

Menneskets «her»

Christian Norberg-Schulz' stedstenkning i filosofisk-antropologisk lys

av Anniken Greve

Refleksjonen over stedet slik vi møter den hos Christian Norberg-Schulz, er nært knyttet til en refleksjon over mennesket. Denne filosofisk-antropologiske dimensjonen kan være litt skjult i mye av det andre han snakker om: sted, arkitekturhistorie, byggeskikker, stilhistorie. Så kan man spørre: Hvorfor er forståelsen av mennesket så vesentlig for forståelsen av byggekunsten og arkitektens virksomhet? Blant annet fordi forståelsen av mennesket griper inn i forståelsen av rommet som omgir mennesket, og som det tegner og bygger i. Hvis Norberg-Schulz' menneskeforståelse forblir skjult for oss, vil vesentlige sider ved hans tenkning om arkitektur og sted også forbli skjult.

Norberg-Schulz' anti-dualisme

Mest markert er den filosofisk-antropologiske dimensjonen ved Norberg-Schulz' tenkning når han yter motstand mot den kartesianske dualismen. I forordet til *Stedskunst*¹ forankrer han sin stedstenkning i en kritikk av den dualistiske tenkemåten fra Descartes, tanken om at mennesket er splittet i to ulike typer substanser, en med og en uten utstrekning, *res extensa* og *res cogitans*, den utstrakte verdenen og tankeverdenen.

Kritikken av dualismen i menneskeforståelsen gjennomføres av Norberg-Schulz som en kritisk verdsetting av modernismen i arkitekturen. Modernismens siktemål, slik han forstår den, er å *hele* splittelsen i mennesket, splittelsen mellom tanke og følelse:

Moderne arkitektur var intendert som *kunst*, og målsetningen var å hele «den splittelsen av tanke og følelse» som hadde sin rot i Descartes' *cogito*. Denne splittelsen innebærer at tanken blir redusert til bare å omfatte det matematiske eller «målbare», mens følelsene som en konsekvens, ble et spørsmål om subjektiv «smak og behag».²

Den resulterende «enten-eller innstillingen» erstattet tidligere tiders «både-og» holdning, da tanke og følelser var integrert, og forklaring og mening var forenet som helhetlig *forståelse*.³

Det er i ønsket om å hele splittelsen av tanke og følelse vi må søke «funksjonalismens» opprinnelse. For et verk som er funksjonelt i virkelig forstand, tilfredsstillers også våre følelser.⁴

Om Norberg-Schulz oppfatter modernismens prosjekt som grunnleggende antidualistisk, er han skuffet over hvordan de ledende modernistene fulgte opp denne ambisjonen om å skape en arkitektur som virket helende på mennesket. Ulike aspekter ved gjennomføringen førte til at denne dimensjonen ved modernismen i arkitekturen mislyktes; betoningen av de praktisk-økonomiske aspektene ved den⁵ og splittelsen av faget i ulike «ismer»,⁶ men kanskje aller helst en for grunn forståelse av hvilken tenkning om mennesket en slik helende arkitektur måtte forankres i.⁷

Til den kartesianske dualismen hører det Norberg-Schulz kaller «matematiseringen av rommet». Matematiseringen av rommet, eller forestillingen om at rommets væremåte er best ivaretatt gjennom matematikkens språk og naturvitenskapenes metoder – en forestilling som Galileo Galilei uttrykte i formularet om at naturens bok er skrevet i matematikkens språk – trekker veksler på myten om det indre. Mennesket når frem til en riktig beskrivelse av det ytre rommet i kraft av et intellekt som kan orientere seg i verden med avstand til sin menneskelige kropp og sitt følelsesliv.

Myten om det indre

Det kartesianske menneske- og verdensbildet er uttrykk for det Ludwig Wittgenstein kaller «myten om det indre». Kjernen i denne myten er forestillingen om at det bakenfor det menneskelige ytre finnes en skjult indre verden, bevisstheten eller sjelen, som er det egentlige og vesentlige ved et menneske. Og det er i dette indre at språket – og rasjonaliteten – er festet og forankret. Det er i kraft av dette bakenforliggende, skjulte indre vi kan tenke.

Wittgenstein finner denne myten uttrykt i kirkefaderen Augustins forestilling om hvordan han lærte å snakke. Ifølge Augustin lærte han å snakke ved å lytte til hvordan de voksne omkring ham snakket. Han skjønnte hvilke ord som var navn på hvilke ting.

Augustin beskriver innlæringen av menneskespråket som om barnet kom til et fremmed land uten å skjønne språket; det vil si som om barnet allerede hadde et språk, bare ikke dette. Eller: Som om barnet allerede kunne *tenke*, men bare ennå ikke snakke. Og «tenke» betyr her noe i

retning av: å snakke med seg selv.⁸

Å tenke er å snakke med seg selv. Du etablerer denne kapasiteten til å snakke med deg selv uten å gå veien om å snakke med andre, uten å gå veien om språkfellesskapet. Andre mennesker, fellesskapet med andre, har en ganske så utvendig rolle i det å gi oss et liv i språket som gjør oss tenkende.

Denne forestillingen forsøker Wittgenstein å få oss til å mistro. Det er mange problemer med den, men ett problem er at den åpner for skeptisisme. Vi kan bli skeptiske til om den ytre verdenen finnes, men også til om andre mennesker har et indre. Vi ser denne skeptisismen utfolde seg i Descartes' metodiske tvil. Han spør: Kanskje hele den ytre verdenen bare eksisterer for meg som i en drøm? Kan jeg egentlig vite om den andre føler smerte eller glede, selv om alt det ytre, ansiktsuttrykket, kroppsholdningen, gestikuleringen, snakker om smerte eller glede? Og hvis vi ikke kan vite hva som foregår inne i den andre, hvordan kan vi da ha noe virkelig fellesskap med hverandre?

Wittgenstein gir ikke selv en fremstilling av hvordan vi faktisk lærer å snakke, men han antyder en alternativ begynnelsesfortelling for livet i språket, en fortelling som på en helt annen måte betoner betydningen av at vi deltar i, og veves inn i, en felles handlingsverden. Han siterer Goethe: «I begynnelsen var handlingen.»⁹ Det er i og med handlingen – eller deltakelsen i det menneskelige handlingsrommet – at barnet blir språklig og ord får mening. Gi mennesket dette handlingsrommet tilbake, og vi ser ikke bare hva ordene betyr. Vi får også et annet bilde av hva det er å være menneske, og hva det er å ha et (indre) liv i språket. Det er å delta i verden, i samfunn med andre mennesker. Hvis vi skulle plassere det indre livet noe sted, måtte det være her, i den sansbare verdenen, der mennesker agerer og reagerer og responderer på hverandre og på den omgivende verdenen.

Hos Jakob Meløe, en norsk og nordnorsk filosof som i sin tenkning om steder og landskaper er preget av Wittgensteins språkfilosofi, finner vi en handlingsfilosofisk fortsettelse på Wittgensteins kritikk av myten om det indre. Meløe spør: Hva konstituerer en menneskelig handling? Hva kreves av beskrivelsen av en menneskelig handling? I den handlingsteoretiske tradisjonen som er underlagt myten om det indre, tenker man seg at man trenger et indre eller mentalt korrelat til bevegelsesmønsteret for at det virkelig skal være en handling det er tale om. Dette mentale korrelatet er intensjonen. Den handlende må *mene* det hun eller han gjør, ellers er det bare tomme bevegelser. 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 for eksempel bærplukking, skal bli en menneskelig handling:

Forskjellen på det å stå krokett, 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 krokett, han står krokett ute i blåbærlyngtet, 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.¹⁰

Savnet av intensjonen, forstått som 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. Mannen må mene sine bevegelser.¹¹

Meløes opponent tror altså at beskrivelsen av operasjonen trenger en beskrivelse av det handlende subjektets indre i tillegg til bevegelsesmønsteret. Stikk i strid med dette hevder Meløe at hvis operasjonen skal fremstå som den handlingen den er, nemlig bærplukking, må beskrivelsen av handlingen inkludere den handlendes *omgivende* verden:

Dagslyset, som lar ham se blåbærlyngtet og oss se både ham og blåbærlyngtet, 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.¹²

Det er mennesket ribbet for omgivelser vi må postulere et skjult og bakenforliggende indre for, for å forhindre at det skal fremstå som avsjelet. Det ytre handlingsrommet er utfoldelsesrommet for menneskets indre liv. Sagt litt annerledes: Gi mennesket landskapet tilbake, og vi er i kontakt med dets sjel.

Byggeplassens refleksjonsrom og arkitekturens samtale

For å få frem handlingsaspektet ved livet i språket lar Wittgenstein byggerne på byggeplassen i paragraf 2 i *Filosofiske undersøkelser* utføre ordrer med en praktisk hensikt. A roper ut ordet «Bjelke!», og B kommer med bjelken. Men et menneskelig liv i språket kan ikke bestå bare i å gi og følge ordrer. Til dette livet hører også samtale. Det er fundamentalt for det å kunne

snakke et språk at man har noe å si i en samtale, sier Wittgensteins venn og kritiker Rush Rhees.¹³ Samtalen uttrykker forståelse og kan romme vekst i forståelsen. Stedet vi snakker fra, rommet vi samvirker i, er også et refleksjonsrom. Byggeaktiviteten utløser ikke bare beskjeder, men rommer også samtalen om det å bygge og om å leve og å bo. Slik blir byggeplassen også et refleksjonsrom, som strekker seg ut av byggeplassen og inn i arkitektkontoret og videre inn i de filosofiske hjørnene av arkitektens arbeidsrom. Dette samtale- og refleksjonsrommet inkluderer utsagn som tjener blikket for hvem og hva huset skal tjene, og utsagn som tydeliggjør forskjellen på å bygge med kjærlighet og med likegyldighet. Det rommer utsagn som knytter det som bygges nå, til det som ble bygget før, enten tilknytningen har form av kontinuitet eller brudd. Det kan romme artikuleringer av det håpet for fremtiden vi bygger med og ut fra. Det kan romme refleksjoner over forholdet mellom byggekunst og andre former for kunst. Det er også et refleksjonsrom som kan danne grunnlag for den stedsfilosofiske samtalen: Hva er et sted? Hva er et godt sted? Hvordan kommer natur og kultur sammen i stedet? Hva er det å skape, når selve skapelsesprosessen er så betinget av det som allerede er gitt, enten det er tale om natur eller kultur?

Det er en slik samtale om bygging og arkitektens virksomhet Norberg-Schulz' stedstenkning deltar i. Han gir ikke byggeforskrifter eller mer teknokratiske varianter av utsagn som «Bjelke!» eller «Gi meg en bjelke!». Han leverer heller ikke teoretiske utsagn som gjør krav på å gjelde for en praksis uten å være merket av virksomheten og erfaringen som er bygget inn i virksomheten. Denne virksomheten og erfaringen har selv en kroppslig basis. Kanskje vi kan si at han forsøker å forankre tenkningen om stedet i kroppens og sansningens «her». Kroppens tilstedeværelse og orientering i rommet er selve ankerfestet for denne erfaringen av et «her».

Kroppens «her» og den kosmiske romdannelsen

For å finne frem til et grunnlag for en menneskeforståelse som kan akte på de kvalitetene som vår kroppslige orientering tilfører rommet, vender Norberg-Schulz seg til den fenomenologiske tradisjonen og dens vesentlige skikkelser, som Husserl, Merleau-Ponty, Bachelard og Heidegger. Slik vil han få frem at mennesket ikke står *overfor*, men *midt i* omgivelsene. Mennesket er ikke primært forvalteren av måleinstrumenter for den fysiske omverdenens kvantitative dimensjoner, men er integrert i disse omgivelsene som en levende del av dem. Som mennesker står vi i et levende forhold til omverdenen.

For bedre å forstå dette forholdet til omverdenen kan det være verdt å stanse opp ved Merleau-Ponty og spesielt ved hans tenkning om vår umiddelbare, førspråklige, kroppslig-

sansende kontakt med og nærhet til verden. Mens sansene i den dualistiske tenkningen betraktes som upålitelige kilder til forståelse av og kunnskap om virkeligheten, er det ifølge Merleau-Ponty sansene som feller oss inn i den verdenen vi kan ha kunnskap om og forstå. «All knowledge takes its place within the horizon opened up by perception»,¹⁴ «... man is ... a being who can only get to the truth of things because its body is, as it were, embedded in those things.»¹⁵ Mennesket er et vesen som kan nå frem til erkjennelse av virkeligheten i kraft av den sansende kroppens intensjonale rettethet mot og deltakelse i verden. Den verdenen jeg lever i, erfarer jeg fra kroppens til enhver tids «her». Kroppen er ankeret vårt i verden.¹⁶ Å være er å være «her».

Kanskje tenker vi at vi reflekterer lettest inn vår «her»-væren hvis vi tenker, som Jakob Meløe, at verden får form og skikkelse for oss innenfra og ut, fra de nære omgivelsene og intime stedene i huset vi blir ivaretatt av de første leveårene, til den store omgivende verdenen. Et slikt perspektiv velger i en viss forstand også Gaston Bachelard. Vår erfaring av «å bo» preges av det stedet hvor vi tilbringer de første leveårene. «[T]he house we were born in has engraved within us the hierarchy of the various functions of inhabiting.»¹⁷ Men huset og erfaringen av huset i denne tidlige fasen av livet stanser ikke ved husets vegger og tak. Det er allerede felt inn i en større omverden, i et rom som det er i berøring med og blir berørt av. 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 husets «kosmisitet», for å bruke en term fra Bachelard.¹⁸

Det er denne kosmisiteten Norberg-Schulz tenker menneskets forhold til stedet innenfor og ut fra. Han tar utgangspunkt i den ytterste rammen om rommet: Menneskelivet er spent ut «mellom jord og himmel», som er grenseflater i et kosmisk rom slått opp av to akser, den vertikale (oppadstrebende) og den horisontale (flateutbredende) aksene. 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 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».¹⁹

I dette landskapet har fjellet en samlende funksjon. Det samler de store omgivelsene til en verden, et ordnet hele. Men også Norberg-Schulz finner dette ordnende prinsippet gjentatt i huset. Om huset ved sin lukkede form stenger den store verdenen ute, gjentar det likevel strukturen til dette rommet, sier Norberg-Schulz. Han finner denne forestillingen 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».²⁰

Huset som bilde av verden er også spent ut mellom det horisontale og det vertikale. 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 utformet slik at det anskueliggjør husets oppadstreben, i kraft av dets gavl.

Motsetningen mellom nede og oppe 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. Det lille huset deltar i og gjentar strukturen i det store kosmiske hele. Denne repetisjonen og representasjonen kan være mer eller mindre spesifikk, det vil si at husets indre romdannelse i større eller mindre grad kan visualisere karakteren til det store rommet som omslutter huset.

Speilforholdet mellom landskapets og bygningens romkarakter eksemplifiserer Norberg-Schulz både med minaretten i ørkenen og den norske stavkirken. «Palmelundens naturlige interiør får sitt ekko i moskérommets søyleskog».²¹ Mens skogens lysforhold gjenskapes i stavkirken: «Ut av stavkirkens ‘mørke lys’ senker konstruksjonen seg som en norsk tolkning av kosmos.»²²

Stedets karakter

Denne kosmo-logiske utvekslingen mellom det lille stedet og det store landskapet, eller samspillet mellom helheten og deler som selv er helheter, er grunnlaget for Norberg-Schulz' stedsteori, forstått som hans lære om «alle steders væremåte».²³ Den er også utgangspunktet for Norberg-Schulz' 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. Et grunnelement i denne karakteren er samspillet mellom de vertikale spenningene og de horisontale rytmene i landskapet. Det typiske kosmiske landskapet er ifølge Norberg-Schulz *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 solen. 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».²⁴ Himmelen viser seg ikke som en stor hvelving, men i bruddvise åpninger mellom trærne. Disse åpningene slipper inn solen, som man 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 oppbrutt som skogen. Det er karakterisert ved «en lett fattbar sammenstilling . . . av distinkte landskapselementer, der rytmer og spenninger synes utbalansert i harmonisk likevekt».²⁵ Lyset i dette landskapet er verken indirekte og bare flekkvis til stede som i skogen, eller brennende som i ørkenen, men «strålende».²⁶

Forskjellen i balansen mellom landskapselementer her er også en forskjell i forholdet mellom de små stedene og det store landskapsrommet, et forhold som 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 oppbrutte 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 oppbrutte omgivelsenes skiftende stemninger. Det klassiske landskapet er på sin side 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.

Landskapstypologien er en forenkling. Som Norberg-Schulz 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 hører også elementer som vær, lys, luft, årstidsvekslinger, menneskelig liv på stedet og dyreliv. Lyset spiller en særskilt betydningsfull rolle for stedets karakter. Det nordiske landskapets karakter er særlig preget av lysets «langsomme komme». Timene mellom natt og dag er trukket ut slik at de blir en egen fase av døgnet som er karakteriserende for landskapet:

Demringen sprer seg langsomt. Her i Nord kommer den ikke plutselig, men nølende og undrende, som et øye der lyset har vært lukket inne, mens 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.²⁷

Samspillet mellom lys, skygge og vær former omgivelsene slik at de trer frem i sin uendelige omskiftelighet:

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 bestemmer 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.²⁸

Analysen av landskapets karakter rykker oss ut av det matematiske, abstrakte rommet og nærmere poesiens språk, ikke fordi Norberg-Schulz tar sikte på å stå frem som dikter, men fordi hans romforståelse krever et slikt språklig uttrykk. Han sikter mot å gripe den ekspressive dimensjonen ved det omgivende rommet. Landskapet, stedet, tingen møter mennesket med et *uttrykk*, og å leve mottakelig i dette landskapet, på dette stedet, er å leve mottakelig for dette uttrykket. Det gjør vi i kraft av vår uttrykksfylte, men også inntrykksvare og omverdensømfintlige kropp. Uttrykksfylden i omgivelsene og vår inntrykksvarhet og mottakelighet knytter mennesket til verden med en intimitet som går langt ut over arkitekturens anliggende, men som også omfatter den. Denne nærheten til omverdenen uttrykker Merleau-Ponty i en analogi: Kroppen er i rommet slik hjertet er i kroppen.²⁹ Dette bildet får frem det pulserende forholdet mellom kropp og rom. Kroppen gjennomlever rommet. Vi nærer og næres av omverdenen. Som kroppssubjekter er vi føyet inn i det rommet vi aktivt og skapende mottar.

Hvis vi skulle knytte et *begynnelsesstatement* til denne tenkningen, kunne vi kanskje si: «I begynnelsen var innfellelsen.» Tenker vi slik, blir det klart at vårt forhold til verden ikke primært er et kunnskapsforhold. Det er *nærmere* enn et kunnskapsforhold. Derfor slipper heller ikke den skeptiske tvilen til i vårt begynnende forhold til verden; til det er jeg alltid allerede altfor nær verden og integrert i den.

Persepsjonens og refleksjonens «her»

Merleau-Ponty ser vårt forhold til verden fra en førspråklig deltakelse i omgivelsene. Hvordan skal vi forstå og plassere tankens rolle i dette persepsjonsbårne omverdensforholdet? Har han overvunnet dualismen, eller har han bare snudd om på hva som gis prioritet? På ett nivå kan tanken synes fremmed og overflødig for dette forholdet:

In perception we do not think the object and we do not think ourselves thinking it, we are given over to the object and we merge into this body which is better informed than we are about the world, and about the motives we have and the means at our disposal for synthesizing it.³⁰

Denne nærheten, denne overgivelsen til den omgivende verdenen, er ikke tankevirksomhetens verk, det er ikke tanken som forener oss med den omgivende verdenen på denne måten. Det er likevel en enhet vi kan gripe tilbake til i tanken, med mindre vi selv, gjennom våre praksiser og vår tenkning om mennesket, stiller oss i veien for å tenke den. I våre praktiske, målrettede aktiviteter er vi oppslukt av aktiviteten selv, og vi glemmer gjerne nettopp det persepsjonsbårne forholdet til verden som er grunnlaget for denne aktiviteten. I den vitenskapelige undersøkelsen benekter vi gjerne dette intime forholdet til verden, fordi den kunnskapen vi søker, sikter mot å gjøre verden til gjenstand for vår kontroll og beherskelse.

Mot disse to formene for glemsel setter Merleau-Ponty den moderne kunsten og filosofien: «[O]ne of the great achievements of modern art and philosophy . . . has been to allow us to rediscover the world in which we live, yet which we are always prone to forget.»³¹ Denne gjenoppdagelsen av sansenes verden, som all vår tilværelse og utfoldelse hviler på, men som vi like så lett glemmer i og med denne utfoldelsen, setter han som selve oppgaven for filosofien. Sann filosofi, sier han, består i å lære på nytt å se verden («True philosophy consists in relearning to look at the world»)³². Det innebærer å finne tilbake til den åpenheten som forholdet vårt til verden er grunnlagt i, forholdet vårt til verden som et hele, en åpenhet som for eksempel billedkunsten, ikke minst en kunstner som Cézanne, maler frem tingenes væremåte og helhet fra:

If the painter is to express the world, the arrangement of his colors must carry with it this indivisible whole, or else his picture will only hint at things and will not give them in their imperious unity, the presence, the insurpassable plenitude which is for us the definition of the real . . . Expressing what *exists* is an endless task.³³

Kunstnerens utførelse av oppgaven med å uttrykke det som finnes, er samtidig å knytte bevisstheten til det synlige rommet som kroppen forankrer oss i. «'The landscape thinks itself in me,' [Cezanne] said, 'and I am its consciousness'.»³⁴ Dette skjer i et verk som ikke velger mellom tiltro til sansenes deltakelse i omverdenen og tillit til refleksjonen, men som knytter de to sammen, slik at refleksjonen over virksomheten vekselvis nærer og næres av den åpenheten mot verden som er grunnlaget for virksomheten. I sitt store sene verk, *The Visible and the Invisible*, snakker Merleau-Ponty om forholdet mellom å *være* her, i innfellelsen, og å *tenke* den:

It is a question not of putting the perceptual faith in place of reflection, but on the contrary of taking into account the total situation, which involves reference from the one to the other. What is given is not a massive and opaque world, or a universe of adequate thought; it is a reflection which turns back over the density of the world in order to clarify it, but which, coming second, reflects back to it only its own light.³⁵

Hvordan vi tenker denne verdenen, vil knytte an til hvordan vi ser den. Men vårt blikk for den vil på sin side få sitt preg av hvordan vi tenker den. Det finnes med andre ord ingen egentlig tilbakevending til verden slik vi erfarte den som førspråklige. Vår språklige inngang til og forståelse av den utvikler seg likevel i dialog med den åpenheten mot verden som ga oss førspråklig tilgang til den.

Uferdig helhet, åpent fellesskap

Inntrykksvarhet, omverdensømfintlighet, skapende mottakelighet. Alt dette kan samles i et begrep om åpenhet. Den er denne opprinnelige åpenheten som arkitekturen som *stedskunst* i Norberg-Schulz' forstand skal åpne og gjenåpne gjennom refleksjon. Åpenheten viser to veier. På den ene siden mot sansene som åpner mennesket for verden og folder det inn i et *her*, på den andre siden mot det *aldri endelig fastlagte* ved den verdenen vi er innfelt i. I denne omverdenen, som på ett nivå ser ut til å hvile i seg selv, er der også et moment av noe aldri hvilende. Livets grunnleggende dynamikk slår inn i det. Stedsbegrepet viser til et hele, en kosmologisk helhet, men stedet er et uferdig hele i den forstand at forandringens dynamikk er skrevet inn i denne helheten. Norberg-Schulz sier det på denne måten:

At stedet . . . er uferdig, er umiddelbart innlysende, da det jo skal tjene et liv i forandring. Åpenhet tilhører derfor ethvert kunstverks vesen. Hvis det var «ferdig», en gang for alle, ville det umiddelbart være foreldet. Det er også verkets åpenhet som aktiviserer mennesket som deltager, og gjør verdensbildet til en syntese av «konstans og forandring».³⁶

Stedet er uferdig, men også den omfattende helheten er uferdig. Ikke i den forstand at den mangler noe på å være hel. Tanken om uferdig helhet er en tanke om et hele som i utgangspunktet ikke mangler noe, men som likevel er i dynamisk forandring, fordi vi er innfelt i denne helheten for å finne oss til rette her. Fordi vi er innfelt i den med våre skiftende

behov. Vi bygger i denne helheten for å bebo den. Helheten er ikke resultatet av våre anstrengelser, men vi kan strekke oss etter den i våre anstrengelser.

En slik tenkning om sted er ikke redd for – eller fremmed for – forandringer. Den kan ikke betraktes som essensialistisk i den forstand at den forestiller seg at forandring innebærer å bevege seg bort fra stedets egentlige vesen og væremåte. Å forandre og bevare *det hele* er ikke motsatte bevegelser. Innenfor det å skape steder, med blick for den kosmologiske sammenhengen mellom helhet og del, er det å bevare og forandre to sider ved samme bevegelse. Både det gamle og det nye kan vise oss på nytt hva den helhetsskapende frembringelsen er eller kan være. Det helt nye, det aldri før sette, kan være helhetsskapende. Det er det statiske, *stivnetheten*, som er motpolen til ambisjonen om å være helhetsskapende, sammen med den omverdensufølsomme og ikke-mottakende gjøretangen.

Stedsoppløsning

La meg oppsummere: I sin tenkning om stedet sikter Norberg-Schulz seg inn på et allment stedsbegrep (det han kaller «alle steders væremåte»)³⁷ og en allmenn (filosofisk) antropologi. I det dynamiske omverdensforholdet er mennesket både mottakende og skapende. Vi skaper i en verden som ikke er vårt verk, men som vårt verk – på sitt beste – er en aktiv deltakelse i og mottakelse av. Å skape i det skapte er å motta det gitte.

Norberg-Schulz er opptatt av fremmedgjøring. Han antar at vi i måten vi bygger på, kan komme til å bygge oss bort fra oss selv, eller kanskje vi skulle si bort fra vår samhørighet med omgivelsene, en samhørighet jeg har prøvd å antyde et filosofisk-antropologisk grunnlag for. Han sier: «Ordet ‘fremmedgjøring’ innebærer et tap av tilhørighet, og tilhørighet til et sted i oppløsning er vanskelig.»³⁸

Noen av Norberg-Schulz’ kritikere snakker som om dette impliserer at meningen til stedet er noe vi tilfører stedet i kraft av vår kollektive tilhørighet der. Og at det bare er de som allerede deltar i den kollektive tilhørigheten – som trøndere i Trøndelag – som kan erfare stedets mening.³⁹

Men slik er ikke forholdet mellom sted og menneske tenkt hos Norberg-Schulz. Vi er i verden med en åpenhet mot omverdenen som er grunnlaget for fellesskapet på stedet, og denne åpenheten kan ikke dette fellesskapet forvalte, enn si lukke, på andres vegne. At nye mennesker kommer til et sted, fører ikke til dette stedets oppløsning i Norberg-Schulz’ forstand. Tvert imot deltar de i den omverdenen vi deltar i og er gitt å forvalte. Omvendt: At du har vokst opp på et sted, sikrer ikke mot at du bidrar til stedets oppløsning. Stedets oppløsning skyldes at «mennesket benytter det gitte som en ‘ressurs’ som skal tilfredsstille

ens behov istedenfor å forstå forholdet til omverdenen som et meningsfylt samspill».⁴⁰

Problemet er ikke at vi bygger ut fra våre behov. Det må vi jo. Vi bygger ut fra våre behov for ly, mat, arbeid, fellesskap. Men at vi reduserer omverdenen til ressurser for egne behov, og ikke med blick for det meningsfylte samspillet, vår samhørighet med disse omgivelsene og med hverandre.

Det tapet som følger av slik omverdensblind ressursutnyttelse, kan mennesker med lang historie på stedet forårsake like gjerne som – og kanskje heller enn – de nyankomne. Nyankomne mennesker kan selvsagt oppleve seg selv som fremmede på et sted. Men de er ikke stengt ute fra å møte omgivelsene med åpenhet *fordi* de er nyankomne. Til det er åpenheten for dypt forankret i det vi deler i kraft av at vi er mennesker som erfarer verden fra kroppens «her». Og den som blir værende på stedet, kan bli del av stedet, få tilhørighet der, ved å delta i det, i kraft av den åpenheten mot omgivelsene vi alle rommer muligheten for – og selvsagt ved å delta i det praktiske og sosiale fellesskapet på stedet, som er del av helheten.⁴¹ Stedet, forstått slik jeg nå har skissert det, etablerer ikke forskjeller mellom de som kan og de som ikke kan få være med i fellesskapet. Tvert imot. Er vi omverdensømfintlige og inntrykkssvare i vår henvendelse til omverdenen, vil også andres behov og nød, nøden til de som *ikke* tilhører vår gruppe, de som *ikke* er trøndere i Trøndelag, treffe oss som vårt anliggende. Og hvis vi ikke ser det slik, hvis vi som trøndere ikke vil vite av ikke-trønderne, er det ikke stedstilhørigheten vår som har presset oss til det. Det skyldes helt andre krefter i oss.

En av Norberg-Schulz' kritikere tillegger Norberg-Schulz denne tanken: «Den som behersker et sted, behersker meningen.»⁴² Denne tanken er fremmed for den stedsfilosofien Norberg-Schulz formulerer. Stedets mening i hans forstand beherskes ikke av noen.⁴³ Stedet erfares som meningsfullt i kraft av vår kapasitet til et omverdensforhold som både går dypere og favner videre enn hva dette snakket om å «beherske» fanger opp. Innfellelsen skaper vår mulighet til tilhørighet til stedet (og vår identitet i betydningen vår tilhørighet). Tilhørigheten er med andre ord en funksjon av innfellelsen i en verden som vi er åpne og mottakelige for – men også utsatte for. I så måte bærer tilhørigheten bud om vår *sårbarhet* overfor omgivelsene og hverandre. Men tilhørigheten bærer også bud om *gleden* ved å være innfelt i en verden som i de store trekkene ikke er vårt verk. Arkitekturen – *som* vårt verk – kan artikulere vårt syn for og vår forståelse av denne verdenen og på den måten bidra til gleden. Det ville det være fint om arkitekturen gjorde. Det tror jeg Norberg-Schulz' stedsfilosofi sikter mot at arkitekturen skal gjøre; synliggjøre innfellelsen og fremme gleden ved livet, bredt tenkt og forstått.

¹ Norberg-Schulz, Christian: *Stedskunst*, Oslo: Gyldendal 1995

² Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 6

³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 6.

⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 6.

⁵ «Igjen er det splittelsen av tanke og følelse som manifesterer seg. 'Tanken' førte således til en skjematisk og karakterløs 'sen-modernisme', mens 'følelse' kom til uttrykk i overflatiske 'tegn' og statussymboler. Slik degenererte arkitekturverket i 50- og 60-årene og ble et 'bygget funksjonsdiagram' med påhengt 'utsmykning'» (Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 7).

⁶ «Noen av dem slik som strukturalismen og 'high-tech' arkitekturen skulle tilfredsstille 'tanken', mens andre slik som 'brutalismen' og 'post-modernismen' skulle dekke 'følelsene'. Dermed var ikke splittelsen lenger bare et holdningsfenomen, men kom til uttrykk som en pendling mellom ekstremer. Det er ikke forbausende at det hele har løpt ut i 'dekonstruksjonismens' nihilistiske fornektelse av enhver mening» (Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 7).

⁷ «[...] selv om [modernismens] pionerer iallfall delvis lyktes å forene tanke og følelse i sine verker, hang forståelsen etter. Ved Bauhaus søkte man i overensstemmelse med tidens ånd å gi kunsten et vitenskapelig grunnlag samtidig som man ville utvikle den enkeltes følsomhet. Men det lyktes ikke å forene disse målsetningene . . . Selv om Bauhaus-undervisningen la vekt på å utvikle 'hele mennesket', var metoden i for høy grad knyttet til det visuelle. Både persepsjon og formlære ble sentrert om det visuelle; en forenkling av menneskets væremåte som ennå henger igjen hos mange» (Norberg-Schulz, *Stedskunst*, s. 7).

⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax Forlag 1997, § 32.

⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Filosofi og kultur: Spredte bemerkninger*, Oslo: Cappelen Damm 1995, 67.

¹⁰ Meløe, Jakob. «Aktøren og hans verden», *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr. 2 (1973), 134.

¹¹ Meløe, «Aktøren og hans verden», 136.

¹² Meløe, «Aktøren og hans verden», 137.

¹³ Dette poenget er et hovedtema i Rush Rhees: *Wittgenstein and the Possibility of Language*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge 1962, 207.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *The World of Perception*. London: Routledge 2004, 43.

¹⁶ «[T]he body is our anchorage in a world» (Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 144).

¹⁷ Bachelard, Gaston., *The Poetics of Space*. Boston, MA: Beacon Press 1992, 15.

¹⁸ Bachelard, *The Poetics of Space*, 27.

¹⁹ Norberg-Schulz, Christian. *Mellom jord og himmel. En bok om steder og hus*, Oslo: Pax Forlag 1992 [1978], 22.

²⁰ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 89–90.

²¹ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 45.

²² Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 97.

²³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 83.

²⁴ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 29.

²⁵ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 46.

²⁶ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 46.

²⁷ Christian Norberg-Schulz. *Minnesjord*, Oslo: Gyldendal 1991, 9–10.

²⁸ Norberg-Schulz, *Minnesjord*, 10–11.

²⁹ Dette er en lett omskriving av en passasje hos Merleau-Ponty om forholdet mellom kropp og rom: «Our own body is in the world as the heart is in the organism: it keeps the visible spectacle constantly alive, it breathes life into it and sustains it inwardly and with it forms a system.» Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 203.

³⁰ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 238.

³¹ Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 31–32.

³² Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, preface, XX.

³³ Merleau-Ponty, Maurice: *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press 1964, 15.

³⁴ Merleau-Ponty, *Sense and Non-sense*, 17.

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press 1968, 35.

³⁶ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 8.

³⁷ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 83.

³⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 23.

³⁹ Her er en slik kritiker: «I *Genius Loci* (stedets ånd) understreker CNS at menneskets identitet kommer fra stedets identitet. Det er stedet som en geografisk størrelse, som gir menneskene identitet. Ens identitet er en gjenspeiling av den man anser seg for å være og den posisjon man anser seg for å ha i sin tilværelse. Når en meningsfylt tilværelse baserer seg på et sted, vil man, som CNS peker på i *Stedskunst*, kunne identifisere seg som for eksempel 'trønder': 'Jeg er trønder.' Da vil, ifølge stedsteorien, tilværelsen oppleves som meningsfylt når trønderen er hjemme i Trøndelag og omgir seg med trøndersk arkitektur og – implisitt – med andre trøndere» (Møystad, Ole. «Stedets ånd og det flerkulturelle samfunn». *Arkitektur N*, 19. januar 2017, <https://arkitektur-n.no/artikler/stedets-aand-og-det-flerkulturelle-samfunn>).

⁴⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, s. 24.

⁴¹ Hvis dette fellesskapet nekter de nyankomne å delta på denne måten, skyldes det holdninger vi må søke helt andre forklaringer på enn i Norberg-Schulz' stedstenkning.

⁴² «Problemet med denne tankekonstruksjonen er at den også impliserer at den som behersker et sted, behersker meningen» (Møystad, «Stedets ånd og det flerkulturelle samfunn»).

⁴³ Nå forutsetter jeg at «å beherske» her er tenkt som et uttrykk for makt, slik det åpenbart er hos Møystad. Men, som Wittgenstein gjør oppmerksom på, er dette ordets grammatikk ikke entydig og enkel, det inneholder også dimensjoner som peker i retning av Meløes virksomhetsorienterte tenkning om sted. «Grammatikken for ordet 'å beherske' er åpenbart nært beslektet med grammatikken for ordene 'å kunne,' 'å være i stand til'. Men også nær forbundet med grammatikken for ordet 'å forstå'. ('Å mestre' en teknikk.)» (Wittgenstein, *Filosofiske undersøkelser*, § 150).

Bibliografi

- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986 [1927].
- Meløe, Jakob. «Aktøren og hans verden», *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr. 2 (1973).
- Meløe, Jakob. «Om Øfstis bok *Språk og fornuft*. Pluss en del notater om språk og praktiske språkspill». *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr. 2 (1978).
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The World of Perception*. London: Routledge, 2004.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sense and Non-sense*. Evanston: Northwestern University Press 1964.
- Møystad, Ole. «Stedets ånd og det flerkulturelle samfunn», publisert på nett 19. januar 2017. Se <https://arkitektur-n.no/artikler/stedets-aand-og-det-flerkulturelle-samfunn>. Opprinnelig publisert i *Arkitektur N* nr. 6 (2005).
- Norberg-Schulz, Christian. *Minnesjord*. Oslo: Gyldendal, 1991.
- Norberg-Schulz, Christian. *Mellom jord og himmel: en bok om steder og hus*. Oslo: Pax Forlag, 1992 [1978].
- Norberg-Schulz, Christian. *Stedskunst*. Oslo: Gyldendal, 1995.
- Rhees, Rush. *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, red. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax Forlag, 1997 [1953].
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofi og kultur. Spredte bemerkninger*. Oslo: Cappelen Damm, 1995.