. Lewin, Cornell University Press, New York 1980

Grimen, Harald: "Fleiraktivitetsrutinar", i Greve, Anniken og Nettet, Sigmund (red): *Filosofi i et nordlig landskap: Jakob Meløe 70 år*, Ravnetrykk, Tromsø 1997

Lynton, Norbert: "Landscape as Experience and Vision", i Bernard Jacobson (ed): *Towards a New Landscape*, Bernard Jacobson Limited, London 1993

Jones, W.T.: *Kant and the Nineteenth Century*, Second Edition, revised. Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1975

Hansen, Martin A.: *Løgneren*, Gyldendals Tranebøger, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1978, første gang utgitt 1950

Harvey, David: *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Blackwell Publishers Inc., Oxford UK, Cambridge USA, 1996

Heaney, Seamus: *Death of a Naturalist*, Faber and Faber, London 1966

Heaney, Seamus: *Door into the Dark*, Faber and Faber, London 1969

Heaney, Seamus: *Preoccupations: Selected Prose 1968-1978*, Faber and Faber, London 1984

Heaney, Seamus: *The Government of the Tongue: The 1986 T.S. Eliot Memorial Lectures and Other Critical Writings*, Faber and Faber Limited, London 1989

Heaney, Seamus: *The Redress of Poetry: Oxford Lectures*, Faber and Faber Limited, London 1995

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, først publisert 1927

Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart 1960

Heidegger, Martin: *Oikos og techne: "Spørsmålet om teknikken" og andre essays*, utgitt ved Arnfinn Bø-Rygg, Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1973

Jacobson, Bernard (ed): *Towards a New Landscape*, Bernard Jacobson Limited, London 1993

Jefferies, Richard: *The Life of the Fields*, Oxford University Press, Oxford 1983, 1989. Først publisert 1884

Johansen, Anders: "Dag, time, stund", *Dugnad* 3/4 1990, Volum 16

Kafka, Franz: *I straffekolonien og andre fortellinger*, overs. Waldemar Brøgger, Cappelen's Forlag, Oslo 1993. Norsk oversettelse publisert første gang 1965

- Kerr, Fergus: *Theology After Wittgenstein*, Basil Blackwell Ltd., Oxford 1988, 1989
- Lange, Marit: *Harriet Backer*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1995
- Levi, Primo: *If This Is a Man*, trans. Stuart Woolf, i *If This is a Man and The Truce*, Abacus, Sphere Books Ltd, London 1987
- Lotman, Yuri M.: *Universe of the Mind: A Semiotic theory of Culture*, transl. by Ann Shukman, I.B. Tauris & Co Ltd., London og New York 1990
- Løgstrup, Knud E.: *Kunst og erkendelse: Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*, Gyldendal, København 1983
- Macleod, Fiona: *Iona*, Floris Classics, Edinburgh 1982, 1991, først publisert 1910
- McNeill, F. Marian: *Iona: a History of the Island*, Blackie and Son Limited, London og Glasgow 1959, først publisert 1920
- Meløe, Jakob: : "Aktøren og hans verden", *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2/73, Universitetsforlaget, Oslo 1973
- Meløe, Jakob: "Bildet i vår verden", i *Basar*, 3/78, Cappelen, Oslo 1978
- Meløe, Jakob: "Om Øfstis bok "Språk og fornuft". Pluss endel notater om språk og praktiske virksomheter", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 2/78, Universitetsforlaget, Oslo 1978
- Meløe, Jakob: "The Two Landscapes of Northern Norway", *Inquiry* 3/88, Universitetsforlaget, Oslo 1988
- Meløe, Jakob: "Momenter til Nord-Norges teori og beskrivelse", *Byggekunst* 7/90, Oslo 1990

Meløe, Jakob: "Steder", *Hammarn* 3/95, Tromsø 1995

Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, Routledge, London 1982, 1989

Mulhall, Stephen: *The Cavell Reader*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford 1996

Naipaul, V.S.: *Finding the Centre*, Penguin Books, Harmondsworth 1985

Nesset, Sigmund: "Haven - opphav og omgivelser", i Dag T. Andersson, Finn R. Johannessen og Anders Lindseth: *Skabelse og Etik: Motiver i K.E. Løgstrups filosofi*, Forlaget MIMER 1994

The New Encyclopedia Britannica, 15th ed., London 1974/1988

Norberg-Schulz, Christian: *Minnesjord*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1991

Norberg-Schulz, Christian: *Mellom jord og himmel: en bok om steder og hus*, Pax forlag, Oslo 1992, først utgitt i 1978

Norberg-Schulz, Christian: "Stedskunst", i Forseth, Terje (red): *Det gode sted*, Miljøverndepartementet/Universitetsforlaget, Oslo 1994

Nussbaum, Martha C.: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986

Peck, H. Daniel: *Thoreau's Morning Work: Memory and Perception in A Week on the Concord and Merrimack Rivers, The Journal, and Walden*, New York University Press, New Haven, London 1990

Platon: *Faidros og Ion*, overs. Egil A. Wyller, Torleif Dahls kulturbibliotek, Aschehoug, Oslo 1981

Proust, Marcel: *Veien til Swann I*, overs. Anne-Lisa Amadou, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1983

:

Randall, J.H.: *Aristotle*, Columbia University Press, New York og London 1962

Rodman, Margaret C.: "Empowering Place: Multilocality and Multivocality", *American Anthropologist*, volum 94, number 3, 1992

Ruskin, John: *Modern Painters*, edited and abridged by David Barrie, André Deutsch, London 1987

Said, Edward W.: *Orientalism*, Penguin Books, London 1985

Said, Edward W.: *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994

Simmons, Ian G.: *Environmental History: A Concise Introduction*, Blackwells, Oxford, UK og Cambridge, USA 1993

Soskice, Janet Martin: "Love and Attention", i Michael McGhee: *Philosophy, Religion and Spiritual Life*, Royal Institute of Philosophy Supplement, Cambridge University Press, Cambridge 1992

Stevenson, Robert Louis: *Edinburgh: Picturesque Notes*, Seeley & Co, London 1895

Stevenson, Robert Louis: *Essays of Travel*, Chatto & Windus, London 1924

Stevenson, Robert Louis: *The Lantern-Bearers and Other Essays*, ed. Jeremy Treglown, Farrar Straus Giroux, New York 1988

Tilley, Christopher: *The Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Berg Publishers, Oxford 1994

Thomas, R. S.: *Collected Poems 1945-1995*, J.M. Dent, The Orion Publishing Group, London 1993

Thomas, Dylan: *A Dylan Thomas Treasury: Poems, Stories and Broadcasts*, selected by Walford Davies, Everyman, J.M. Dent, Orion Publishing Group, London 1991, 1996

Thoreau, Henry David: *Walden, or Life in the Woods*, i *Walden and Civil Disobedience*, Signet Classics, The New American Library, Inc., New York 1960

Tuan, Yi-Fu: *Space and Place: The perspective of experience*, University of Minnesota Press, Minnesota 1977

Williams, Bernard: "Wittgenstein and Idealism", i *Understanding Wittgenstein*, ed. G. Vesey, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 7, Macmillan, London 1974

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, overs. ved D.F. Pears og B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, London og Henley 1961

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1958, 1988, utgitt første gang 1953

Wittgenstein, Ludwig: *Culture and Value* ed. by G.H. von Wright, transl. Peter Winch, Basil Blackwell, Oxford 1980/1989

Wittgenstein, Ludwig: *Remarks on the Philosophy of Psychology I*, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, trans. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1980, 1990

Woodbridge, Frederick J.E.: *Aristotle's Vision of Nature*, Columbia University Press, New York og London 1965

Wærp, Henning Howlid: *Natur og landskap hos Andreas Munch, -Vilhelm Krag og Hans Børli: Studier i naturens unaturlige historie*, Dr. Art.-avhandling, Universitetet i Oslo 1996

Zapffe, Peter Wessel: *Essays*, utvalg ved Jan Brage Gundersen, Aventura Forlag, Oslo 1992

ERRATA

Her. Et bidrag til stedets filosofi

Anniken Greve

side 7, linje 6: ... avhandlingen som den antakeligvis forutsetter leserens gjenkjennelse av.

side 12, linje 10 i sitat (Mulhall): *distinctions*

side 14, linje 28: inneholder

side 31, linje 15: sammenlikningen

side 105, linje 15: orden

side 131, note 134, linje 11: I denne forstanden er *tiden selv* ...

side 161, linje 5: *Other Human Beings*

side 179, linje 11: *imagined communities*

side 193, linje 25: operasjonen

side 199, linje 24: kan gi skikkelse til et sted å legge til.

side 202, linje 12-13: en betingelse som gir dette livet dets preg

