

Gro Lauvland

Verk og vilkår

Christian Norberg-Schulz' stedsteori i et arkitekturfilosofisk perspektiv

© Gro Lauvland, 2007

ISSN 1502-217x
ISBN 82-547-0210-1

CON-TEXT
Avhandling nr. 30

Akademisk doktorgradsavhandling avgitt
ved Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo

UTGIVER:
Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo

BILDE OMSLAG:
Ring Around a Star
Foto: NASA, ESA, P. Kalas and J. Graham (University of California, Berkeley)
and M. Clampin (NASA/GSFC)

TRYKK:
Unipub AS

DESIGN AV BASISMAL:
Creuna

Til Stein, Selma og Thilo

INNHold

FORORD

0.	INNLEDENDE BETRAKTNING	8
0.1	MENNESKETS HISTORISITET OG VÅRE GRUNNLEGGENDE BETINGELSER	9
0.2	AVHANDLINGENS STRUKTUR	11
1.	OM DET JORDISKE I ARKITEKTUREN	14
1.1	VILKÅRENE FOR EN JORDISK TILVÆRELSE	22
1.2	TRADISJON OG FORDOM	27
1.3	SAMMENFATNING: STEDSTEORIEN SOM GRUNNLAG FOR DRØFTING OG KRITIKK	32
2.	ARKITEKTURTEORETISK KONSTRUKSJON	35
2.1	PRESISERING AV AVHANDLINGENS PROBLEMSTILLINGER	38
2.2	AVHANDLINGENS METODE	43
2.3	AVHANDLINGENS RELEVANS	57
2.4	FORSKNINGSMATERIALE	61

3.	NORBERG-SCHULZ' STEDSTEORI	67
3.1	VERDEN SOM STED, STEDET SOM VERDEN – EN INNKRETSING AV STEDSTEORIENS STRUKTUR OG BEGREPER	72
3.2	STEDSTEORIEN SOM TEORETISK KONSTRUKSJON	75
3.3	JORDEN OG VERDEN	95
3.4	FORHOLDET MELLOM POIESIS OG PRAXIS I STEDSTEORIEN	102
3.5	STRIDEN MELLOM JORDEN OG VERDEN	109
3.6	ARKITEKTUR SOM KUNSTART	113
4.	TRE TEMADRØFTINGER	123
4.1	FORHOLDET MELLOM NATUR OG KULTUR I FORSTÅElsen AV ARKITEKTURVERKET	130
4.2	IDENTITET OG LIVSFORTELLING	169
4.3	FORHOLDET MELLOM TRADISJON OG FORTOLKNING	199
5.	ARKITEKTUR SOM UREN KUNST	216
	BIBLIOGRAFI	230

FORORD

Ønsket om fordypelse i arkitekturfagets grunnspørsmål har fulgt meg siden jeg begynte utdannelsen ved Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo i 1983. Når jeg de siste fem årene har kunnet arbeide med denne avhandlingen, har jeg flere å takke. Det er med støtte fra veiledere, kolleger og venner teksten har funnet sin form.

Da jeg skulle formulere en masteroppgave i urbanisme i 2001, var det skolens rektor, og etter hvert også min hovedveileder, Karl Otto Ellefsen, som oppmuntret meg til å søke stipend, og til å se arbeidet i sammenheng med min tidligere professor, Christian Norberg-Schulz' tekster. Gjennom tiden som stipendiat har Ellefsen bidratt til fremdriften i skrivearbeidet både gjennom faglige kommentarer, innspill til oppbyggingen av teksten, og ved sjenerøst å gi meg spillerom etter hvert som arbeidet dreide stadig mer i retning av filosofien. Det var han som satte meg i forbindelse med den ene av mine to eksterne veiledere, filosofen Jørgen Dehs ved Arkitektskolen i Aarhus. Dehs bidro til avhandlingen i en tidlig fase, og hans tekster og innspill har vært viktige for den retningen arbeidet fikk; for formuleringen av de sentrale problemstillingene.

Filosofen Dag T. Andersson ved Universitetet i Tromsø er den andre eksterne veilederen. Han har fulgt arbeidet fra masteroppgave til avhandling. At han har lest og kommentert teksten, og gjennom telefonsamtaler og e-post støttet meg i avhandlingsarbeidet, har vært uvurderlig for gjennomføringen. Han har lært meg å gjøre Norberg-Schulz' motto til mitt eget, ved at han fra dag én har vist at til grunn for virkelig forståelse ligger kjærlighet til det som skal forstås.

Teologen Aasulv Lande, som gjennom de siste årene har vært professor i Lund, satte av tid til å lese avhandlingen i 2006, og han ga avgjørende innspill til arbeidets slutfase. Hans blick på teksten var inspirerende, i tillegg til at det både var avklarende og strukturerende.

Anniken Greve, Stein Egil Haugen, Arild Lauvland, Nina Stokset Nilsen, Jon Morgan Stokkeland og Jon Marius Wormdal har gjennom de siste årene vært med på å samtale om teksten. På hvert sitt vis har de vært støttende, og således har de hjulpet denne teksten frem. Min kollega Jonny Aspen, og min datakyndige bror, Rune Lauvland, har også bidratt med betydningsfulle innspill og med god hjelp. Arkitektur- og designhøgskolens bibliotekar Gunhild Reiby, har gavmildt satt av tid til å sjekke notene. Kolleger, venner og nærmeste familie, som også har bidratt til dette dypdykket – hjertelig takk.

*Oslo, 16. april 2007
Gro Lauvland*

0. INNLEDENDE BETRAKTNING

Den levende erindringen og hukommelsens gave trenger det konkrete håndgripelighet ”for ikke å bli offer for glemsel og forgjengelighet”.¹ Gjennom de siste tiårene har utviklingen av digital teknologi og teknologiske produkter gått i ledtog med, og bidratt til, en endret økonomisk struktur. I store deler av verden manifesteres de økonomiske systemenes endrete struktur blant annet i form av en enorm byvekst – en vekst det ikke finnes paralleller til i historien. Byene vokser, og også deres influensområder.² En slik utvikling har, sammen med endringer i det vestlige investerings- og forbruksmønsteret etter andre verdenskrig, konsekvenser både for vår forståelse av arkitekturverket, og for utøvelsen av arkitekturfaget. Varighet og bestandighet er ikke nødvendigvis kvalitetskriterier innenfor et forbrukersamfunn.

Denne avhandlingen er et innlegg i en diskusjon om arkitekturens betydning i vår tid.³ Det overordnede siktemålet er således å studere den moderne arkitekturteoriens og -filosofiens grunnspørsmål. Christian Norberg-Schulz etablerte et arkitekturteoretisk språk i den hensikt å bidra til forståelsen av arkitekturverket og arkitekturens og stedets betydning. Avhandlingens siktemål står derfor i forhold til en konkret forskningsoppgave: å tolke Norberg-Schulz’ publiserte bøker, artikler og essays. Tekstene er hentet fra den siste perioden av et langt og omfattende arkitekturteoretisk forfatterskap. Det dreier seg om den perioden innenfor forfatterskapet der han, på bakgrunn av den filosofiske fenomenologien, legger frem og etter hvert videreutvikler en egen *stedsteori*. Stedsteorien presenteres første gang i bøkene *Mellom jord og himmel. En bok om steder og hus* (1978) og *Genius Loci, Towards a Phenomenology of Architecture* (1980).⁴ *Stedskunst* (1996) kan betraktes som en videreføring og

¹ Arendt, Hannah, *Vita activa: det virksomme liv*, Pax palimpsest; nr 11. Oslo: Pax 1996a, s. 170.

² Jf. Karl Otto Ellefsens forelesning ”Introduksjon til bybegrepet” ved Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo, mandag 15. januar 2007.

³ Når det her er snakk om arkitektur, skilles det ikke mellom byggekunst, verk eller ”byggeri”.

⁴ Norberg-Schulz, Christian, *Mellom jord og himmel: en bok om steder og hus*, Tankekors; 6. Oslo: Universitetsforlaget 1978, og *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*. London: Academy Editions 1980. Originalens tittel: *Genius loci – paesaggio, ambiente, architettura*, 1979.

sammenfatning av to decenniers arbeid med stedsteorien og begrepet ”stedets identitet”.⁵

Som arkitekturteoretiker er Norberg-Schulz modernist, og slik han selv uttrykker det, er han som teoretiker også historiker. Her er det imidlertid viktig å holde fast ved at for Norberg-Schulz betyr ikke det å være historiker bare å ordne og samle ”facts”, men å *forstå* i betydningen av å erkjenne prinsipper. For ham innebærer en slik forståelse ”innlevelse i og respekt for stoffet, ja *kjærlighet* til det”.⁶ I flere sammenhenger minner han om Augustins ord, som han også gjør til sitt motto: ”Intet blir forstått, som ikke først er elsket.”⁷ Sett under ett kan Norberg-Schulz’ arkitekturteoretiske tekster sies å ha forståelsen av arkitekturverket både som kilde og mål.

0.1 MENNESKETS HISTORISITET OG VÅRE GRUNNLEGGENDE BETINGELSER

I arbeidet med stedsteorien ønsker Norberg-Schulz å ”gjenoppdage arkitekturfagets grunnlag”, og i denne sammenhengen fremhever han at faget, og undervisningen i dette, må baseres ”på en *historisk fundert forståelse av arkitekturens grunnprinsipper*, der den moderne arkitektens tolkning av disse spiller en hovedrolle”.⁸ Samtidig er han opptatt av at vi må utvikle en *stedsforståelse* som kan bidra til manifesteringen av disse prinsippene. Stedsteorien er nøye forbundet med arkitektonisk praksis ved at Norberg-Schulz søker å etablere et teoretisk grunnlag for ”en *skapende bevaring*”; for en arkitektur som manifesterer seg som uttrykk for vår tilstedeværelse – der den arkitektoniske form anerkjennes som fagets eget domene. Vi er ennå bare ved begynnelsen når det gjelder å forstå arkitektens rolle i tilstedeværelsen, skriver han; det er nødvendig å gå dypere inn i dette feltet, dersom våre omgivelser skal kunne gjøre ”tilstedeværelsen til et meningsfylt fellesskap”.⁹

Som tekst er avhandlingen rettet mot forståelse og drøfting av arkitekturteoretiske og -filosofiske temaer og problemstillinger. Den

⁵ Norberg-Schulz, Christian, *Stedskunst*. Oslo: Gyldendal 1996. Stedsteorien er ifølge Norberg-Schulz et forsøk på å ”forstå hva det skjuler seg bak ordene ’stedets identitet’...”. Se *Mellom jord og himmel*, s. 22.

⁶ Norberg-Schulz, Christian, *Øye og hånd: essays og artikler: ny rekke*. [Oslo]: Gyldendal 1997, s. 81. Essayet ”Et faglig testamente” ble første gang publisert i *Norsk Arkitekturårbok*, Oslo 1996, i forbindelse med Norberg-Schulz’ 70-års dag.

⁷ *Nihil cognitum nisi prematum*. Norberg-Schulz oppgir ikke eksakt referanse, men i Cavadini, John C., and Allan Fitzgerald, *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans publishing company 1999, s. 488, siteres det fra Augustins *De Trinitate* 9.2.2: ”There is no knowing without loving, and no loving without knowing: they belong equally to the one essence of the mind.” I en note til 5. kapittel i *Sein und Zeit* viser Heidegger til et tilsvarende utsagn hos Blaise Pascal – et utsagn som kan føres tilbake til Augustin: *Non intrateur in veritatem nisi per charitatem*. Jf. Heidegger, Martin, *Varat och tiden*, del 1. Göteborg: Bokförlaget Daidalos 1992, s. 295.

⁸ Norberg-Schulz, *op.cit.*, s. 87.

⁹ *Ibid.* Han presiserer at behovet for stedstilknytning er sprunget ut av den arkitektoniske modernismens krav om en ”ny regionalisme”, men at form i vår tid må forstås fenomenologisk – ikke konvensjonelt.

behandler derfor ikke Norberg-Schulz' biografi, selv om hans tilnærming til forståelsen av arkitekturverket kan sees i sammenheng med det livet han levde. *Stedene* spilte utvilsomt en avgjørende rolle i hans liv; dyptgripende erfaringer fra ulike steder virket inn på hans arkitekturteoretiske forfatterskap. Han tilbrakte sin barndom og ungdomstid i Munchs gate ved St. Olavs plass i Oslo sentrum.¹⁰ Som 19-åring reiste han gjennom et krigsherjet Tyskland til Sveits for å studere arkitektur i Zürich. Gjennom livet oppholdt han seg i byer som Oslo, Chicago, Roma, Khartoum, mens han arbeidet med å fremstille som tekst, fotografier, forelesninger og foredrag, sin forståelse av arkitekturen og arkitekturverket. Når det de siste tjue årene av hans liv var arkitekturverket som *stedskunst* som preget hans teoretiske tilnærming til arkitekturfaget, må det likevel først og fremst begrunnes i hans møte med en bestemt tenkemåte; med den filosofiske fenomenologien.

Ved at Norberg-Schulz i likhet med Martin Heidegger ser den menneskelige tilværelsen som en historisk væren, farges stedsteorien av det som med Hans-Jørgen Schanz kan kalles modernitetens og opplysningstidens absolutte *credo*: Alt som er viktig i og for menneskelivet, er historisk – historisk i betydningen ”af at være til rådighed for menneskelig frembringelse og skabelse”.¹¹ Som Schanz påpeker, er en uunngåelig konsekvens av en moderne innstilling i og til verden at *metafysikken* blir forsøkt eliminert fra tenkningen. Til grunn for stedsteorien ligger en filosofi (Heideggers) som ønsker å erkjenne antimetafysisk, selv når den tenker metafysisk.¹²

Som i Heideggers tenkning kommer dermed det som kan omtales som et moderne og et før-moderne perspektiv sammen i de stedsteoretiske tekstene: Norberg-Schulz ser mennesket og menneskelivet som historisk, *samtidig* som han ønsker å synliggjøre at arkitekturverket avhenger av at vi tar inn over oss de grunnleggende betingelsene for at vi har fått et liv på jorden. Om vi ikke respekterer grensene for vår egen handlingskraft, og lar dette komme til kjenne i det vi selv skaper, står vi i fare for å miste *en verden*, og dermed oss selv.

Det er i det spenningsfeltet som oppstår i møtet mellom disse to ulike perspektivene innenfor Norberg-Schulz' stedsteori, avhandlingen finner sine sentrale temaer. I forhold til disse temaene innhentes det tekstlige materialet som danner grunnlag for de diskusjonene som føres. Diskusjonene føres med ønske om både å tydeliggjøre, utdype og nyansere Norberg-Schulz' syn på

¹⁰ Foreldrene var dosent Christian Wilhelm Norberg-Schulz (1897–1926) og Laura Lunde (1898–1992). Faren ble født 28. november 1897 i Oslo, og han døde 3. februar 1926 i Trondheim. Han underviste ved Norges Tekniske Høgskole (NTH) i Trondheim. Thorvald Christian Norberg-Schulz ble født i Oslo 23. mai 1926, altså etter farens død. Moren Laura (Lalla) Lunde ble født 24. august 1898 i Aure, og hun døde 2. april 1992 i Oslo. Laura Lunde var av den kjente slekten Lunde fra Lillehammer. Hennes onkel var biskop Johan Lunde. Hennes far var også prest. Thorvald Christian Norberg-Schulz døde 28. mars 2000.

¹¹ Schanz, Hans-Jørgen, ”Løgstrup, metafysisk og originalitet”; *Slagmark* 42/2005, s. 40.

¹² *Ibid.*, s. 45.

menneskets grunnleggende betingelser, og med ønske om å si noe om sammenhengen mellom disse betingelsene og det arkitekturfaglige grunnlaget for frembringelse og produksjon av bygninger i en tid preget av nyttetenkning og – innenfor et globalisert marked – av kortsiktige økonomiske hensyn.

0.2 AVHANDLINGENS STRUKTUR

Teksten er inndelt i fem kapitler, hvorav de tre første gjelder stedsteorien som inngangsport for forståelse og drøfting av arkitekturverkets betydning i vår tid. I innledningskapittelet ”Om det jordiske i arkitekturen” anlegges et *kosmisk* perspektiv på stedsteorien, i et forsøk på å tydeliggjøre på hvilken måte teorien både inngår i en mer omfattende drøftingstradisjon, og samtidig også er med på å etablere en arkitekturteoretisk diskusjon. Norberg-Schulz’ motivasjoner, og det fenomenologiske grunnlaget for stedsteorien, antydes her, og omtales som et ønske om å tydeliggjøre en kvalitativ forståelsesform, basert på Heideggers skille mellom ”jorden” og ”verden”.

Heideggers tolkning av det grekerne kalte natur, *fysis*, er avgjørende for Norberg-Schulz når han innenfor stedsteorien vektlegger betydningen av de *naturgitte* forutsetningene både for utformingen av arkitekturverket og for vår mulighet til å erfare mening. Hos Heidegger lyser *fysis* opp *jorden*; det vil si det mennesket bor på og i: ”Jorden er alt det som oppstår, og vel å merke som sådan, trekker seg tilbake til. I det oppstående fremtrer jorden som det skjulte.”¹³ Når Heidegger skriver at jorden stiger frem, går opp i, og kommer til syne i kunstverket slik at mennesket blir fortrolig med jorden, er imidlertid dette en beskrivelse som kan gjøres til gjenstand for drøfting. Dersom det er slik at kunstverket lar naturen tre frem for oss, kan dette også sies på en annen måte: Kunstverket bringer naturen frem for vår bevissthet. Men er denne bevisstgjøringen av vårt forhold til naturen som kunstverket bringer med seg, en bevegelse som finner sted i naturen, eller er det en bevegelse som skjer i oss?¹⁴

Når Heidegger deretter skriver at jorden trekker seg tilbake, at den er ”bergende”, mener han at naturen i dens *fremmedhet* unndrar seg vår fortrolighet.¹⁵ Som Heidegger ønsker Norberg-Schulz å tydeliggjøre det vi ikke selv rår over, *det som forblir fremmed*. Men Norberg-Schulz problematiserer ikke tanken om en ”menneskenatur” i sin forståelse av det

¹³ Ordet må skilles fra forestillingen om ”en avleiret materiemasse” eller ”en astronomisk forestilling om en planet”, skriver Heidegger. Heidegger, Martin, *Kunstverkets opprinnelse*, Pax artes; nr 1. Oslo: Pax 2000, s. 44. Originalens tittel: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36.

¹⁴ Jf. Løgstrup, Knud E., *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal 1984, s. 226.

¹⁵ *Ibid.*

som er gitt oss i naturen. Som vi skal se, får dette konsekvenser for hans arkitektursyn.

I avhandlingens første kapittel skisseres to ansatser til kritikk – en kritikk som står i forhold til Heideggers tenkning og som derfor kan gjøres gjeldende for stedsteorien. Substansielt og epistemologisk åpnes det for en videre drøfting av forholdet mellom natur og historisitet, mellom jorden og verden. Her bidrar to tyske filosofer til diskusjonen. Hannah Arendt tolker vår jordiske tilværelse på en annen måte enn Heidegger og Norberg-Schulz, og bringer *pluraliteten* – det menneskelige mangfoldet – inn i forståelsen av våre grunnleggende betingelser.¹⁶ Hans-Georg Gadamer på sin side utvikler, i forlengelsen av Heideggers tenkning, et perspektiv på forståelsen av mennesket som historisk og fortolkende vesen. Når Gadamer trekkes inn i denne sammenhengen, er det som en følge av at han presiserer at tradisjonen, fordi den gjelder uten begrunnelse, er et vilkår vi er underkastet.¹⁷

I det andre kapittelet, ”Arkitekturteoretisk konstruksjon”, redegjøres det både for overordnet siktemål, problemstillinger og metode. Det redegjøres også for hvilket forskningsmateriale som ligger til grunn for arbeidet, hvilke avgrensinger som foretas, og – mer eksplisitt – for avhandlingens relevans. I tillegg kommenteres forholdet til vår tids arkitektoniske praksis. Valget av tre ulike temadrøftinger kan sees som en metode for å svare på de problemene som antydes i det første kapittelet, og som tydeliggjøres her. I det andre kapittelet gis det derfor også en kort presentasjon av temadrøftingene.

Det tredje kapittelet, ”Norberg-Schulz’ stedsteori”, er et forsøk på å redegjøre for stedsteoriens teoretiske grunnlag, oppbygging og struktur; for systematikken i den arkitekturteoretiske fremstillingen av stedets konkrete egenskaper. I tillegg er det en drøfting av stedsteoriens sentrale begreper og motiver. Kapittelet har dermed en todelt struktur. Stedsteoriens bakgrunn og historiske forutsetninger, så vel som dens utforming og motiver, blir forsøkt tydeliggjort i den første delen, som er rettet mot en *forståelse* av stedsteorien. Den siste delen dreier seg ikke bare om en diskusjon av stedsteorien, men om stedsteorien i forhold til andre tilnæringer til arkitekturens betydning. Her er det særlig Arendts tenkning som trekkes frem.

”Tre temadrøftinger” utgjør det fjerde kapittelet, og det er underdelt i følgende tema: ”Forholdet mellom natur og kultur i forståelsen av arkitekturverket”, ”Identitet og livsfortelling” og ”Forholdet mellom tradisjon

¹⁶ Ifølge Arendt er det ikke ett menneske, ”lastefullt eller ondt, men mange mennesker som lever sammen og befolker jordkloden. Uten det menneskelige mangfoldet ville det ikke vært noen politikk, og dette mangfoldet er ikke en egenskap ved menneskets ’natur’, men selve essensen ved menneskets jordiske liv.” Fra Hannah Arendts manuskript ”Authority” fra 1953. Se Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1992, s. 104-105.

¹⁷ Se Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. ed. Tübingen: Mohr 1965. Han hevder at fordommer er unngåelige både i vitenskapen og i dagliglivet, fordi mennesket alltid er innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger, og derfor er henvist til å benytte seg av et språk som rommer bestemte perspektiver og blindheter overfor verden. Ethvert menneske er født inn i en kultur, som virker inn på den enkeltes utlegninger av verden.

og fortolkning”. Drøftingene inngår som nevnt, i avhandlingens metode for å belyse de problemer som er reist innledningsvis. I de to første drøftingene er det som fremstår som stedsteoriens sentrale temaer omgjort til arkitekturteoretiske spørsmål. Det ene spørsmålet vedrører våre omgivelers betydning for vårt selvforhold, mens det andre omhandler betydningen av våre skapende virksomheter, og er dermed mer direkte knyttet til arkitekters praksis. Selv om den tredje drøftingen hovedsakelig gjelder epistemologiske og vitenskapsteoretiske forhold, kan alle drøftingene knyttes til Norberg-Schulz’ forståelse av sammenhengen mellom det som er gitt oss i naturen og det vi selv skaper.

I det siste oppsummerende og konkluderende kapittelet, ”Arkitektur som uren kunst”, sees de tre temadrøftingene under ett. Her gis det form til den grunnholdningen som ligger bak drøftingen av de tre temaene. Kapittelet forsøker å peke på hvordan temaene aktualiserer andre arkitektoniske prinsipper enn de vi finner i Norberg-Schulz’ stedsteori, samtidig som betydningen av hans bidrag til arkitekturteorien understrekes. På grunnlag av de foregående temadrøftingene er dette avsluttende kapittelet et forsøk på en ny bestemmelse av arkitektur som verk. Her antydes også konsekvensene av en annen forståelse av arkitekturverket, for dagens arkitekturproduksjon.

1. OM DET JORDISKE I ARKITEKTUREN

En gang fant mennesker sin rette plass sammen med andre jordiske skapninger, i forhold til engler og himmellegemer.¹⁸ Folk tilbrakte gjerne hele livet på sitt fødested, der døtrene overtok arbeidet etter sine mødre, og sønnene etter sine fedre. Universet var bestemt av en hierarkisk orden, som ble reflektert gjennom hierarkiet i det menneskelige samfunn. Selv om folk ofte var fastlåst på et gitt sted, hadde de en rolle eller befant seg i en tilstand som var *deres* i egentlig forstand, og dette levesettet var det utenkelig å vike fra. I den vestlige sivilisasjon, og innenfor en jødisk-kristen tradisjon, ble den moderne friheten til ”ved at slike former for orden ble brakt i miskreditt”.¹⁹

Samtidig som disse formene begrenset oss, ga de mening til tilværelsen og det sosiale livet. Ting og bygninger var ikke bare til for våre prosjekter – de fikk sin betydning gjennom forholdet til dagens gjøremål innenfor naturens store orden. På samme vis ”hadde samfunnets ritualer, normer og regler mer enn en rent instrumentell betydning”.²⁰ Handlingsmønstre som var preget av gjentakelser på tvers av generasjoner, bidro sammen med håndverk basert på overlevert erfaring og fortrolighetskunnskap, til å forme stedene hvor folk levde sine liv. Både erindringer og forestillinger ble gjennom menneskers liv og arbeid, innvevd i den materielle strukturen. Slik manifesterte bygningsarven og det enkelte arkitekturverk i byer, landsbyer og bygder, en sammenheng mellom menneskelivets betingelser forbundet med en jordisk tilværelse, og det vi selv kunne bidra med. Tradisjons- og stilarkitekturen legemliggjorde et balansert forhold mellom natur og kultur, og *genius loci* var en uforanderlig ”stedets ånd” fra generasjon til generasjon.

Den moderne frihet innebar, ved at disse formene for orden ble brakt i miskreditt, en ”avfortrylling” av verden.²¹ Med dette gikk den store sosiale og

¹⁸ Taylor, Charles, *Autentisitetens etikk*, Cappelens upopulære skrifter. Ny rekke; bok nr. 33. [Oslo]: Cappelens akademisk forl. 1998, side 16-17. Originalens tittel: *The Malaise of Modernity*, 1991.

¹⁹ *Ibid.*, side 17.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* ”Avmystifiseringen” eller ”avfortryllingen” av verden. Begrepet knyttes til Max Weber som i *Die Protestantische Ethik*, 1904/1905, kalte det ”die Entzauberung der Welt”.

kosmiske horisonten for handlingslivet tapt; vår oppfatning av forholdet mellom det som er gitt oss fra naturens side, og menneskets muligheter til intervensjon, ble endret. Fra renessansen og den naturvitenskapelige revolusjon på 1500- og 1600-tallet var tanken om at vi måtte intervensjon i objektet for å kunne erkjenne det, en ledende idé. Avfortryllingen av verden var både en forutsetning for, og et resultat av vitenskapeliggjøringen. Fordi magien mistet sin kraft, kunne hendelser i verden oppfattes som naturlige prosesser – prosesser som kunne utforskes erfaringsvitenskapelig. Ved at vi utforsket hendelser i verden som naturlige prosesser forbundet med nye erfaringsvitenskaper, ble overtro og magi trengt til side. Avfortryllingen hadde konsekvenser for menneskelig liv og mening, og også for opplevelsen av arkitektur: Ved dette mistet arkitekturen noe av sin magi.

Norberg-Schulz, arkitekturteori og stedsfenomenologi

Sivilarkitekt og professor Dr. Techn. Thorvald Christian Norberg-Schulz' (1926–2000) arkitekturteoretiske verk må som helhet sees i lys av hans erfaring av omverdenskrise og tap; en krise som slik han så det, ga seg uttrykk i ”byggeskikkernes og stilenes sammenbrudd i etterkrigstiden”.²² Også doktoravhandlingen *Intentions in Architecture*, utgitt første gang i 1963,²³ var fundert i en slik erfaring – en erfaring han delte med sin lærer, den sveitsiske ingeniøren og kunsthistorikeren Sigfried Giedion (1888–1968). Giedion, som skulle komme til å øve stor innflytelse på hans forfatterskap, underviste ved Eidgenössische Technische Hochschule (ETH) i Zürich, der Norberg-Schulz var student i perioden 1945–1949.²⁴

Norberg-Schulz' avhandling rommer både en modernitetskritikk og en kritikk av sider ved den arkitektoniske modernismen. I overensstemmelse med Giedion og de tidlige modernistene mente han at arkitekturfaget måtte gis et nytt grunnlag, men der den funksjonalistiske tilnærmingen til arkitekturen var basert på en nedbryting av en arkitektonisk helhet i bruks- og funksjonsanalyser, betonte han viktigheten av å forstå delene ut fra helheten. Han ønsket å bygge opp en *ny tradisjon* der arkitekturen skulle gis en

²² Jf. Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 81. I essayet ”Et faglig testamente” omtaler Norberg-Schulz det behovet for ”avklaring av fagets mål og midler” som lå til grunn for hans doktoravhandling fra 1963 – ”et behov som skyldtes byggeskikkernes og stilenes sammenbrudd i etterkrigstiden. For selv om modernismen blomstret i 20- og 30-årene, foregikk livet stort sett som før frem til annen verdenskrig, og det var dengang en selvfølge hva ordet ’arkitektur’ betydde”.

²³ Norberg-Schulz, Christian, *Intentions in architecture*. Oslo: Universitetsforlaget 1963. Norsk utgave: Norberg-Schulz, Christian, *Intensjoner i arkitekturen*. Oslo: Universitetsforlaget 1967.

²⁴ Som generalsekretær i CIAM var Giedion en sentral aktør i denne gruppen av avantgardistiske arkitekters forsøk på å fornye det 20. århundrets arkitektur og byplanlegging. CIAM, som er en forkortelse for Congrès Internationaux d'Architecture Moderne, ble grunnlagt i La Sarraz i Sveits i 1928. Det første møtet ble organisert i Paris av Le Corbusier og Gabriel Guévrékian, og i Zürich av medlemmer av det sveitsiske ”Werkbund” og av Giedion. Giedions krisebevissthet kommer sterkest til uttrykk i hans senere bøker. (Bøker publisert etter 2. verdenskrig.) For mer informasjon om CIAM, se Mumford, Eric, *The CIAM discourse on urbanism, 1928–1960*. Cambridge, Mass.: MIT Press 2000.

menneskelig basis, og der den byggete formen skulle reetableres som kulturelt uttrykk. Norberg-Schulz' arbeid med det han kalte en "integrert arkitekturteori", hadde røtter i den historisk-formale tradisjonen Giedion videreførte – en tradisjon etablert av teoretikere som Jacob Burckhardt, August Schmarsow, Heinrich Wölfflin og Alois Riegl. Med begrepet *integrert* mente Norberg-Schulz at teorien skulle dekke alle Vitruvius' opprinnelige kategorier, *firmitas*, *venustas* og *utilitas*, samt deres innbyrdes relasjoner.²⁵ Dette ønsket om å forankre arkitekturfaget i Vitruvius' kategorier, kommer også til syne i hans senere arkitekturteoretiske tekster, og det avgrenser andre tilnærminger til, og forståelser av, hva som inkluderes i benevnelsen *arkitektur*.

At Norberg-Schulz' teoretiske arbeid er, og har vært vesentlig, gjenspeiles i arkitekter og planleggeres språkbruk verden over. Internasjonalt er han kjent både som arkitekturteoretiker og -historiker. Hans arkitekturhistoriske bidrag er særlig knyttet til studiene av den sen-barokke arkitekturen. Da han døde 28. mars 2000, etterlot han seg et verk som ble til gjennom mer enn førti år. I tillegg til over tretti fagbøker utgitt på ulike språk, dreier det seg blant annet om artikler og essays, og bidrag til samleverk.²⁶

Blant arkitekturteoretikere var Norberg-Schulz en av de første som baserte arbeidet på fenomenologiske tankemønstre, med vekt på sammenhengen mellom verbalspråk og arkitektonisk form. Hans tolkning av den filosofiske fenomenologien, først og fremst av Edmund Husserl (1859–1938) og Martin Heideggers (1889–1976) tenkning, dannet etter hvert grunnlaget for det han selv kalte en *stedsfenomenologi*, der begrepene *omverdenskrise*, *genius loci*, *stedstap* og *stedets identitet* er sentrale.

"Stedsfenomenologien" er, gjennom en kvalitativ forståelse av den verden av ting og hendelser som preger vårt dagligliv, et forsøk på å utvikle en fenomenologisk metode for stedsforståelse – en metode som i tillegg til å tydeliggjøre arkitekturens betydning som kunstverk, kan bidra til å forene lekmannens og de forskjellige fagfeltenes (landskapsarkitekter, arkitekter, interiørarkitekter og byplanleggere) tilnærming til arkitekturen.²⁷ Sammen

²⁵ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 81. Med *firmitas*, *venustas* og *utilitas* mener Norberg-Schulz henholdsvis de praktiske, formale og funksjonelle sidene ved faget. Han utdyper dette, når han skriver følgende: "Såvidt jeg kan se finnes det tre slags arkitekturteorier: *praktiske*, *formale* og *funksjonelle*. Det vil si, teorier om arkitekturverkets tekniske utførelse, deres kunstneriske utforming, og deres oppgave eller bruk. Det er klart at de tre henger sammen, og historiens første teoretiker, romeren Vitruvius, har da også alle med under betegnelsene *firmitas*, *venustas* og *utilitas*. Men han behandler nesten utelukkende det som angår den tekniske utførelsen. Dengang var form og funksjon noe *selvfølgelig* som ikke krevde mange ord. Årsaken er enkel: man levde i et tradisjonsbestemt samfunn som ikke stilte spørsmål ved *hva* tingene er."

²⁶ Betzy Sølvsberg, bibliotekar ved Norske Arkitekters Landsforbund (NAL), laget sammen med bibliotekar Frid Welde, en selektiv bibliografi som er inkludert i Moe, Ketil, Guttorm Floistad, Thomas Thiis-Evensen og Christian Norberg-Schulz, *Christian Norberg-Schulz: et festskrift til 70-årsdagen*. Oslo: Norsk arkitekturforl. 1996. Bibliografien ble laget i overensstemmelse med Norberg-Schulz. Han hadde ikke selv oversikt over, og var heller ikke interessert i å vite nøyaktig hvor stort materiale han etterlot seg. Bøker utgitt i ulike land kan ha noe ulik form, og det å skaffe seg en oversikt over det nøyaktige antall sider, er derfor en krevende oppgave.

²⁷ Norberg-Schulz tok også til orde for at landskapsarkitekter, arkitekter, interiørarkitekter og byplanleggere måtte få et felles ståsted gjennom en koordinert utdanning: "La oss i forening møte problemene, for

danner de ulike komponentene i Norberg-Schulz' stedsfenomenologi en *stedsteori*, som bidrar til en omfattende perspektivering av arkitekturfaget.

I det følgende drøftes, med utgangspunkt i begrepene ”sted” og ”stedets identitet”, Norberg-Schulz' bidrag til en teori om stedets og arkitekturens betydning i vår tid.²⁸ Gjennom sine stedsteoretiske tekster etterspør han en besinnelse på menneskets og arkitekturens plass innenfor en større sammenheng. Stedsteorien syntetiserer hans vitenskapssyn, og hans forståelse av arkitekturhistorien og arkitekters praksis. Krisebevisstheten hos Norberg-Schulz, og sorgen over tapet av stil- og tradisjonsarkitekturen, krever handling og helbredelse. En gjenoppvekkelse av *den poetiske, kvalitative forståelsesform* er nødvendig for at omverdenskrisen skal kunne overvinnes. Den filosofiske fenomenologien åpner, slik han ser det, for en poetisk forståelsesform, og dermed for vår daglige livsverdens ting og betydninger.

Grunnlaget for drøftingen av menneskets stedsforhold, er dette synet hos Norberg-Schulz: Hos ham er en kvalitativ forståelsesform forbundet med en bestemt tolkning av *poiesis*, frembringelse.²⁹ Han betrakter ikke *poiesis* som et område for fri skapelse, men ser i stedet arkitekturen som noe som følger og forlenger naturen, gjennom en avdekking av det som skjuler seg. En slik forståelse mener han blant annet å finne belegg for i Heideggers bok fra 1935/1936, *Der Ursprung des Kunstwerkes*:

En bygning, et gresk tempel, avbilder intet. Det står bare der, midt i den kløvde klippedal. Byggverket omslutter gudeskikkelsen og lar den derved tre frem i det hellige område gjennom den åpne søylehallen. Ved hjelp av templet er guden tilstede i templet. Dette nærvær er i seg selv områdets utstrekning og avgrensning som helligdom. Templet og dets område fortaper seg imidlertid ikke i det ubestemte. Tempelverket er det som først føyer sammen og samler enheten av de veier og forhold i hvilke fødsel og død, ulykke og velsignelse, seier og skjensel, utholdenhet og forfall blir til skjebne for mennesket. (...) Templet rager med sikkerhet i

omverdenskrisen sparker bena under oss alle!” skriver han i *Byggekunst*. Norberg-Schulz, Christian, ”Forening”, *Byggekunst*, 3/1993, s. 142. Han skriver videre at endringene innenfor arkitektfaget kom til syne allerede i 1600- og 1700-tallets Frankrike, der Le Nôtre var landskapsarkitekt og Meissonnier interiørarkitekt. Det å ha ”eksakt” viten ble viktig, og kanskje også nødvendig, fordi faget etter hvert ble mer omfattende enn tidligere. Samtidig som arkitektfaget ble oppdelt, ble imidlertid synet for helheten borte.

²⁸ I den norske litteraturen skrives begrepet enten stedets identitet, eller de to ordene trekkes sammen til et ord, ”stedsidentitet”. Til engelsk oversettes stedets identitet/stedsidentitet med ”place identity” eller ”identity of place”.

²⁹ Jf. poesi, poetikk.

været og gjør luftens usynlige rom synlig. Dets urokkelighet motstår havets bølger og lar ved sin ro deres raseri tre frem. Tre og gress, ørn og tyr, slange og gresshoppe finner nå sin distinkte form, og fremtrer således som det de er. Denne fremkomst i seg selv og i det hele, kalte grekerne *fysis*. Den klargjør og belyser det som er grunnlaget for menneskets bolig. Vi kaller det *jorden*. Idet tempelverket står der, åpner det opp en verden og stiller samtidig denne tilbake på jorden, som bare dermed fremtrer som den hjemlige grunn ... Idet templet står der, gir det tingene deres ansikt og menneskene deres innsikt i seg selv.³⁰

Heideggers tolkning av det grekerne kalte natur, *fysis*, er avgjørende for Norberg-Schulz når han innenfor stedsteorien vektlegger betydningen av de *naturgitte* forutsetningene både for utformingen av arkitekturverket og for vår mulighet til å erfare mening.³¹ Men Norberg-Schulz problematiserer ikke tanken om en ”menneskenatur” i sin forståelse av det som er gitt oss i naturen. Dette får, som allerede nevnt, konsekvenser for hans arkitektursyn.

Arkitekturens betydning

Arbeidet med denne avhandlingen har stilt krav, både til en generell kjennskap til Norberg-Schulz’ forfatterskap, og til en fordypelse i stedsteorien – hans faglige endestasjon. I lesningen av hans bøker, artikler og essays blir det tydelig at hans første og siste teoretiske arbeid er knyttet sammen av ett grunnsyn: Arkitekturen oppfattes på en konkret og direkte måte, og det er arkitekturens grunnlag, dens innhold og betydning som drøftes.³² Norberg-Schulz betrakter – i overensstemmelse med den tyske kunsthistoriske tradisjonen han forholder seg til – arkitekturen som et uttrykk for en alminnelig åndshistorisk prosess. Arkitekturverket uttrykker forestillinger som har en *grunnleggende betydning* for menneskene i deres dagligliv, fordi de bidrar til å ordne vår felles virkelighet.

³⁰ Norberg-Schulz, Christian, *Et sted å være: essays og artikler*. Oslo: Gyldendal 1986, s. 279-280. Norberg-Schulz’ oversettelse i essayet ”Heideggers tenkning om arkitektur” er hentet fra Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam 1960.

³¹ Jf. Heidegger, Martin, *Oikos og techne: ”spørsmålet om teknikken” og andre essays*, Idé og tanke; 27. Oslo: Tanum 1973, s. 143. I etterordet ”Den sene Heidegger” skriver den norske filosofen Arnfinn Bø-Rygg at det tekniske som historisk prosjekt begynte med den greske filosofi, og at den opprinnelige *techne* var en skapende fremstilling som hørte til *poiesis*. Grekerne skilte ikke mellom håndverk og kunst; *poiesis/techne* omfattet begge. Også *fysis* (det grekerne kalte natur) var en form for *poiesis*. Bø-Rygg argumenterer for at Heidegger tolker *fysis* ”som ’det av seg selv opp- og utgående’ (*fysis*, av gresk *phyo*: gro, vokse frem). Det av naturen fremvokste og den håndverksmessig/kunstneriske fremstilling hørte altså til *poiesis*.”

³² Med ordet ”konkret” menes her en interesse for arkitekturverket selv, slik vi erfarer det, i motsetning til tidligere tiders interesse for abstrakte tallforhold og skjønnhetsidealer.

I arbeidet med Norberg-Schulz' tekster blir det også tydelig at det skjer en utvikling gjennom 1970-tallet, ved at en fenomenologisk "tenkemåte" stadig sterkere gir seg til kjenne. Synet på arkitektur som kunst står ved lag – det som etter hvert endres, er hans syn på betingelsene for menneskelig liv og tilværelse. Vektleggingen av *hva* et arkitekturverk er, får ham etter hvert til å stille spørsmål om *hvor* våre liv leves, og ikke bare *hvordan* arkitekturverket fremstår. Slik ender hans arkitekturteoretiske bidrag i en tenkning omkring *stedets* rolle for arkitekturen og vår tilværelse. Heidegger legger dette spørsmålet om *hvor* inn i sin bestemmelse av mennesket, ved at han karakteriserer menneskets væren som "Dasein", *der-væren*. På den måten dannes en tett forbindelse mellom det menneskelige og det stedlige.³³

Denne forbindelsen er sentral i Norberg-Schulz' arbeid med stedsteorien, og i forståelsen av stedets betydning: Vårt forhold til stedet karakteriserer vår måte å være i verden på. I neste hånd er det denne forståelsen som, blant annet forbundet med Heideggers etymologiske utlegning av hva det vil si å bo, danner grunnlaget for hans tanker om hvordan mennesker setter bo i et gitt landskap. Samtidig gis et nytt innhold til synet på arkitektur som kunst: Stedsforståelsen legges til grunn for en arkitekturteoretisk *normering* av bosetningens og arkitekturverkets form.

Både Husserl og Heidegger deler Norberg-Schulz' krisebevissthet – en bevissthet som ifølge den danske filosofen Jørgen Dehs, har vært en komponent i det fenomenologiske prosjekt fra begynnelsen av. "Krisen, der reageres imod, stammer fra den teknisk-videnskabelige rationalitet og den magt den, gjennom sin prominente position i den moderne kultur, har fået over vores livs- og selvforståelse."³⁴ Fenomenologi er en teori om tingenes *betydning* forut for en vitenskapelig bestemmelse av dem, skriver Dehs, og

en slags moderne rekonstruktion af den klassiske filosofis *essentialisme*, hvor tingene, som de foreligger os, anses som udtryk for en meningsfuld og grundlæggende orden. Kilden til en sådan verdensorden fandt Husserl i et transcendentalt bevidsthetsniveau, som vi alle er bærere af. Senere gav han ideen om dette bevidsthedsniveau en umiddelbart mere konkret drejning med sit begreb om den menneskelige "livsverden" (die Lebenswelt). Dermed ville han betegne fænomenernes fælles "horisont", det vil sige summen af de kontekster, der er medbestemmende for, *hvorledes* et fænomen fremtræder for os.

³³ Greve, Anniken, *Her: et bidrag til stedets filosofi*. [Tromsø]: Universitetet i Tromsø, Det samfunnsvitenskapelige fakultet 1998, s. 7-8.

³⁴ Dehs, Jørgen, "Skitser til en verdensorden. Arkitektur og fænomenologi" i Claes Caldenby og Erik Nygaard (red); *Arkitekturteoriernes historie* (under publisering). (Henvisning til upublisert manus, 2003b, s. 1.)

Livsverdenen danner ifølge Husserl ikke bare et korrektiv til vitenskabens abstrakte objektivering af tingene, men udgør dens fortrængte meningsfundament.³⁵

Både for Husserl, og for de filosofene som kan anses som hans elever, har det vært viktig å få frem at fenomenologien ikke er irrasjonell, selv om man har ønsket å gå bakenfor de til enhver tid gjeldende tilnærminger til en vitenskapelig fundert livsforståelse, fremhever Dehs. Han skriver videre:

Man ville gå til ”tingene selv” ikke for at helligholde ”livet” på bekostning af ”fornuften”, men for bedre at erkende tingenes betydning, der aldrig vil kunne være andet end deres betydning eller mening *for os*. (...) I et fænomenologisk perspektiv er arkitektur således mest af alt et felt – og et fletværk – af betydninger. Fænomener som det *at bo*, *at bygge*, eller *et rum*, *et sted*, er i dette perspektiv ikke neutrale operationelle begreber, men forbinder sig til arkitekturens betydningsdannende potentiale.³⁶

Det er innenfor et slikt perspektiv vi må forstå Norberg-Schulz når han sier at ”som en ting som samler verden er arkitekturen del av det vi kaller *kultur*. Blant alle de symbolske former som utgjør kulturen, har arkitekturen til oppgave å skape *steder* der livet får mening”.³⁷

Arkitekturens gjenfortrylling

”De kvalitetene som tradisjonelt kjennetegnet menneskelige bosetninger, er blitt svekket eller er gått fullstendig tapt. Tidligere hadde stedene en viss tetthet som gjorde det lett å identifisere seg med dem. Grensene mellom by og land var klar; byen lå der som en samlet ’ting’ i landskapet, og opplevelsen av å komme frem til den var sterk og entydig,” skriver Norberg-Schulz i *Mellom jord og himmel*.³⁸ Han skriver videre at det han innenfor stedsteorien gir benevnelsen ”stedstap” er forbundet med en oppløsningsprosess som har ødelagt det tradisjonelle forholdet mellom by, og omgivende land.

Med utgangspunkt i Norberg-Schulz’ beskrivelser av omverdenskrise og tap, kan stedsteorien betraktes som et omfattende arkitekturteoretisk

³⁵ *Ibid.*, s. 2-3.

³⁶ *Ibid.*, s. 3.

³⁷ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 106. Det må bemerkes at Norberg-Schulz i boken *Stedskunst*, ikke knytter arkitekturen til begrepet ”symbolske former” i samme grad som i sine tidlige stedsteoretiske arbeider.

³⁸ *Ibid.*, s. 17.

”gjenfortryllingsarbeid”: På bakgrunn av den filosofiske fenomenologien, søker han å etablere et nytt grunnlag for erfaring av stedet, bygningene og interiøret, ved å omtale arkitektur som kunst.

I den filosofiske fenomenologien, og særlig i Heideggers tolkning av *poiesis* og i hans utlegninger av *firfoldigheten*, finner han en begrunnelse for et slikt arkitektursyn. Heidegger skiller ikke mellom menneskets ytre og indre rom, for idet han sier ”menneske”, nevner han oppholdet i firfoldigheten, hos tingene. Firfoldigheten er enheten av jord og himmel, av de dødelige og guddommelige – og disse fire dimensjonene samles i tingen.³⁹ De dødelige er i firfoldigheten idet de bor, ifølge Heidegger, og grunndraget i det å bo er å bevare, skåne.

I ”Bauen Wohnen Denken” – opprinnelig presentert i etterkrigstidens Tyskland som et foredrag for arkitektstudenter i Darmstadt i 1951 – griper ikke Heidegger fatt i den enorme bolignøden som preget Europa, men i de eksistensielle sidene ved det å bo: ”De dødelige bor på et slikt vis at de skåner firfoldigheten i dets vesen. Den boende ivaretakelsen er således firfoldig.”⁴⁰ Arkitekturverket *samler (forsamler)* jorden som landskap, ifølge Heidegger. Ved forsamlingen blir bygningen et arkitekturverk; et verk som Norberg-Schulz i tekster publisert i løpet av 1980-tallet omtaler som *kunst*, og på 1990-tallet som *stedskunst*.⁴¹

Kunsten motsetter seg, slik Norberg-Schulz ser det, den avmystifiseringen som finner sted når verden blir objekt for naturvitenskap. Arkitekturbildet er et ”legemliggjort uttrykk for tilstedeværelse”, skriver han i *Stedskunst*, og ”det er nettopp fordi arkitekturen dekker ’hele’ tilstedeværelsen, at den er blitt kalt *moderkunsten*”.⁴²

For Norberg-Schulz er arkitekturverket et bilde av verden (*imago mundi*), og da er det en grunnleggende verden han tenker på – ikke ”kapitalbevegelse, de elektroniske mediens, globaliseringens eller flytningestrømmenes verden”.⁴³ Som ingen annen kunstart er arkitekturen ”i sitt vesen intersubjektiv og har nettopp til hensikt å gi menneske fotfeste i tid og rom”, skriver han når han skal oppsummere sitt arbeid med stedsbrukens grunnstrukturer, og med en stedsteori der hensikten er å vise ”hvordan fenomenologien kan hele den nyere tids splittede verden”.⁴⁴

³⁹ Heidegger viser til at ordet ”ting” opprinnelig betyr ”samling” eller ”sammenkomst”. Jf. Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Teil II. Pfullingen: Neske 1967, s. 50. Boken ble første gang publisert i 1954.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 24.

⁴¹ Etter å ha bearbeidet stedsteorien ytterligere i et arbeid støttet av Norges Forskningsråd på 1990-tallet, utgis boken *Stedskunst* i 1996. I tidsskriftet *Nordisk Arkitekturforskning* ble dette forskningsarbeidet presentert i artikkelform under overskriften ”Stedsbruk”. Werne, Finn, og Jan Bengtsson, *Fenomenologi & arkitektur, Nordisk arkitekturforskning*; årg. 7, 1/1994. Göteborg: Chalmers tekniska högskola 1994, s. 7-16.

⁴² Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 8 og 19.

⁴³ Dehs, *op.cit.*, s. 11.

⁴⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 8.

1.1 VILKÅRENE FOR EN JORDISK TILVÆRELSE

Den tysk-amerikanske statsviteren og filosofen Hannah Arendt (1906–1975) forholder seg, i likhet med Norberg-Schulz, til Heideggers tenkning om forholdet mellom jorden og verden.⁴⁵ Heideggers idé er at mennesket ikke bare lever på jorden, men at vi også ”bebor” en spesifikt menneskelig verden. Men i motsetning til Heidegger, som anvender distinksjonen mellom jorden og verden for å fremme en humanismekritikk, anvender Arendt denne distinksjonen for å fremme et humanistisk perspektiv. Hun ønsker å tegne en ”kontrast mellom ’det hjem’ menneskene har reist for seg selv, og det naturlige miljø det, som biologisk vesen, er en del av”.⁴⁶ Arendts forståelse av menneskets plass på jorden er dermed en annen enn den vi finner hos Heidegger, og også hos Norberg-Schulz. Arendt betoner i langt større grad menneskets innvirkning på sine omgivelser.

I sitt filosofiske hovedverk, *The Human Condition* (1958), argumenterer Arendt for at menneskets vilkår er forbundet med et mangfold; vi er mange mennesker som lever sammen og befolker jordkloden.⁴⁷ ”Uten dette mangfoldet ville det ikke vært noen politikk, og dette mangfoldet er ikke noen egenskap ved menneskets natur, men selve essensen ved menneskets jordiske liv.”⁴⁸ Arendts tese er at vår eksistens på jorden avhenger av en menneskelig frembrakt verden, og hennes bekymring er forbundet med ”at menneskene er i ferd med å glemme eller bli fremmede overfor det aspektet ved menneskelig eksistens som gjør mennesket til verdensvesen til forskjell fra naturvesen. ’Verdensaspektet’ går tapt i den ensidige fokuseringen på mennesket som naturvesen, på mennesket som art blant arter, på mennesket som kollektiv og som massevesen”.⁴⁹ Arendt omtaler dermed både det ved den menneskelige eksistens som har med vår jordbundethet og gjøre, og det som er karakteristisk for mennesket, nemlig en verden som vi selv har skapt, og som går ut over den naturbundne jorden.

Avfortryllingen av verden kan sees som et utslag av det Arendt trekker opp, og påviser som menneskets ønske om å ”frigjøre seg fra vilkårene for dets jordiske tilværelse”.⁵⁰ Filosofen Arne Johan Vetlesen, som har skrevet innledningen til den norske oversettelsen av boken, vektlegger følgende i Arendts tekst: ”Det er som om grensene ved en jordisk eksistens – grensene i rom i form av jordisk stedbundethet, grensene i tid i form av endelighet – har

⁴⁵ Hannah Arendt studerte filosofi under Edmund Husserl, Martin Heidegger og Karl Jaspers.

⁴⁶ Arendt, Hannah, *Vita activa: det virksomme liv*, Pax palimpsest; nr. 11. Oslo: Pax 1996a, s. 14. Hentet fra den norske oversettelsens innledning ved Arne Johan Vetlesen.

⁴⁷ Boken kom først ut i England under tittelen *The Human Condition* i 1958. Arendt, Hannah, *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958. *Vita Activa oder Vom tätigen leben* ble utgitt i Tyskland i 1960. Den norske utgaven fra 1996, *Vita activa: det virksomme liv*, er basert på den tyske.

⁴⁸ Arendt, *op. cit.*, s. 13. Vetlesens innledning. Sitatet er hentet fra Arendts upubliserte manuskript ”Authority”, fra 1953. Canovan, *op. cit.*, s. 104.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 13.

blitt utålelige. Fremtidens og fremskrittets vitenskapeliggjorte visjoner knyttes i økende grad til overskridelsen av det tid- og stedbundne, og dermed til tanken om evig eksistens.”⁵¹ For Arendt er denne ambisjonen et uttrykk for overmot, og hun ønsker å presisere at vi som mennesker er underlagt betingelser (”conditions”) vi med nødvendighet må forholde oss til.⁵² Menneskets ønske om å frigjøre seg fra vilkårene for dets jordiske tilværelse har fått sitt mest åpenbare fysiske uttrykk i form av avansert romteknologi; en teknologi i stadig vekst.⁵³ Når det gjelder *hverdagslivets* erfaringer viser Arendt at vårt ønske om å frigjøre oss fra vilkårene for vår jordiske tilværelse gir seg til kjenne i form av de tingene, og den arkitekturen vi omgir oss med.

Arendts syn på menneskenes grunnleggende betingelser er viktig for en nyansering av Norberg-Schulz’ syn på menneskets stedsforhold, og for en drøfting av stedets betydning i lys av vår tids byvekst og tilhørende bygningsproduksjon. Gjennom tidene har arkitekturen dannet rammene om det egentlig politiske området. Arkitekturen har vært preget av, og har selv bidratt til å prege, den makt som både skaper og opprettholder et offentlig fremtredelsesrom. Denne arkitekturen finnes ennå innenfor etablerte strukturer i eksisterende byer. Det offentlige fremtredelsesrommet utgjør fremdeles ”en scene for handlende og talende” mennesker, og fremdeles får den tingverdenen som omgir oss sin egentlige mening når den ”gjennomtrenges av veven av menneskelige anliggender og relasjoner”, og av de *historier og fortellinger* som både oppstår av den og tillegges den.⁵⁴ Selv om det er slik, kan det Norberg-Schulz omtaler som ”byggeskikkens og stilenes sammenbrudd” sees som et kontinuitetsbrudd forbundet med det Arendt omtaler som menneskets vilje til overskridelse både av det tid- og stedbundne. Som et resultat av dette bruddet bidrar ikke arkitekturen lenger til å ivareta et behov for sammenhenger på tvers av generasjoner. Det som bygges i dag muliggjør ikke nødvendigvis – gjennom en bygningstradisjon forbundet med stedlige kvaliteter – *variasjon og endring over tid*.⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*, s. 12.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Paradoksalt nok, viser det seg i dag at noe av denne teknologien kan anvendes på en måte som bidrar til en ivaretagelse av vår tilværelse her på jorden. Ved hjelp av en enorm samling instrumenter med høy oppløsning og kraftige sensorer, anvendes for eksempel satellitten Envisat, for å observere jorden. Denne formen for jordobservasjon har bidratt til en endring ikke bare innen værvarsling, men også når det gjelder miljøkunnskap og forebygging av miljøkatastrofer.

⁵⁴ Arendt, *op.cit.*, s. 210. For som hun uttrykker det: ”Uten at mennesker bebod verden og stadig omtaler den, ville verden ikke være annet enn en haug med ting uten sammenheng, som den enkelte i sin isolasjon nok kunne kaste sine produkter inn i, men uten håp om at de kunne føye seg inn i og få en plass i en tingverden.”

⁵⁵ Ruskin, John, *The seven lamps of architecture*. Toronto, General Publishing Company, Ltd. 1989, s. 178. Boken ble første gang utgitt i 1849. 1989-versjonen baserer seg på en utgivelse fra 1880. I kapittelet ”The Lamp of Memory” skriver Ruskin: ”...there are but two strong conquerers of the forgetfulness of men, Poetry and Architecture.” Folk flest forholder seg annerledes til tapet av tradisjons- og stilarkitekturen, til avfortryllingen av verden, enn arkitektene. For lekmannen inngår ikke forståelsen av hva tapet innebærer, og sorgen over tapet, som en forutsetning for produksjon av nye bygninger. Innenfor de fagutdannende arkitektenes virkelighet, har det derimot dannet seg ulike skoler. Arkitekter og planleggere velger ulike måter å forholde seg til tapet på, fra ”second modernism”, via økologiske betraktningmåter, til ”new urbanism”. Sett

Glemselen i dagens arkitektur

Tidligere var bruksverdien avgjørende for gjenstanders bytteverdi. I dag settes, på samme vis som med forbruksgjenstander, bygningers verdi ut fra den prisen de blir gitt som vare. Både når det gjelder gjenstanders og bygningers kvalitet har det skjedd en gradvis endring forbundet med overgangen fra det isolerte håndverket, som selv står for salget av sine produkter, til en fabrikkmessig fremstilling, som bare produserer for markedet. Det Arendt skriver om gjenstander i 1958, gjelder også i dag, og de samme økonomiske mekanismene har langt på vei kommet til å prege produksjonen av nye bygninger – en produksjon som har gjennomgått store endringer de siste femti årene.

Under henvisning til økonomer som Adam Smith og Alfred Marshall, skriver Arendt at når det gjelder gjenstander er fremdeles *varigheten* – ”som er det som avgjør om en ting kan bli i verden og ha sin ting-karakter” – det høyeste kvalitetskriterium, ”selv om det ikke lenger i første rekke handler om hvorvidt en gjenstand duger til bruk, men om den egner seg til ’å bli lagret’ for senere å kunne byttes”.⁵⁶ Denne konkrete forandringen kommer ifølge Arendt, tydelig frem i det vanlige skillet mellom bruks- og bytteverdi:

Når *homo faber* fremstiller bruksgjenstander, er det ikke bare slik at han produserer dem innenfor sin isolerte, private sfære, de er dessuten tiltenkt et hovedsakelig privat bruksområde. Og dette området forlater de først idet de blir allment tilgjengelige på markedet. Det er ofte blitt sagt, og dessverre like ofte blitt glemt, at ”verdien springer ut av den forestillingen et menneske gjør seg om det å eie enten den ene eller den andre tingen”, og at en tings verdi derfor aldri kan bli noe annet enn en bytteverdi. (...) Deres verdi eksisterer bare i andres ”forestilling”, i den grad denne kommer offentlig til uttrykk som en vurdering. Og til det er det naturligvis nødvendig med et offentlig område der ting kan fremtre som varer.⁵⁷

Arendt presiserer at ”hverken arbeid eller verk, hverken kapital eller profitt eller det mest utsøkte materiale representerer i seg selv noen verdi; verdien

fra et stedsteoretisk ståsted, har både en økologisk tilnærming til arkitektur, og ”new urbanism”, et uavklart forhold til ”avfortryllingen” og til arkitekturhistorien – og kanskje også til teknologien. Likevel kan stedsteorien sies å komme en økologisk tenkemåte nærmest. Utgangspunktet for begge tenkemåtene er en respekt for det som er gitt oss, for den naturen vi er en del av.

⁵⁶ Arendt, *op. cit.*, s. 163.

⁵⁷ *Ibid.* Denne definisjonen av hva verdi er, har Arendt fra Hannah Sewalls avhandling fra 1901, *The Theory of Value before Adam Smith*.

skapes bare av den offentligheten der en gjenstand trer frem sammen med andre gjenstander slik at verdien blir fastlagt ut fra en sammenligning”.⁵⁸ Hun tydeliggjør samtidig, blant annet ved å henvise til John Lockes skille mellom ”worth” og ”value”, at markedsverdien ikke har noe til felles med ”den objektive iboende kvaliteten”. En slik kvalitet er knyttet til tingen selv. Det er en kvalitet som er uavhengig av den enkelte kjøpers eller selgers vilje, og som han – enten han liker tingen eller ikke – må være i stand til å kjenne igjen.⁵⁹ Denne iboende kvaliteten kan, ifølge Arendt, bare forandres ved at *gjenstanden selv* endrer seg, ”slik som et bords kvalitet ødelegges når man tar vekk det ene benet”, mens gjenstandens markedsverdi straks endrer seg, dersom *forholdet* mellom varen og andre varer endres.⁶⁰

Det som særpreger den nyere tid, er at den iboende kvaliteten truer med å forsvinne fullstendig, til fordel for den verdien som kan knyttes til pris. Dette gjelder også bygninger, og som en følge av denne endringen, er det faktum at bygninger (potensielt) har lengre levetid enn mennesker, ikke tydelig i de valg som legges til grunn for vår tids bygningsproduksjon. Bytteverdien står i et annet forhold til bygningens varighet enn i en tid da man bygde for flere generasjoner. Satt på spissen, kan man derfor når det gjelder bygninger si at varighet ikke nødvendigvis er et kvalitetskriterium innenfor et forbrukersamfunn. Dette vedrører arkitekturfaget og arkitekters praksis. Forholdene blir synlige når det gjelder arkitekters og planleggeres valg innenfor en bred skala: fra bygningens forhold til det urbane eller rurale landskapet den inngår som en del av, til bruken av materialer. Dette er forhold Norberg-Schulz ikke eksplisitt tar opp i sine stedsteoretiske tekster, men som er viktige innenfor et sen-moderne samfunn preget av markedsøkonomiens lover.

Samtidig er det viktig å fastholde at den modernitetskritikken Arendt utøver når hun påviser vårt ønske om å frigjøres fra en jordisk tilværelse, *ikke* står i et motsetningsforhold til en arkitektur preget av vår tids teknologiske muligheter. Å gjennomtenke grensene for en jordisk eksistens, innebærer ikke en teknologisk, formal eller bruksmessig *regresjon*, men åpner tvert om for ny arkitektfaglig innsikt i en tid med by- og befolkningsvekst verden over. Arkitekter som Shigeru Ban, Lacaton & Vassal og Glen Murcott bidrar gjennom sine bygninger, til å tematisere en slik innsikt. Også vår tids arkitektur utsier dermed noe om, og får sin betydning som en følge av, de holdninger til omgivelsene og den tidsforståelsen som ligger til grunn for planlegging og frembringelse: Arkitekturen både gestalter og bidrar til vårt forhold til det som har vært, det som er, og det som skal komme. Det samme gjelder selvsagt også i enda større grad, ved planlegging av hele byområder.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.* Med ”worth” siktet Locke til *valor naturalis*, mens han med ”value” mente prisen, *pretium*.

⁶⁰ *Ibid.*

Likevel kan vi slå fast at dagens frembringelse av bygninger ikke har en så mangfoldig begrunnelse som den en gang hadde. Grensen mellom det som kan omtales som instrumentelt byggeri og et arkitekturverk blir dermed vag. Uavhengig av denne grensen, og uavhengig av om vi velger å kalle alt som bygges for arkitektur, er det åpenbart at dagens bygninger ikke lenger refererer til en kosmisk orden, og heller ikke nødvendigvis til en større fysisk sammenheng, til det by- eller landskapsrommet det inngår som en del av.

Det er heller ikke nødvendigvis fellesskapets ønsker, båret frem av brede demokratiske prosesser, som ligger til grunn for frembringelsen av nye bygg og institusjoner. Dagens byer preges av ensrettende markedsøkonomiske prosesser, der private eiendomsforvaltere står som initiativtagere og utbyggere bak de fleste store prosjekter. Når staten eller det offentlige bidrar med midler, er det i samarbeid med private aktører, og hensikten med satsningen på de store byutviklingsprosjektene finnes oftest gjengitt i gjenkjennbare, markedsøkonomiske modeller. Kultursatsing, som bygging av nye operahus, utstillingslokaler og teatre, inngår som et ledd i en regional markedsføringspolitikk. Samtidig ser vi at ulike produksjonsprosesser, uavhengig av objektets størrelse, blir stadig mer ensrettet, som et resultat av den industrielle og teknologiske fremstillingen. Selve bygningsproduksjonen får samme begrunnelse som produksjon av mobiltelefoner eller kameraer – produkter som kan holdes i en hånd. Det som skiller bygningen fra andre gjenstander og produkter, er ulike referanser til menneskekroppens størrelse – en forskjell forbundet med *skala*, og ikke nødvendigvis med ulike betydningsnivåer.

Forbrukersamfunnet har en så stor gjennomstrømning av produkter, at når bygninger ikke sees i sammenheng med landskapet det forholder seg til, og heller ikke i forhold til talende og handlende menneskers ønsker innenfor en politisk offentlighet, reduseres arkitekturen, både som form, teknologi og bruk, til et produkt som først og fremst har betydning gjennom den *status* det bidrar til å opprettholde. Denne utviklingen har ført til at ulike byggeoppgaver innenfor samfunnet – byggeoppgaver forbundet med ulik bruk – tillegges samme betydning. Som *arkitektur* er privatboligen i ferd med å bli like betydningsfull som fellesskapets bygninger. Dette kan sees som uttrykk for en forskyvning av forholdet mellom det private og det offentlige, der dagens arkitektur ikke lenger er en manifestasjon av betingelsene for et menneskelig fellesskap og et politisk mangfold.⁶¹

⁶¹ *Ibid.*, s. 217. I likhet med Karl Marx (1818–1883), som snakket om individets fremmedgjøring, beskriver Arendt en kontaktløshet mellom mennesker i varesamfunnet. Det varebyttet som privilegieres i vårt samfunn, utelukker det personlige fra den offentlige sfæren og fortrenger alt som i egentlig forstand er menneskelig tilbake til familiens privatsfære eller vennskapets intimitet, skriver hun. I den grad det personlige er blitt en privatsak, og varehandelen er blitt et offentlig anliggende innenfor det moderne samfunnet, bygger det moderne samfunnet ”på det motsatte av den klassiske antikkens samfunnsforhold”.

Ifølge Arendt er menneskets omverden ”den verden av ting som *homo faber* skaper”.⁶² Omverdenens oppgave, å være et hjem for menneskene, kan ”den bare løse i den grad dens bestandighet klarer å stå imot og overleve den menneskelige eksistensens evig vekslende bevegelser”.⁶³ ”Den levende erindringen og evnen til å huske, som er opphavet til alle lengsler etter uforgjengelighet, trenger nemlig det konkrete håndgripelighet, trenger å kunne holde seg fast i det for ikke å bli offer for glemsel og forgjengelighet,” skriver hun.⁶⁴ Den reduksjonen av bygningene og tingene vi omgir oss med, må derfor betraktes som et tap. Gjennom det siste århundret er tapet av tingene, og sorgen over tapet, blitt – uttalt eller uuttalt – arkitektens forutsetning.

I arbeidet med stedsteorien bidrar Norberg-Schulz til å markere de grensene vi som mennesker ikke kan overskride dersom vi ønsker å vise den jorden vi kommer fra, og skal vende tilbake til, omsorg. Disse grensene er av spesiell betydning når det gjelder arkitekturfaget, fordi utøvelsen av faget fra Vitruvius’ tid, medfører arkitekters stillingtagen til et bestemt sted på jorden, til det bestemte materiale det skal gis form til; til det som skal, eller potensielt skal, bygges. Arkitekturen inngår som en del av en sårbar og sansbar materialitet, en materialitet forbundet med våre grunnvilkår. Denne materialiteten inkluderer jorden selv, våre egne kropper, de bygninger, bygningsmaterialer og gjenstander vi forholder oss til. Dersom Norberg-Schulz’ tilnærming til *stedet* anerkjennes som et utgangspunkt for videre drøfting, anerkjennes også det at vi, idet vi bygger, må forholde oss til det som er gitt oss.

1.2 TRADISJON OG FORDOM

Skal dette avhandlingsarbeidet fungere som en videreføring av Norberg-Schulz’ intensjon – intensjonen om å tydeliggjøre stedets og arkitektens betydning for menneskets identitet – fordres en presisering av stedsteoriens forhold til tapet av tingenes magi. I *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*⁶⁵ tydeliggjør den tyske filosofen og filosofihistorikeren Hans-Georg Gadamer (1900–2001) flere forhold forbundet med stedsteorien som *teori* – forhold som det til dels kan være nyttig å trekke frem innledningsvis, fordi de kaster lys over de legitime og

⁶² *Ibid.*, s. 174.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, s. 170.

⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. ed. Tübingen: Mohr 1965. I det følgende henvises det til den danske utgaven av boken. Norberg-Schulz viser også til denne boken mot slutten av sitt forfatterskap, blant annet i *Stedskunst*, s. 8 og s. 73. Han henviser imidlertid til Gadamer for å tydeliggjøre andre forhold enn de vitenskapsteoretiske.

illegitime fordommer som er med på å *konstituere* stedsteorien, som en følge av Norberg-Schulz' syn på avfortryllingen av verden. Der Arendts forståelse av menneskets jordiske tilværelse kan legges til grunn for en kritikk av det substansielle i Norberg-Schulz' stedsteori forbundet med hans tolkning av *poiesis*, kan Gadammers tenkning trekkes inn for å belyse vitenskapsteoretiske forhold.

Det som generelt kan sies å karakterisere arkitekturteorien, er et potensial når det gjelder å forene det som tradisjonelt har bidratt til å skille humanvitenskapene fra naturvitenskapen. Naturvitenskapenes gjenstand kan ifølge Gadamer, ideelt sett bestemmes som "det, der ville være erkendt i den fuldendte naturerkendelse".⁶⁶ Stedet, morfologisk, topologisk og typologisk betraktet, og bygningen betraktet som konstruksjon og masse, og ikke som verk, kan erkjennes som fullendt naturerkjennelse. Men det er meningsløst å snakke om en fullendt erkjennelse *av hva et sted er, av arkitekturverket og arkitekturhistorien* – og derfor kan man til syvende og sist ikke snakke om en "gjenstand i seg selv" som denne siden av arkitekturteorien gjelder.

Det er vesentlig å fastholde innenfor arkitekturteorien hva som tilhører humanvitenskapenes gjenstand, til forskjell fra naturvitenskapenes gjenstand – og særlig blir dette viktig i drøftingen av en stedsteori, som sett fra Gadammers ståsted, paradoksalt nok er et forsøk på å utvikle en fenomenologisk *metode* for stedsforståelse.⁶⁷

Teorien om fordommene

I *Sandhed og metode* skriver Gadamer at gjennom den romantiske reaksjon mot opplysningen, har et historiefilosofisk grunnkjema, som romantikken deler med opplysningen, funnet feste: "overvindelsen af mythos gennem logos."⁶⁸ Det er under forutsetning av en fremadskridende "avfortryllelse" av verden, at dette skjemaet har sin gyldighet. Den skal fremstille selve utviklingsloven bak åndens historie, "og netop fordi romantikken vurderede denne utvikling negativt, overtog den denne model som noget selvfølgelig".⁶⁹

Det som kan betraktes som en romantisk opplysningskritikk i Norberg-Schulz' tekster, munner selv ut i opplysning, idet den utvikler seg til en arkitekturteori tuftet på historievitenskapen, og til en stedsteori som sammenfatter hans syn på arkitekturfaget, arkitektur og sted, og på arkitekters praksis. Imidlertid vender ikke Norberg-Schulz' valoriseringen helt på hodet:

⁶⁶ Det refereres til den danske oversettelsen av *Wahrheit und methode* fra 2004. Se Gadamer, Hans-Georg, *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Århus: Systime 2004, s. 271.

⁶⁷ Tittelen *Wahrheit und methode, Sandhed og metode*, setter sannheten opp som en motsats til metodetenkningen.

⁶⁸ Gadamer, *op.cit.*, s. 260.

⁶⁹ *Ibid.*

Han forsøker ikke å gjøre det gamle gjeldende i den egenskap av å være gammelt: ”Den ’gotiske’ middelalder, Europas kristne statssamfund, ständersamfundet, ... det landlige livs enkelhed og nærheden til naturen.”⁷⁰

Gadamers teori om fordommene kan sees som en ”konkretisering af det, Heidegger kalder forståelsens forstruktur – det forhold, at vi altid befinner os i en ’fordomsfull’ forståelse, som vores udlægning af tingene beveger sig indenfor”.⁷¹ Men i motsetning til Heidegger, som er ute etter å undersøke forståelsen i et ontologisk øyemed, retter Gadamer oppmerksomheten mot den ontologiske vendingen, og dens konsekvenser for humanvitenskapene.⁷² *Sandhed og metode* er en undersøkelse av dette spørsmålet, og i den første delen av boken forsøker Gadamer å vise hvordan forståelsen alltid overskrider subjektets kontroll. I dette ligger det en kritikk av Descartes (1596–1650), som i *Om metoden* fra 1637, lar metoden opptre som garantist for sikker erkjennelse – en metodebevissthet som i ettertid har gjennomsyret både human- og naturvitenskapene. Slik Jesper Gulddal og Martin Møller formulerer det i innledningen til *Hermeneutik: en antologi om forståelse* (1999), mener Gadamer at det avgjørende i humanvitenskapenes arbeid, ikke er en metode, men snarere begreper som ”takt”, ”dannelse” og ”smak”: ”Pointen er, at forståelse i virkeligheten ikke er noget, som subjektet kan styre bevidst, heller ikke ved at vælge sig en bestemt metode. Forståelsen er tværtimod noget, som hele tiden finder sted bag om ryggen på den metodiske bevidsthed.”⁷³

Dette er forhold Norberg-Schulz ikke synes å forholde seg til i sitt arkitekturteoretiske arbeid. Han leser seg selv inn i historien, men han drøfter ikke selv det hermeneutiske problem i forbindelse med sitt stedsteoretiske forfatterskap. Han ser det ikke som en oppgave å situere stedsteorien innenfor et større epistemologisk landskap. Han problematiserer heller ikke arkitekturteorien som vitenskap, arkitekturteoriens forhold til den filosofiske fenomenologien, eller Heideggers filosofiske fenomenologi. Norberg-Schulz ser med andre ord ikke konsekvensene av det Gadamer kaller en ”sann historisk hermeneutikk” for sin egen arkitekturteori.⁷⁴

Gadamer presiserer at fordommer er uunngåelige både i vitenskapen og i dagliglivet; fordommene strider ikke nødvendigvis mot fornuften. Mennesket er alltid innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger, og – i

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Se Møller, Martin, og Jesper Gulddal, *Hermeneutik: en antologi om forståelse*. København: Gyldendal 1999, s. 35.

⁷² *Ibid.*, s. 33.

⁷³ *Ibid.*, s. 34.

⁷⁴ Begrepet ”hermeneutikk” er knyttet til den greske guden Hermes, som både var gudenes budbringer, og den som uttrykte, forklarte og fortolket budskapet. Hermeneutikk betyr fortolkningskunst eller forståelselære, og kommer av det greske ordet *hermeneuein*. Dette ordet har tre betydninger: 1) å uttrykke eller uttale, 2) å utlegge eller forklare og 3) å oversette eller fortolke.

overensstemmelse med Ludwig Wittgensteins (1889–1951) senfilosofi – er derfor ethvert menneske henvist til ”at benytte sig af et bestemt sprog, som rummer bestemte perspektiver og bestemte blindheder over for verden”.⁷⁵ Tradisjonen er det som gjelder uten begrunnelse, og derfor er tradisjonen også et *vilkår* vi er underkastet, enten vi vil det eller ikke, ifølge Gadamer.⁷⁶

Det virkningshistoriske prinsipp

Til grunn for Norberg-Schulz’ stedsteori ligger som allerede presisert, en fortolkning ikke bare av tekster, men også av den historien og den samtiden han var en del av. I *Sandhed og metode* understreker Gadamer at tidsavstanden ofte kan gjøre det mulig å løse hermeneutikkens egentlige, kritiske spørsmål, som gjelder å skjelne de sanne fordommer som gjør at vi *forstår*, fra fordommer som er *falske*, og som får oss til å *misforstå*: ”Derfor vil den hermeneutisk skolede bevidsthed også omfatte historisk bevidsthed. Den bevidstgør vores egne, forståelsesledende fordomme, således at den overleverte mening kan fremhæves som en anderledes mening og gøres gyldig som sådan.”⁷⁷ Han skriver videre: ”Historismens naivitet består i, at den unddrager sig en sådan refleksion og i tillid til sin metodiske fremgangsmåde glemmer sin egen historicitet. (...) En virkelig historisk tænkning må medtænke sin egen historicitet.”⁷⁸

Gadamer argumenterer derfor for at en *oppløsning* av den abstrakte motsetningen mellom tradisjon og historievitenskap – mellom historien og kunnskapen om den – må stå ved begynnelsen av den historiske hermeneutikken:

Virkningen af de levende traditioner og virkningen af den historiske forskning udgør en virkningsenhed, og en analyse heraf vil altid kun kunne afdække et netværk af vekselvirkningsforhold. Vi gør derfor ret i ikke at opfatte den historiske bevidsthed som noget radikalt nyt – som det umiddelbart kan se ud til – men derimod som et nyt moment i, hvad der altid har udgjort det menneskelige forhold til fortiden. Det gælder med andre ord om at erkende traditionsmomentet i den historiske indstilling og at undersøge dets hermeneutiske produktivitet.⁷⁹

⁷⁵ Møller og Gulddal, *op. cit.*, s. 35.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Gadamer, *op.cit.*, s. 284.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 285.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 269.

Hos Norberg-Schulz retter den historiske interessen seg ikke bare mot de historiske fenomener eller det overleverte verk, men også mot deres virkning i historien. Likevel formulerer han ikke en klar og entydig virkningshistorisk problemstilling når forholdet mellom tradisjon, historie og teori skal bringes ut i sin egentlige betydnings klarhet og åpenhet. Her stilles det ifølge Gadamer, krav til en metodisk bevissthet, som følger med den tvingende refleksjon av den historiske bevissthet. I dette ligger det et behov for å legitimere de spørsmålene som stilles.

Stedsteoriens substans og vitenskapelige gehalt

Fordi Norberg-Schulz ikke selv situerer sitt stedsteoretiske arbeid innenfor et større epistemologisk landskap, og heller ikke bestreber seg på å legitimere de spørsmålene han stiller, er det vesentlig å skille mellom stedsteoriens *substans*, og teoriens *vitenskapelige* gehalt. Eksempelvis kan det nevnes at når Norberg-Schulz selv anerkjenner at hans arkitekturteoretiske arbeid inngår som et ledd i en rekke av arkitekturteoretikere, skjuler dette et paradoks. Arven etter den tyske historisk-formale tradisjonen Giedion introduserer ham til, gjør at Norberg-Schulz med henblikk på rekkefølgen av de plastiske stilarter, mener ”at ikke alle muligheter står åpne innenfor alle tidsepoker”.⁸⁰ Gjennom presiseringen av rekkefølgen av de plastiske stilarter, og som en begrunnelse for at modernismen etterfulgte historismen, er han i likhet med Giedion og CIAM-modernistene opptatt av å understreke *bruddet* mellom ulike epoker.

Det er historismens historieforståelse som muliggjør de tidlige modernistenes markering av den moderne bevegelsen i arkitekturen, som noe fundamentalt annerledes. Når Norberg-Schulz leser seg selv inn i historien, kommer han tilsynelatende bare et stykke på vei til erkjennelse om at historien ikke tilhører oss, men at vi tilhører den. Dette vedrører, som antydning innledningsvis, det spenningsfeltet mellom en før-moderne og en moderne tilnærming, som fremstår som uavklart i Norberg-Schulz’ stedsteori. Gadammers teori om fordommene kan bidra til å aksentuere hva denne uklarheten består i.

”Længe før vi gjennom selvbesindelse forstår os selv, forstår vi os selv på selvfølgelig måte i den familie, det samfund og den stat, vi lever i,” skriver han i *Sandhed og metode*.⁸¹ Han skriver videre:

⁸⁰ Wölfflin, Heinrich, *Principles of Art history*, forord til den 7. tyske utgaven. Wölfflinsitatet er hentet fra Gombrich, E.H. *Art and illusion: a study in the psychology of pictorial representation*, Bollingen series; 35:5. New York: Pantheon 1960, s. 4.

⁸¹ Gadamer, *op.cit.*, s. 263. ”I virkeligheten tilhører historien ikke os, men vi tilhører den. Længe før vi gjennom selvbesindelse forstår os selv, forstår vi os selv på selvfølgelig måte i den familie, det samfund og den stat, vi lever i. Subjektiviteten som fokus er et troldspejl. Individets selvbesindelse er kun en flagren i det historiske livs lukkede kredsløb. Derfor udgør den enkeltes fordomme, langt mere end hans domme, hans

Hvis man skal tilgodese menneskets endelighet og historiske væremåde, er det nødvendig med en fundamental rehabilitering af fordomsbegrepet samt en anerkendelse af, at der findes legitime fordomme. Hermed bliver det muligt at formulere det centrale spørsmål for en ægte, historisk hermeneutik, dens erkendelsesteoretiske grundspørsmål: På hvilket grundlag kan fordommene legitimeres? Hvad adskiller legitime fordomme fra alle de utallige fordomme, som det er den kritiske fornufts ubestridelige anliggende at overvinde?⁸²

I forlængelsen av Heideggers tenkning, hevder Gadamer at mennesket alltid allerede er innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger. Dette er en verden mennesket selv ikke er herre over, og som det heller ikke kan velge seg bort fra. Disse forholdene tydeliggjør at det er nødvendig å sonde mellom, på den ene siden, historien og kunnskapen om den, det vil si de forholdene som vedrører vår *fortolkning* av det som er – og på den andre siden arkitekters og planleggeres *praksis*, og den arkitekturen som følger, ikke bare av en bestemt historieforståelse, men også av en bestemt teknologisk og økonomisk utvikling.

Dette er en sontring som ikke er eksplisitt og klar i Norberg-Schulz' arkitekturteoretiske tekster. Om dette gjøres klarere, blir det også enklere å anerkjenne at tapet av tradisjons- og stilarkitekturen er *et reelt tap; et brudd*. Det er først og fremst dette bruddet som motiverer Norberg-Schulz' stedsteoretiske arbeid: Vilåårene for arkitekters praksis er endret som en følge av tapet av tradisjons- og stilarkitekturen. Teorien kommer til "som en nødvendig erstatning for den tapte tradisjon".⁸³

1.3 SAMMENFATNING: STEDSTEORIEN SOM GRUNNLAG FOR DRØFTING OG KRITIKK

Til grunn for Heideggers tenkning om kunstverkets opprinnelse, og om "jorden" som nødvendig for bestemmelsen av kunstverkets væren, finnes en kritikk av hele den innsikten som ligger i et begrep om filosofisk estetikk. Heidegger forsøker bevisst å unngå den klassiske estetikens genibegrep; han ønsker å forstå verket uavhengig av skaperens subjektivitet. Han vil bort fra

værens *historiske virkelighet*," skriver Gadamer videre, og lar dette være det hermeneutiske problems utgangspunkt.

⁸² *Ibid.*, s. 264.

⁸³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 43. Med den tapte tradisjon, henvises det til det Norberg-Schulz omtaler som tapet av stil- og tradisjonsarkitekturen etter 2. verdenskrig.

en erkjennelse der *betydning* og *verdi* hverken finnes i den opprinnelige gitttheten selv, eller som objektiv sannhet.

Den forståelsen av kunstverket som er et resultat av at den vitenskapelige erkjennelsen systematisk er gitt forrang, innebærer at det kun er det tingmessige, saksforholdet, som fremstår som objektivt, og som er bærer av betydning og verdi, slik Heidegger ser det. Innenfor naturvitenskapen er det kun det som er gitt sansene som tillegges objektiv erkjennelse, mens den betydningen tingen har innenfor en slik tenkemåte bare får subjektiv gyldighet. Dette får etter hvert konsekvenser for forståelsen av kunstverket.

I motsetning til hverdagslivets oppfatning av kunstverkets ting- og gjenstandsmessighet er, i Heideggers fremstilling, kunstverket først og fremst karakterisert ved at det er en kraft i seg selv. I Gadammers Heideggerfortolkning formuleres det slik:

Kunstverket åpner sin egen verden. (...) Jorden er et motbegrep til verden for så vidt som det i motsetning til det seg-åpnende fremhever det i-seg-skjulende og lukkende. Et kunstverk mener jo ikke noe, det viser ikke til en betydning liksom et tegn. Snarere stiller det seg der i sin egen væren, slik at betrakteren nødvendigvis bringes inn i en dvelen ved det.⁸⁴

Heideggers tanke om ”jorden”, om det som forblir fremmed, blir avgjørende for Norberg-Schulz’ arkitekturforståelse. Den avfortryllingen av verden som følger av den vitenskapelige erkjennelsens fremtredende plass, møtes med et ønske om en ”gjenfortrylling” i stedsteorien. Det er dette synet på betydningen av det jordiske for arkitekturverket – dette forholdet mellom natur og kultur i forståelsen av arkitekturverket – som danner grunnlaget for den videre drøftingen av de stedsteoretiske tekstene.

Det første kapittelet presenterer to ansatser til kritikk av Norberg-Schulz’ syn på arkitektur som kunst; en kritikk som går via en kort presentasjon av Heideggers kunstsyn. Arendts politiske filosofi er fundert i en annen forståelse enn hos Heidegger, av hva som skal til for at vi som mennesker skal ”bebo en verden”. Selv om også hun forholder seg til Heideggers skille mellom jorden og verden, skiller de lag i synet på våre grunnleggende betingelser. I *Vita Activa* kritiserer Arendt det hun erfarer som vår tids ensidige fokusering på mennesket som naturvesen, ”på mennesket som art blant andre arter, på mennesket som kollektiv og som massevesen”.⁸⁵

⁸⁴ Heidegger, Martin, *Kunstverkets opprinnelse*, Pax artes; nr 1. Oslo: Pax 2000, s. 124-125. Se Gadammers innføring. Denne forståelsen hos Heidegger behandles videre i kapittel 3.

⁸⁵ Arendt, Hannah, *Vita activa: det virksomme liv*, Pax palimpsest; nr 11. Oslo: Pax 1996, s. 14. Vetlesens innledning.

Pluraliteten er ifølge henne en forutsetning for handling; den av aktivitetene innenfor *vita activa* som utspiller seg direkte i menneskets samkvem – ”uten formidling gjennom ting, materie eller materiale”.⁸⁶

Arendt sonderer således mellom væren og verden, og hennes bekymring er, som allerede nevnt, at det moderne mennesket er i ferd med å ødelegge seg selv som verdensvesen. Mennesket finner ikke lenger sin forståelse av verden *i* verden, slik hun ser det. Vi har mistet en felles verden utenfor våre bevisstheter; og dette gjenspeiler seg i vårt forhold til tingene, og dermed også i forholdet til arkitekturverket: Vi bygger ikke lenger for evigheten.

Om Arendts tilnærming til våre grunnleggende betingelser kan sees i sammenheng med Heideggers filosofi, og derfor også kan gjøres gjeldende for en *kritikk* av stedsteorien, åpner Gadamer for en drøfting av Norberg-Schulz’ syn på mennesket som historisk vesen. Dermed muliggjøres også en *nyansering* av stedsteoriens tilnærming til ”det jordiske”. Ved å fokusere på hva forståelsen *er*, finner Gadamer frem til en ”forståelsens fenomenologi”. Han viser hvordan forståelsen alltid motsetter seg og overskrider subjektets kontroll. Samtidig synliggjør han hvordan det er mulig å nærme seg de historisk betingede begrensningene som preger enhver fortolkning.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 28. Fra det første kapittelet i boken, som er gitt overskriften ”Menneskets betingethet”.

2. ARKITEKTURTEORETISK KONSTRUKSJON

Hva består arkitektonisk kvalitet i? Her stilles spørsmålet med utgangspunkt i erfaringer fra dagens arkitektpraksis, og som en følge av at varigheten ikke synes å være et kvalitetskriterium innenfor et forbrukersamfunn. I mange ulike sammenhenger – både fra politikerhold, blant planmyndigheter og arkitekter – snakkes det om at *kvalitet* etterstrebes når noe nytt skal bygges. Men hva er innholdet i og innebyrden av dette begrepet, når vi innenfor et markedsstyrt samfunn ser at fokuset på bygningers iboende kvalitet er i ferd med å forsvinne helt til fordel for den verdien som kan knyttes til pris?

Den levende erindringen og evnen til å huske, trenger det konkrete håndgripelighet for ikke å bli offer for glemsel og forgjengelighet. Som vist i det første kapittelet, er den reduksjonen av bygningene og tingene vi omgir oss med, å betrakte som et tap.

Avhandlingens overordnede siktemål, fundert i en slik tapserfaring, er å drøfte arkitekturens betydning i vår tid, og – som en del av dette – menneskets plass i verden. Drøftingen forutsetter lesning og tolkning av aktuelle filosofi- og fagtekster, og her legges det spesiell vekt på Norberg-Schulz' stedsteori. Fordi hans arkitekturteoretiske tekster, sett under ett, kan sies å ha forståelsen av arkitekturverket både som kilde og mål, og fordi han i stedsteorien nettopp reflekterer over menneskets plass i verden, gjøres fortolkningen av stedsteorien – denne siste fasen i hans omfattende arkitekturteoretiske forfatterskap – til en konkret forskningsoppgave.

I de stedsteoretiske tekstene tematiseres både betydningen av våre skapende virksomheter, og våre omgivers betydning for vårt selvforhold. Norberg-Schulz etablerer et eget arkitekturteoretisk "språk", basert på en lesning av den filosofiske fenomenologien. Dette språket bringes videre inn i avhandlingsarbeidet; det gir retning både til avhandlingens språklige og tekstlige form. Også Heideggers bruk av begrepene "jorden" og "verden" blir viktige for drøftingen av ulike teoretiske og filosofiske posisjoner.

Det er en dreining innenfor Norberg-Schulz' forfatterskap, fra en empirisk-vitenskapelig orientert tilnærming til arkitektur og rom, mot en systematisk fremstilling av "stedets konkrete egenskaper" basert på tankemønstre hentet fra den filosofiske fenomenologien, som gjør det mulig både å avgrense og formulere denne avhandlingens konkrete forskningsproblem.

Dreiningen i forfatterskapet er ikke bare synlig i bøkene, den kommer også til syne i hans essays og artikler. Da disse skulle samles og gis ut i boken *Et sted å være* i 1986, skrev utgiveren i forordet til boken, at den henter tilfang fra et verk "som i det minste på to områder har vært banebrytende: stedsteorien, og som en del av denne, forfatterens tenkning omkring begrepet *genius loci*; hans arbeide med å etablere en arkitekturteori, studiet av 'intensjonene i arkitekturen'".⁸⁷ Av forordet fremgår det at Norberg-Schulz' arbeid med stedsteorien, *tematisk* kan sees som en videreføring av doktoravhandlingen *Intentions in Architecture*. I essayet "Et faglig testamente", presentert som foredrag i forbindelse med hans 70-års dag, beskriver imidlertid Norberg-Schulz selv det som må forstås som en epistemologisk og vitenskapsteoretisk dreining innenfor hans livslange arkitekturteoretiske arbeid. Etter å ha arbeidet med doktoravhandlingen erkjente han at noe manglet:

Vitenskapeligheten utelukket jo den kreativitet jeg ønsket å fremme, og derfor ble et annet perspektiv nødvendig. Da arkitekturproblemet grunner i samspillet mellom mennesket og dets omgivelser, kan det ikke kvantifiseres. Under en gjesteopptreden ved Yale University i 1965 ble jeg introdusert til Louis Kahns verker og hans distinksjon mellom "det målbare" og "det ikke-målbare". Den følgende søken etter en innfallsport til det "ikke-målbare" ledet meg til filosofer som Husserl, Bollnow, Bachelard, Eliade og Ströker, og fremfor alt til Martin Heidegger hvis tenkning om det å bygge representerer et teoretisk motstykke til Kahns kreative resultater. Følgen ble min artikkel "Kahn, Heidegger and the Language of Architecture" i det amerikanske tidsskriftet *Oppositions*, der jeg forsøkte å ta opp fagets fenomenologiske grunnlag.⁸⁸

⁸⁷ Norberg-Schulz, Christian, *Et sted å være: essays og artikler*. Oslo: Gyldendal 1986. På første side av forordet til denne essay- og artikkelsamlingen skriver Gordon Hølmebakk at den sen-barokke arkitekturen kan nevnes som et tredje område hvor Norberg-Schulz' forskning har vært av sentral betydning. *Et sted å være* ble i 1997 etterfulgt av et søsterbind, *Øye og hånd*. Her er utvalgt Norberg-Schulz' eget. Tittelen henspiller på Maurice Merleau-Pontys bok *Øyet og ånden* fra 1964. Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard 1964.

⁸⁸ Norberg-Schulz, *Et sted å være: essays og artikler*, 1986, s. 86. Av sitatet fremgår det at Norberg-Schulz ikke betrakter fenomenologien som vitenskapelig på samme måte som gestaltterapien/psykologien. Samtidig må det bemerkes at han, allerede da han skrev *Intentions in Architecture*, ønsket å bygge videre på en arkitekturteoretisk tradisjon grunnlagt av Heinrich Wölfflin femti år tidligere. I "Et faglig testamente"

Flere av stedsteoriens sentrale begreper, deriblant ”stedets identitet”, nevnes i bøkene *Existence, space and Architecture, New concepts of architecture* (1971) og *Meaning in Western Architecture* (1975).⁸⁹ Begrepene får imidlertid en annen betydning i den siste delen av Norberg-Schulz’ forfatterskap – den delen av forfatterskapet som ikke initieres med artikkelen i *Oppositions*, men med boken *Mellom jord og himmel* (1978).⁹⁰ Denne lille boken, som er den første systematiske fremstillingen av hovedpunktene i stedsteorien, utkom året før. I ”Et faglig testamente” skriver Norberg-Schulz videre:

De nevnte forfatterne viser på forskjellige måter at arkitekturens egentlige målsetning er å skape *steder*, der livet kan ”finne sted”. Menneskets eksistens er fremfor alt et stedsforhold, som vi kan betegne som ”tilstedeværelse”. Å ”eksistere” betyr jo å ”tre frem her”, og derfor sier filosofen Maria Otto at *Dasein ist Hiersein*. I min bok ”Genius Loci” og populærfremstillingen ”Mellom jord og himmel” tok jeg for første gang opp stedsproblematikken på bred basis og ga i den førstnevnte fenomenologiske analyser av tre ”eksemplariske” byer: Khartoum, Roma og Praha. I ”Stedskunst” som nettopp er kommet ut, viderefører jeg disse tankene.⁹¹

Som i de stedsteoretiske tekstene er avhandlingsarbeidet ikke kun basert på tekstfortolkning. Det er også fundert i en fortolkning av en konkret verden; en verden der både det naturgitte og det menneskeskapte bidrar til hverdagslivets erfaringer. I forlengelsen av stedsteorien næres denne teksten både av et filosofisk og arkitekturteoretisk og -historisk tilfang, og også av kjennskap til, og erfaring fra, arkitektpraksis. I likhet med stedsteorien er denne avhandlingen et forsøk på å bringe frem ny forståelse av arkitekturverket, og av de sammenhenger arkitekturfaget inngår i. Dette er med andre ord ikke en historisk-deskriptiv tekst, men en tekst som – fundert i en kvalitativ forståelsesform – er innrettet mot praksis; forståelsen står i forhold til *det å bygge*.

beskriver Norberg-Schulz Wölflins bidrag til arkitekturteorien ikke som en arkitekturfilosofi, men som en arkitekturpsykologi, der mennesket oppfattes som en helhet, og der vår tilstedeværelse ikke er basert på en addisjon av sansedata.

⁸⁹ Norberg-Schulz, Christian, *Existence, space & architecture, New concepts of architecture*. London: Studio Vista 1971, og Norberg-Schulz, Christian, *Meaning in western architecture*. Rev. ed. London: Studio Vista 1980.

⁹⁰ Norberg-Schulz tar begrepet stedets identitet i bruk allerede tidlig i sitt forfatterskap. Se f. eks. *Existence, space and architecture* fra 1971. Men her inngår ikke begrepet i en stedsteori; i en metode for stedsforståelse basert på den filosofiske fenomenologien.

⁹¹ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 86.

2.1 PRESISERING AV AVHANDLINGENS PROBLEMTILLINGER

”Menneskelig identitet forutsetter stedets identitet,” skriver Norberg-Schulz i *Mellom jord og himmel*.⁹² Han fortsetter slik: ”For å forstå hva det skjuler seg bak ordene ’stedets identitet’ er det nødvendig å se litt nøyere på det vi ovenfor kalte stedets ’konkrete egenskaper’. Spørsmålet er om disse egenskapene kan defineres og ordnes på en slik måte at en fruktbar teori om steder kommer istand.”⁹³ Når Norberg-Schulz ønsker å ta opp ”arkitekturfagets fenomenologiske grunnlag” i sin stedsteori, er det blant annet fordi spørsmålet om kontekst hører sammen med spørsmålet om mening innenfor en fenomenologisk betraktningssmåte. Erfaring av mening er avgjørende for vår identitet, og mening erfares når våre romlige omgivelser fremstår som *sted*; som en ”konkret og kvalitativ helhet” som besitter en bestemt ”karakter” eller ”stemning”.

Påstanden om forholdet mellom menneskelig identitet og stedets identitet uttrykker en kjerneproblematikk i Norberg-Schulz’ stedsteoretiske tekster. Her dannes ikke bare en forbindelse mellom det menneskelige og det stedlige, men menneskets identitet forankres også til en *kvalifisering* av stedet som sted. Denne forbindelsen gjelder med andre ord Norberg-Schulz’ forståelse av hva arkitektonisk kvalitet består i. Stedsteoriens begreper ”sted” og ”stedets identitet” er imidlertid tvetydige. Norberg-Schulz anvender begrepene på ulike måter; i de stedsteoretiske tekstene kommer flere betydningssjikt til syne.

Dette har fått konsekvenser for arkitekters og planleggeres praksis. Begrepet ”stedets identitet” er hyppig brukt, ofte med referanse til Norberg-Schulz’ stedsteori. I dag ser vi at begrepet tas til inntekt for en rekke ulike arkitektursyn, og for ulike måter å forholde seg til det forrige århundres tap av stil- og tradisjonsarkitektur. Eksempelvis anvendes det i forbindelse med vår tids markedsføring av steder. Her til lands knyttes alt fra bygging av hyttebyer bestående av maskinlaftet og hurtigvoksende tømmer, til bevaring av eldre bygningsfasader som en form for ”gatekulisser”, til dette begrepet. Parallelt med dette har det skjedd en endring innenfor det private området: Både arkitekter og lekfolk knytter sin identitet stadig sterkere til det hjemmet vi skaper oss. Hjemmet betraktes som et uttrykk for hvem vi *er*.

En diskusjon om arkitekturens betydning i vår tid, kan vanskelig løsrives fra en diskusjon om arkitektur som kunst. Ved å gjøre fortolkningen av stedsteorien til en konkret forskningsoppgave, blir Norberg-Schulz’

⁹² Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

⁹³ *Ibid.*

vektlegging av og tilnærming til arkitektur som kunstart viktig. Som vist i forrige kapittel, må Norberg-Schulz' kunstsyn sees i sammenheng med hans modernitetskritikk: Kunsten motsetter seg den avmystifiseringen som finner sted når verden blir objekt for naturvitenskap. I *Stedskunst* omtaler han arkitekturbildet som et "legemliggjort uttrykk for tilstedeværelse", og han presiserer: "Det er nettopp fordi arkitekturen dekker 'hele' tilstedeværelsen, at den er blitt kalt *moderkunsten*."⁹⁴

Anerkjennelsen av arkitektur som kunstart, og dermed av bygningers mulighet til å inneha verkskarakter, betraktes som et utgangspunkt for videre drøfting.⁹⁵ Fordi Norberg-Schulz' begrepsbruk springer ut av hans fortolkning av den filosofiske fenomenologien, med særlig vekt på Heideggers kunstfilosofi, blir det imidlertid viktig å stille spørsmål ved, og også avklare, noen av de vitenskapsteoretiske og epistemologiske konsekvensene denne fortolkningen får for hans arkitekturteoretiske arbeid.

Arkitekturteori og filosofi

Det er nærliggende å tenke seg at en arkitekturteoretisk tilnærming til fenomenologien vil bringe med seg problemstillinger av vitenskapsteoretisk eller fortolkningsmessig karakter. Arkitekturteorien stiller andre krav til argumentasjon og begrunnelse, og andre krav til metoder enn filosofien. I møtet mellom to teoretiske tradisjoner kan det oppstå konflikter og problemer forbundet med tolkning og forståelse av ulike teories logiske struktur og mening. Disse forholdene viser seg å komme til syne i Norberg-Schulz' stedsteoretiske arbeid: I stedsteorien står vi overfor flere ulike argumentasjonsnivåer, og to av disse nivåene kan sies å være i konflikt. Dette er forhold Norberg-Schulz ikke selv reflekterer over i sine stedsteoretiske tekster.

Stedsteorien er normativ, ved at den som tekst står i forhold til arkitekters praksis. Norberg-Schulz' ønske om å finne frem til retningslinjer for bygging kommer direkte til uttrykk gjennom det verktøyet for stedforståelse som etableres innenfor stedsteorien i form av en "metode for stedsanalyse". Stedsanalysen kan anvendes av fagpersoner, arkitekter og planleggere. Det samme ønsket gir seg imidlertid også til kjenne i Norberg-Schulz' tolkning av Heideggers skrifter, og den argumentasjon som knyttes an til denne.

⁹⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 19 og s. 8.

⁹⁵ I denne avhandlingen tematiseres ikke *hvorvidt* arkitektur er en kunstform. Her kan det nevnes at den norske arkitekten Eivind Kasa innledningsvis i avhandlingen *Arkitektur som kunst*, 2000, stiller spørsmål ved hvorvidt arkitektur er en kunstform. Kasas avhandling er en diskusjon av arkitekturens estetiske karakter. Han undersøker hva som karakteriserer arkitektur som kunstart, men hans fokus er – til forskjell fra denne avhandlingen – først og fremst rettet mot arkitekturens estetiske karakter. Avslutningsvis svarer Kasa bekreftende på sitt innledende spørsmål. Se Kasa, Eivind, *Arkitekturen som kunst, Doktor ingeniøravhandling*; 2000:14. Trondheim: Institutt for form og farge. Fakultet for arkitektur, plan og billedkunst. NTNU 2000.

I stedsteorien fremstilles Heidegger som mer entydig enn det er belegg for.⁹⁶

Med fenomenologi menes ifølge Heidegger, ”*apofainesthai ta fainomena*: att låta det, som visar sig, ses sådant som det viser sig ut ifrån sig självt”.⁹⁷ Hans undersøkelse av væren er bare mulig på bakgrunn av det fundamentet som var lagt av Husserl i og med hans *Logische Untersuchungen* (1900–1901).⁹⁸ Likevel søker ikke Heidegger å fastholde en filosofisk retning i sitt arbeide, men ser i sitt tidlige verk *Sein und Zeit* (1926), i stedet kommentarene til fenomenologiens forbegreper som et arbeid med å peke på *mulighetene* forbundet med fenomenologien. For Heidegger ligger forståelsen av fenomenologien kun i å gripe fatt i den slik som mulighet, fordi – slik han uttrykker det: ”Högre än verkligheten står *möjligheten*. Förståelsen av fenomenologien ligger uteslutande i att gripa tag i den så som *möjlighet*.”⁹⁹

I dette ligger det at man abstraherer fra alt det som, ulikt alt annet levende, utmerker mennesketilværelsen med dets rikere register av værensmuligheter. Det å forstå det værende i dens *væren*, er en oppgave som ikke bare savner ord, men fremfor alt ”grammatikk”. Det er denne grammatikken Heidegger forsøker å etablere, idet han hevder at ontologi bare er mulig som fenomenologi.

Slik Heidegger i *Sein und Zeit* uttaler seg om sammenhengen mellom ontologi og fenomenologi, presiserer Norberg-Schulz i arbeidet med stedsteorien at en integrert arkitekturteori bare er mulig dersom den baseres på en fenomenologisk virkelighetsforståelse. I forordet til *Stedskunst* skriver han eksempelvis at vi som motvekt mot nye bølger av mystisisme og spekulative ”syn”, i dag trenger ”en utvidet opplysning, der også det *kvalitative*, ’ikke-målbare’ er med. Dette er etter min mening bare mulig ad fenomenologisk vei”.¹⁰⁰ Med integrert mener han som nevnt, en arkitekturteori som dekker alle Vitruvius’ opprinnelige kategorier – det praktiske, formale og funksjonelle – samt deres innbyrdes relasjoner. Slik ønsker han å innskrive sitt eget arbeid, ikke bare i en tysk formalhistorisk tradisjon grunnlagt av Wölfflin, men også i en større sammenheng – i en arkitekturteoretisk tradisjon som via Leon Battista Albertis (1404–1472) bok fra omkring år 1450, går tilbake til romertiden.¹⁰¹

Hos Heidegger finner vi ikke en tilsvarende normativ, teleologisk tilnæringsmåte forbundet med et fag som krever *løsninger* på et problem.

⁹⁶ Dehs, ”Skitser til en verdensorden. Arkitektur og fenomenologi”, 2003b, s. 7.

⁹⁷ Fra gresk. Heidegger, Martin, *Varat och tiden, del 1*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos 1992, s. 58. Originalens tittel: *Sein und Zeit*, 1926. Meningen med denne formelle forklaringen på den forskning som kaller seg fenomenologi, er imidlertid den samme som uttrykkes i det husserlske slagordet: ”Til saken selv.”

⁹⁸ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*. Halle: Niemeyer 1900.

⁹⁹ Heidegger, *op.cit.*, s. 63.

¹⁰⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 11.

¹⁰¹ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 81. Jf. Alberti, Leon Battista, *On the art of building in ten books*, overs. Joseph Rykwert, Neil Leach og Robert Tavernor, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1988. Originalens tittel: *De re aedificatoria*, ca. 1452.

Hos ham står det spørsmålsverdige fast. Slik hans fenomenologiske tenkning kommer til uttrykk i klassikertekster som ”Bauen Wohnen Denken”, er det ønsket om å stille spørsmål som går i dybden, ønsket om å finne frem til en posisjon der ”saker” svever, som styrer hans argumentasjon.

Introduksjon til tanken om arkitektur som uren kunst

Om det i stedsteorien finnes en uklarhet i forholdet mellom ulike argumentasjonsnivåer, finnes det også en uklarhet i forståelsen av metafysikkens plass innenfor filosofien i vår tid. Som antydning innledningsvis, speiler denne uklarheten noe av det som er problematisk i Heideggers egen tenkning.

Jørgen Dehs fremstår som eksponent for et moderne filosofisyn, og tematiserer ikke det problematiske i Heideggers tenkning. I stedet peker han på sentrale problemstillinger i møtet mellom ulike metodologiske posisjoner. Dehs henviser til Vitruvius, og det forholdet mellom filosofi og arkitektur som gjaldt for to tusen år siden, og også til Heideggers mange forutsetninger for å bidra til en ”teologi for den arkitektoniske kultur”.¹⁰² Deretter stiller han blant annet spørsmålet: Hvilket forhold har filosofien til arkitekturfaget i dag? Slik han ser det, vil forholdet mellom filosofi og arkitektur tilhøre estetikens problemfelt. Ifølge Dehs er det først ved å betone arkitekturens karakter av kunstart, og ved å understreke dens fremskutte posisjon som erkjennelsesmedium, arkitekturen kan sees som en del av filosofien.¹⁰³

Som filosof ser Dehs dette spørsmålet fra filosofens side, samtidig som han fremhever at det som fra filosofens ståsted i dag synes attraktivt ved arkitekturen er det som tidligere ga arkitekturen en marginal rolle i filosofien: Arkitekturen er en kunstart, men den er ikke helt ren i kantene. I det ligger dens styrke, hevder han. Etter at en felles verden er blitt borte i filosofiens forklaringer; etter at filosofens oppgave ble ”å fremstille sin helhedsforståelse på retoriske betingelser”, har den filosofiske estetikken begynt å se etter mulighetene for ”å begripe og betone de æstetiske fænomeners *integrative* karakter snarere end deres autonomi”.¹⁰⁴

I Norberg-Schulz’ stedsteori, og i denne avhandlingen er problemstillingen en annen enn hos Dehs. I avhandlingen stilles spørsmålet fra arkitektens ståsted: Hvordan kan filosofien gjøres relevant for arkitekturfaget, og for en arkitektonisk praksis? Om arkitekturteorien kjennetegnes ved sin formålstjenlighet, gjenspeiler dette noe av praktikerens tenkemåte, og – et stykke på vei – forteller det noe om arkitekturfagets

¹⁰² Dehs, *op.cit.*, s. 4.

¹⁰³ Se Dehs, Jørgen, ”Bemærkninger til temaet: Arkitektur og filosofi.”, i Munch, Anders, *Arkitektur og filosofi. Nordisk arkitekturforskning*: Vol.16, 2/2003. Göteborg: Chalmers tekniska högskola 2003a, s. 6-7.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 7.

karakter. For å kunne svare på spørsmålet om arkitekturens betydning i vår tid, og om hva arkitektonisk kvalitet består i, blir det imidlertid sentralt å undersøke hva som *karakteriserer* arkitekturen, og skiller det fra andre kunstarter.

Når Dehs skriver om arkitekturen at den er en kunstart, men at den ikke er helt ren i kantene, mener han at arkitekturen ikke er ”ren kunst”; at den forholder seg til noe ut over det rent estetiske. Han begrunner det slik: ”De sammenhenge, arkitektur konkret er forviklet i, gjør den alltid til mere end blot en afspejling af tiden i et æstetisk formsprog. Arkitektur overskrider på forhånd de spilleregler, ’institusjonen kunst’ måtte sætte.” Og han fortsetter: ”Selv om den ikke kan løsrive sig fra ethvert skæbnefællesskab med kunsten, er den altid dømt til at være anderledes konkret i sin forståelse av menneske, af samfund, af teknikken, af spørsmålet om klodens beboelighed, af økologiens og globaliseringens perspektiver.”¹⁰⁵

Dette perspektivet, som ifølge Dehs kaller på nye former for filosofisk estetikk, åpner – som vist i det første kapittelets presentasjon av Arendts syn på pluraliteten som et grunnvilkår – også for en videre arkitekturfaglig drøfting av Norberg-Schulz’ syn på arkitektur som kunst, og hans syn på arkitekturverkets betydning. Dermed kan man si at dette er et perspektiv som også kaller på nye former for arkitekturfaglig forståelse. Om den filosofiske estetikken ikke er innrettet mot et bestemt mål i samme grad som arkitekturteorien, kan *arkitekturfilosofi* betraktes som en tredje kategori; en mer spekulativ og betraktende tilnærming til det å bygge; en tilnærming som ikke står i direkte forhold til et bestemt mål, men som samtidig forutsetter en nærhet til en arkitektonisk praksis.

Stedsteorien er et bidrag til *arkitekturteorien* ved at Norberg-Schulz forsøker å finne løsninger på et bestemt problem.¹⁰⁶ Som teori betraktet er de stedsteoretiske tekstene likevel ikke entydige. Han forsøker å finne løsninger på et problem som gjelder bygging, men stedsteorien er *mer enn* et ”autonomt konseptuelt verktøy”.¹⁰⁷ Den er fundert i, og bringer også noe nytt til en tenkning som ikke har verktøykarakter – en tenkning som nettopp gjelder menneskets plass i verden. Norberg-Schulz’ intensjon i arbeidet med stedsteorien er ikke først og fremst å forstå det den franske byplanhistorikeren Françoise Choay omtaler som ”nye og ukjente former for

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 8.

¹⁰⁶ Her fastholdes at Norberg-Schulz’ stedsteori først og fremst er et bidrag til arkitekturfaget, og ikke til filosofien, eller ”den fenomenologiska traditionen”, slik f. eks. Jan Bengtsson antyder i artikkelen ”Arkitektur og fenomenologi. Om Norberg-Schulz’ platsfenomenologi”. Werne, og Bengtsson, 1994, *op.cit.*, s. 17.

¹⁰⁷ Choay, Françoise, *The rule and the model: on the theory of architecture and urbanism*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1997, s. 6. Originalens tittel: *La règle et le modèle. Sur la théorie de l’architecture et de l’urbanisme*, 1980.

rom”¹⁰⁸, men å forstå arkitekturens vesen med utgangspunkt i Heideggers værenstenkning, og i hans tenkning om kunstverkets opprinnelse.

Stedsteoriens forankring i en fenomenologisk tenkemåte gjør derfor at den som arkitekturteoretisk tekst ikke fullt ut lar seg innskrive i Choays arkitekturhistoriske kategoriseringer. Nettopp fordi stedsteorien som avhandlingens konkrete forskningsproblem er *mer enn* et verktøy, åpnes det for arkitekturfaglig spekulasjon: I det følgende behandles spørsmål som ikke nødvendigvis kan møtes med entydige praktiske, tekniske eller moralske svar. I så måte kan deler av avhandlingsteksten sies å være et bidrag til en arkitekturfilosofi.

Konsekvenser for avhandlingens drøftinger

Kunsten motsetter seg, slik Norberg-Schulz ser det, den avmystifiseringen som finner sted når verden blir objekt for naturvitenskap. Dette synet får en stedsteoretisk forankring i møte med den filosofiske fenomenologien. De problemstillingene som omtales her, som både gjelder årsakene til hans henvendelse til Heidegger og den filosofiske fenomenologien, og konsekvenser for hans arkitekturteoretiske bidrag, kan systematiseres videre. Som vist, åpner det perspektivet Dehs trekker opp, og som ifølge ham kaller på nye former for filosofisk estetikk, også for en videre arkitekturfaglig drøfting av Norberg-Schulz’ syn på arkitektur som kunstart; en drøfting der forståelsen på en annen måte enn innenfor filosofien, er innrettet mot det å bygge.

Både Norberg-Schulz og Arendt omtaler tapet av en felles verden, men deres syn på menneskets mulighet til selv å skape mening er forskjellig. Avhandlingens sentrale hypotese er at det er mulig å utvide og nyansere Norberg-Schulz’ stedsteoretiske forståelse av hvordan arkitekturen betinger oss. Dermed blir avhandlingens sentrale spørsmål: Hvilke konsekvenser får denne utvidelsen og nyanseringen for forståelsen av arkitektur som kunstart, og for arkitekters praksis?

2.2 AVHANDLINGENS METODE

Norberg-Schulz’ omfattende perspektivering av arkitekturfaget kan forstås og fortolkes med utgangspunkt i en rekke ulike metodiske posisjoner. Det tredje kapittelet er innrettet mot en forståelse av stedsteorien. Her er tekstfortolkningen både orientert mot et begreps- og argumentasjonsnivå, og

¹⁰⁸ *Ibid.*

mot en større fortelling; stedsteoriens plass innenfor en historiografisk og vitenskapsteoretisk kontekst.¹⁰⁹

Samtidig som tekstfortolkningen er orientert mot disse to nivåene, understrekes en gjensidig avhengighet mellom systematiske anstrengelser med å klarlegge begreper, og en klarlegging av historisk-kontekstuelle forhold. Avhandlingens sentrale spørsmål kan på grunnlag av den forståelsen dette leder frem mot, underdeles i tre ulike spørsmål. Disse gjelder: ”Forholdet mellom natur og kultur i forståelsen av arkitekturverket”, ”Identitet og livsfortelling” og ”Forholdet mellom tradisjon og fortolkning.” Drøftingen av disse temaene i det fjerde kapittelet, utgjør således denne avhandlingens metode. Temavalgene er fundert i et annet syn enn det vi finner hos Heidegger og Norberg-Schulz, på menneskets mulighet til selv å skape mening. I det følgende skal *bakgrunnen* for temavalgene presiseres, og de ulike temaene gis en kort presentasjon.

Betydningen av det håndgripelige innenfor et informasjonssamfunn

Dersom man som Norberg-Schulz fastholder at det i det tjuende århundre skjedde et kontinuitetsbrudd forbundet med den vestlige tradisjons- og stilarkitekturen, blir det i forsøket på å forstå arkitektens oppgaver bedre, vesentlig å bidra til forståelsen av hvilken betydning utforming av våre omgivelser har. Norberg-Schulz etablerte, ved å henvende seg til den filosofiske fenomenologien, et nytt grunnlag for forståelse av menneskets stedsforhold: Stedsteorien er en metode for forståelse av det han omtaler som ”tilstedeværelsens grunnstrukturer”; en metode som kan danne grunnlag for en tydeliggjøring av arkitektens grunnstrukturer. Gjennom hans teori om stedets og arkitektens betydning for menneskets identitet, og for vår mulighet til å erfare mening, åpnes vide arkitekturteoretiske perspektiver – perspektiver forbundet med spørsmålet om hva arkitektonisk kvalitet består i.

Stedsteorien rommer både en arkitektur- og samfunnskritikk, og den er – i likhet med den filosofiske fenomenologien – fundert i en erfaring av omverdenskrise. Denne erfaringen er forbundet med den teknisk-vitenskapelige rasjonalitetens plass i vårt samfunn, og hvordan denne rasjonaliteten etter hvert påvirket vårt selvforhold.

Norberg-Schulz skriver om Heidegger at hans ”forståelse av helheten” var radikal, fordi han ”gjorde ende på det tradisjonelle subjekt-objektforholdet, som siden Descartes har dominert vår verdensanskuelse og vært årsaken til splittelsen av tanke og følelse”.¹¹⁰ Det radikale i Heideggers forståelse var

¹⁰⁹ Blant annet i forhold til den fenomenologiske filosofien og den tyske formal-historiske tradisjonen den næres av, og den arkitekturteoretiske diskursen den inngår som en del av.

¹¹⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 7.

ifølge Norberg-Schulz, at han definerte mennesket som *Dasein*, ”væren i verden”, eller *tilstedeværelse*.

Heidegger bidrar til å tydeliggjøre menneskets plass innenfor sin verden

I en sammenheng der mennesket forstås som *cogito*, der objektet blir noe man står overfor og betrakter visuelt-perspektivisk, løser fellesskapet seg opp i en sum av isolerte individer, skriver Norberg-Schulz, og setter en slik omverdensforståelse opp mot Heideggers omverdensforståelse:

For Heidegger, derimot, står ikke mennesket lenger overfor, men *for-står*, i betydning av å stå *blant* alt det andre. Dermed blir livet en mangfoldighet av *forhold*, og tilværelsen et åpent ”speilspill” av *væremåter*. Slik forvandles mennesket fra betrakter til deltager, og verden er igjen en helhet. Det er denne helheten den moderne kunsten forsøkte å uttrykke, men bare delvis realiserte.¹¹¹

Heideggers begrep om *Dasein* er en videreføring av Husserls *livsverdenbegrep*. Husserl definerte livsverden som ”rom-tid-verdenen av ting, slik vi erfarer dem i vårt før-vitenskapelige liv og kjenner dem som noe som *lar seg erfare*”.¹¹² Den erfaring det her refereres til er ifølge Husserl, en *naturlig erfaring* – en førvitenskapelig erfaring som angår tingene selv. I *Stedskunst* skriver Norberg-Schulz om den naturlige erfaring at fordi ”vi *lever med* disse tingene snarere enn å stille oss analytisk overfor dem, er den naturlige erfaring hverken subjektiv eller objektiv, og den kjenner intet skille mellom kropp og bevissthet. Derfor griper ikke en persepsjonspsykologi basert på stimulus-respons-modellen dens vesen, og heller ikke de erkjennelses-teorier som etter Descartes har splittet livsverdenen i subjekt og objekt”.¹¹³ Norberg-Schulz skriver videre at i kraft av medlevelse er vi ”i livsverdenen, noe Heidegger har betegnet som *In-der Welt-sein*, eller kort og godt *Dasein*”.¹¹⁴

Som arkitekturteori er Norberg-Schulz’ stedsteori like radikal som Heideggers forståelse av *Dasein* er innenfor filosofien. Stedsteorien representerer ikke et ønske om å vende tilbake til en tid som har vært, men er tvert om frem mot slutten av det 20. århundret, et ønske om å levere et bidrag til en forståelse av den arkitektoniske modernismen. Innenfor arkitekturfaget er stedsteorien et av de mest omfattende og konsistente bidragene til en

¹¹¹ *Ibid.*, s. 7-8.

¹¹² *Ibid.*, s. 15. Sitert etter Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner 1977. Første gang publisert i 1936.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

forståelse av det *håndgripelige* og *konkretes* betydning i informasjonssamfunnet.

Arkitekturens forutsetning

Allerede da Norberg-Schulz skrev *Intentions in Architecture* i 1963, var det ut fra et ønske om å klargjøre ”arkitekturens mål og midler”. Behovet for en slik klargjøring er ikke mindre presserende i dag. Det er uenighet blant dagens praktiserende arkitekter om hva som tilhører arkitekturen, betraktet som *institusjon*. Det er også uenighet om arkitektur i det hele tatt kan betraktes som kunst. Dermed er det også uklart hva som skiller arkitektur fra beslektede uttrykksformer.

Den manglende enigheten blant arkitekter når det gjelder hva som bidrar til å konstituere arkitekturen, tilkjennegis som to motsatte tendenser innenfor faget: Arkitekturen nærmer seg andre kunstuttrykk, eller den fremstår som instrumentelt byggeri. Samtidig som arkitektene i dag synes å mangle en felles plattform, har billedkunstnere gjennom de siste tiårene i økende grad fått interesse for arkitektur og urbane byrom, og for det livet som utspiller seg i byen. Denne interessen kan sees som uttrykk for at våre byggete omgivelser over *den individuelle fortolkningen* motstand, fordi de på en annen måte enn billedkunsten, betinger våre opplevelser og erfaringer.

Dersom arkitekturen betraktes som en kunstform med teoretiske røtter tilbake til Vitruvius, er det i undervisningen og innenfor dagens arkitektoniske praksis, ofte *delaspekter* ved arkitekturfaget som undersøkes. Det som bidrar til å bevare kontinuitet i arkitekturundervisningen, og dermed også innenfor en praksis, er den håndverksmessige overleveringen av fagkunnskap; en fortrolighetskunnskap forbundet med hva arkitektonisk kvalitet består i. Den uttalte mangelen på enighet om fagets grunnlag, gjør det viktig å aktualisere Norberg-Schulz’ stedsteoretiske bidrag til en arkitekturforståelse. I arbeidet med stedsteorien ønsket Norberg-Schulz å vise at arkitekturen gjør det *kvalitative* – det fellesmenneskelige som han ser som tilværelsens grunnstruktur – nærværende. Han ønsket også å tydeliggjøre at den respekten for og ivaretagelsen av steder som en kvalitativ forståelse åpner for, er arkitekturens forutsetning.¹¹⁵

Kritikken av stedsteorien

Selv om mange av stedsteoriens sentrale begreper, og også dens grunnleggende tilnærming til stedet og arkitekturen, etter hvert er blitt innlemmet i planleggeres og arkitekters praksis verden over, har stedsteorien

¹¹⁵ Se f. eks. Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 11.

også møtt kritikk fra ulike hold. Stedsteorien er blitt kritisert for å være både ”tilbakeskuende” og ”romantisk”. En slik kritikk, fremsatt innenfor humanvitenskapene, må enten gis en begrunnelse av vitenskapsteoretisk eller substansiell art. Den kritikken som har vært rettet mot stedsteorien av arkitekturteoretikere og kunsthistorikere, har først og fremst vært *vitenskapsteoretisk* begrunnet.¹¹⁶ Kritikken av stedsteoriens *intensjoner* og *innhold* har vært gitt av fagfilosofier, og kan i hovedsak sies å gjelde forholdet mellom vesenstenkning og aspekttenkning innenfor stedsteorien.¹¹⁷

Flere av dagens toneangivende arkitekter har en sammensatt praksis; en praksis som inkluderer tekstlig formidling i tillegg til en mer tradisjonell arkitektvirksomhet. Blant disse gjør en del arkitekter seg til talsmenn for en *pragmatisk* holdning til det å bygge innenfor et markedsøkonomisk system.¹¹⁸ En kritikk av stedsteorien basert på ønsket om formålstjenlighet – en kritikk som først og fremst vektlegger det *praktisk gjennomførbare* – springer ut fra en annen arkitekturforståelse enn den Norberg-Schulz forfekter. En slik kritikk tar ikke stedsteoriens *intensjoner* opp til vurdering. Med utgangspunkt i de problemene praktiserende arkitekter i dag står overfor, blir Norberg-Schulz’ tilnærming til stedet og arkitekturen innenfor stedsteorien imidlertid lett å avskrive som ”tilbakeskuende” fordi han – i motsetning til Arendt – velger å se bort fra den politikken som er forbundet med våre jordiske liv. I stedet for å avvise stedsteorien som teori, eller å avvise teoriens substansielle innhold, er det mulig å gripe fatt i Norberg-Schulz’ stedsforståelse, for så å betrakte dette som et grunnlag for drøfting og nyansering.

Den filosofiske interessen for *stedet* er forbundet med ønsket om å undersøke menneskets plass i verden. Slik Norberg-Schulz anvender begrepet *stedets identitet* innenfor stedsteorien, er det et arkitekturfaglig begrep – et begrep forbundet med et bestemt syn på forholdet mellom det naturgitte og en menneskelig formende dimensjon. Innenfor stedsteorien vil iverksettelse si ”at den gitte livsverden bygges, i overensstemmelse med stedsforståelsen”.¹¹⁹ Dette er en arkitekturforståelse som forankrer arkitekturen som institusjon i grunnleggende strukturer – i det som kjennetegner menneskets tilstedeværelse til enhver tid. Disse grunnleggende strukturene eksisterer

¹¹⁶ I den grad den har hatt en slik begrunnelse, har den vært mer kategorisk enn drøftende, slik som hos arkitekturteoretikeren Bruno Zevi. Jf. Zevi, Bruno, and Joseph A. Barry, *Architecture as space: how to look at architecture*. Rev. ed. New York: Da Capo Press 1993.

¹¹⁷ Kritikkerne har pekt på det problematiske i stedsteoriens forhold mellom en ”vesenstenkning” og en ”aspekttenkning”. Jf. Arnfinn Bø-Rygg som skriver: ”Mens noe av Norberg-Schulz’ intensjon ved å knytte an til Heideggers senfilosofi er å vinne i konkretisering, er det min påstand at en slik arkitekturteori tvertimot taper i spesifisitet.” Bø-Rygg, Arnfinn, *Modernisme, antimodernisme, postmodernisme: kritiske streiftog i samtidens kunst og kunstteori. Tidvise skrifter: kultur og kommunikasjon; 14*. Stavanger: Høgskolen i Stavanger. Avdeling for økonomi-, kultur- og samfunnsfag 1995, s. 41.

¹¹⁸ Blant disse er den nederlandske arkitekten Rem Koolhaas en av de mest sentrale stemmene.

¹¹⁹ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 63.

dermed forut for en tidlig arkitektonisk modernisme preget av ulike ideologier, og forut for de produksjonsprosesser som finner sted innenfor et samfunn preget av markedsøkonomisk tenkning. Norberg-Schulz' tilnærming til stedet, kan i tråd med Heideggers tenkning, omskrives til "å søke tingenes vesen".

Tingenes vesen og deres fremtredelsesformer

I stedsteorien er forholdet mellom det å søke tingenes vesen, og å søke deres fremtredelsesformer – deres aspekter – utledet fra Norberg-Schulz' fortolkning av Heideggers tekster, og av det greske *poiesis*-begrepet. Norberg-Schulz' stedsteori kan i likhet med John Ruskins (1819–1900) kunstkritiske og politisk-økonomiske skrifter hundre år tidligere, sies å bevege seg i grenselandet mellom kunst, natur og moral, og i begge forfatterskapene videreføres – om enn på ulikt vis – Aristoteles (384–322 f. Kr.) tanke om at "kunsten følger og forlenger naturen".¹²⁰ I motsetning til Ruskin avgrensar Norberg-Schulz politisk-økonomiske temaer fra sin arkitekturteori.

Norberg-Schulz' aristoteliske tenkemåte kommer tydelig til uttrykk når han i *Mellom jord og himmel* utdyper påstanden om at arkitekturen, blant de symbolske former som utgjør kulturen, "har til oppgave å skape *steder* der livet får mening":

Det naturlige sted er arkitekturens utgangspunkt, og det menneskelagde sted dens mål. Arkitekturen abstraherer meninger fra det gitte og fastholder disse i symbolske former. Meningene skapes ikke av arkitekturen (like lite som de skapes av politisk-økonomiske systemer), men er i verden. Gjennom abstraksjon og symbolisering tilpasser menneskene seg det gitte, samtidig som symbolenes mobilitet befri dem fra den umiddelbart foreliggende situasjon. Menneskene lager altså steder for både å få røtter og frihet. Å *bo* vil med andre ord ikke bare si å høre til, men å høre til på en slik måte at hjertet kan blomstre og hjernen spille.¹²¹

¹²⁰ For videre lesning om Ruskin se Andersson, Dag T., *Det dunkle speil: John Ruskin og synets filosofi*. Oslo: Solum 2004.

¹²¹ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 106. Se også Norberg-Schulz, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, 1980, s. 23: "Architecture comes into being when a 'total environment is made visible', to quote the definition of Susanne Langer. In general, this means to concretize the *genius loci*. We have seen that this is done by means of buildings which gather the properties of the place and bring them close to man."

Hos Aristoteles er det som er gitt oss av naturen utgangspunktet for *poiesis* som menneskets skapende virksomhet. Kunsten følger og forlenger naturen. I sin klassiske inndeling av områder for menneskelig kunnskap skiller han mellom de *teoretiske*, *praktiske* og *poietiske* vitenskaper. Der de teoretiske vitenskapene er rettet mot å avdekke og forstå de uforanderlige prinsippene som ligger til grunn for virkeligheten, er de praktiske vitenskapene et område for forandring ved at de er underlagt menneskelige beslutninger. Her får det særegent menneskelige utfolde seg; her er vi fri til å velge, og står samtidig i fare for å velge galt. Gjennom *praxis* blir mening tilført vår tilværelse fra et annet hold enn fra naturen.

Dette er Arendts poeng i *The Human Condition* (1958), eller *Vita Activa* som er tittelen på den tyske og den norske utgaven. Arendt fokuserer på hva som karakteriserer mennesket og som skiller oss fra naturen. Det er de menneskelige *betingelsene* som opptar henne. Hun er ikke opptatt av vår natur i betydningen av å skulle finne essensen i hva menneskene er; hun er snarere opptatt av de betingelsene som gjelder vår plass i verden. Ved å snakke om betingelser, ønsker hun å utfordre vårt overmote; hun vil utfordre forestillingene som kjennetegner totalitarismen og moderniteten. Hun vil understreke at vi alle er underlagt betingelser vi ikke kan flykte fra, og hun viser at det å være betinget av pluraliteten er forbundet med dette at det i det hele tatt finnes noe som heter politikk.

Også Norberg-Schulz er opptatt av at vi som mennesker må forstå at det finnes grenser for våre handlinger her på jorden, og at vi må lære å forstå og respektere disse grensene. Hans tanker om stedstapet er fundert i en slik forståelse. Der Arendt undersøker vårt foretaksomme liv – det livet som utspiller seg innenfor *praxis* – er det vårt *poietiske* liv som er Norberg-Schulz' undersøkelsesområde. For ham er det den tragiske dimensjonen ved *praxis*; det at vi her står i fare for å forfeile våre mål, og dermed også våre liv, som understrekes. Om Norberg-Schulz henviser til Heideggers fenomenologiske tenkning, tilkjenner hans tilnærming til *genius loci*-begrepet, og til sammenhengen mellom det som er gitt oss i naturen og det vi selv skaper, en aristotelisk betraktningmåte. Om Aristoteles betraktninger over de *poietiske* vitenskaper skriver Dag T. Andersson:

Det poietiske område defineres av de ulike uttrykk for menneskets skapende evner. Poiesis favner området for "produktive" virksomheter i vid forstand, slik at både krukke-makerens, snekkerens, billedhoggerens og dikterens virksomheter hører hjemme her. Det vi kaller "det poetiske" og knytter til diktekunsten, tilhører altså et vidt felt. Karakteristisk for de poietiske virksomheter er at de fører videre de prinsipper som er nedfelt i naturen og som de teoretiske vitenskapene har

avdekket. Poiesis er altså intet område for fri skapelse. Intet kan være Aristoteles fjernere enn tanken om et dikterisk geni som skaper virkelighet gjennom sin forming. Det kunsten frembringer er derfor ikke noe som i sitt vesen forlater det naturlige. (...) Om naturen var husbygger, sier han, ville den bygge hus slik menneskene gjør det. Underforstått: menneskelig byggevirkosomhet er å betrakte som en forlengelse av naturens virkemåte.¹²²

Som i Norberg-Schulz' stedsteori legges en kvalitativ forståelsesform til grunn for den videre drøftingen av menneskets stedsforhold. Her blir imidlertid følgende spørsmål sentralt: Hvilke konsekvenser får *forskjellen* mellom Norberg-Schulz' tilnærming til stedet, og en tilnærming som på en annen måte vektlegger betydningen av et aktivt skapende subjekt? Synet på de *naturgitte forutsetningene* for arkitekturfrembringelse hos Norberg-Schulz, gir seg til kjenne på flere nivåer innenfor stedsteorien. I det følgende gis en kort presentasjon av tre temaer, som alle kan knyttes til hans fortolkning av *poiesis*-begrepet. De to første temaene er forbundet med stedsteoriens substansielle innhold, mens det siste temaet er vitenskapsteoretisk begrunnet, samtidig som det har konsekvenser for en forståelse av det substansielle i stedsteorien.

I. Forholdet mellom natur og kultur i forståelsen av arkitekturverket

Det første temaet tar utgangspunkt i den sammenhengen mellom begrepene *genius loci* og stedets identitet som etableres i stedsteorien. I *Stedskunst* viser Norberg-Schulz hvordan verbalspråket er forbundet med arkitekturspråket. På dette grunnlaget finner han frem til en naturgitt lovmessighet, som han ikke lenger er opptatt av å innlemme i en bestemt "teori" om verden. Etter å ha arbeidet med å utvikle stedsteorien fra den første stedsteoretiske boken *Mellom jord og himmel* som ble utgitt i 1978, presenterer han nå en "åpnere" språkbruk:

At den nye åpenheten likevel ikke blir tilfeldig, er avhengig av at preg, komposisjon og identitetsskapende inngrep respekterer *stedet selv*. Det er altså stedets *genius* som er den grunn som alle verk springer ut av. Dette betyr at gestaltteoriens tese om at "helheten går forut for delene" også gjelder for stedskunsten.¹²³

¹²² Andersson, *op.cit.*, s. 57.

¹²³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s.181-182.

Selv om Norberg-Schulz i *Stedskunst* ikke lenger ønsker å presentere en bestemt teori om verden, er alle de elementene som inkluderes i hans tidligste stedsteoretiske bøker til stede. Og *forholdet* mellom *genius loci* og stedets identitet står ved lag – et forhold som er uttrykk for det samme aristoteliske synet på *poiesis*: ”Kunsten følger og forlenger naturen.”¹²⁴

Det er dette forholdet Arendt bidrar til å nyansere, idet hun trekker inn et menneskelig mangfold i sin forståelse av menneskets jordiske vilkår. Arendts bekymring er som tidligere nevnt, forbundet med ”at menneskene er i ferd med å glemme eller bli fremmede overfor det aspektet ved menneskelig eksistens som gjør mennesket til verdensvesen til forskjell fra naturvesen. ’Verdensaspektet’ går tapt i den ensidige fokuseringen på mennesket som naturvesen, på mennesket som art blant andre arter, på mennesket som kollektiv og som massevesen”.¹²⁵ Arendt omtaler dermed både det ved den menneskelige eksistens som har med vår jordbundethet og gjøre, og det som er karakteristisk for mennesket, ulikt alle andre dyr, nemlig en verden som vi selv har skapt, og ”som går utover den naturbundne jorden”.¹²⁶ Hun uttrykker, i likhet med den kanadiske filosofen Charles Taylor (født 1931), en annen *dobbelhet* forbundet med menneskets prosjekt om å frigjøre seg fra sin jordiske eksistens, enn den vi finner hos Heidegger og Norberg-Schulz. Dobbelheten hos Arendt og Taylor får konsekvenser for den videre drøftingen av arkitektur som fremtredelsesform, og på denne måten vedrører tematiseringen arkitekters praksis.

Arendts bok *Vita Activa*, rommer en historisk analyse av det virksomme livets tre grunnleggende aktiviteter; *arbeid, produksjon og handling*.¹²⁷ Disse aktivitetene er grunnleggende ifølge Arendt, ”fordi hver av dem tilsvarer en av grunnbetingelsene for at menneskeslekten har fått et liv på jorden”.¹²⁸ Arbeidet som aktivitet er underlagt den grunnbetingelsen som er livet selv. Produksjonens grunnbetingelse er verdslighet; det at menneskets eksistens avhenger av det konkrete og objektive. Handlingen utspiller seg ifølge Arendt ”direkte i menneskers samkvem, uten formidling gjennom, ting, materie eller materiale”.¹²⁹ Hun skriver videre: ”Grunnbetingelsen for handling er pluralitetens faktum, nemlig det at ikke bare ett, men flere mennesker befolker jorden. Riktignok henger menneskets betingethet i alle sine aspekter sammen med det politiske, men det å være betinget av

¹²⁴ Andersson, *op.cit.*, s. 57.

¹²⁵ Arendt, *op.cit.*, s. 14. Vetlesens innledning.

¹²⁶ *Ibid.* Vetlesens innledning.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 32-33. Uttrykket *vita activa* finner vi ifølge Arendt, ”først i middelalderens filosofi, der det blir brukt for å oversette Aristoteles’ *bios politicos* til latin”. Oversettelsen er med på å gi begrepet en ny tolkning, skriver Arendt, fordi det ikke reserveres til ”den opprinnelige greske betydningen: et liv som er viet til offentlige og politiske ting”.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 28.

¹²⁹ *Ibid.*

pluraliteten er overordnet dette at det i det hele tatt finnes noe slikt som politikk.”¹³⁰

Dersom *vita activa* tre virksomheter sees i sammenheng med Aristoteles’ klassiske skille mellom de ”tre typer livsførsel (*bioi*) som kunne velges av en fri mann, dvs. av en som var uavhengig av livets nødvendigheter og de forholdene disse forårsaket”, blir det tydelig at alle de tre typene livsførsler hos Aristoteles foregår i det ”skjønnens” område, det vil si ”utenfor menneskets dobbelte inngrep, dets fremstilling av nye ting og dets forbruk av det som er”.¹³¹

En livsførsel i frihet *utelukket* de yrkene som tjente til livet selv og dets opphold, ifølge Arendt, og fremfor alt utelukket det arbeidet, som tilhørte slavenes livsførsel. Slavenes livsførsel var både tvunget av livet selv og av herrens befalinger. ”Men heller ikke den frie håndverkerens livsførsel eller kjøpmannens ervervsliv kunne komme i betraktning. På den måten utelukket det alle dem som, frivillig eller ufrivillig, kortvarig eller hele livet, ikke kunne bevege seg eller virke i frihet, som ikke i ethvert øyeblikk av livet var herre over sin egen tid og sitt eget oppholdssted.” skriver hun i *Vita Activa*.¹³²

De tre typer livsførsler – de tre områdene for menneskelig kunnskap – som blir igjen hos Aristoteles etter denne elimineringen har ifølge Arendt dermed det til felles at de foregår i selskap med de ting *som ikke er nødvendige*, som ikke har noen bestemt nytte. Hun hevder at når det gjelder det politiske livet, ligger

hovedforskjellen mellom det aristoteliske begrepet og det senere *vita activa* fra middelalderen i det at Aristoteles’ begrep uttrykkelig bare omfattet det politiske i egentlig forstand, og dermed også handling (*praxis*) som den egentlige politiske virksomhet. Slik grekerne så det, kunne hverken arbeid eller produksjon danne en *bios*, dvs. en livsførsel hvor friheten manifesterer seg og er en fri mann verdig. Siden man hadde som oppgave å skaffe det nødvendige og produsere det nyttige, var man ufri, tvunget av menneskets nødvendigheter og ønsker.¹³³

Arendts innvending mot tradisjonen består først og fremst i at det *kontemplative* livet som Aristoteles omtaler, har fått en forrang i det overleverte hierarkiet – en forrang som har ført til at distinksjonene og forskjellene innenfor det aktive livet er blitt visket ut.

¹³⁰ *Ibid.*, s. 28-29.

¹³¹ *Ibid.*, s. 33.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

Menneskelivets elementære betingethet

I det følgende er det som nevnt sentralt å vise at arkitekturen på en annen måte enn andre former for kunstnerisk frembringelse, står i et direkte forhold til en politisk virkelighet – en virkelighet som må sees i sammenheng med våre jordiske vilkår. De tre grunnleggende aktivitetene Arendt beskriver, arbeid, produksjon og handling, og de tilsvarende betingelsene, ”er igjen forankret i menneskelivets mest elementære betingethet, det at det kommer til verden ved å bli født og forsvinner ut av den ved å dø”.¹³⁴ Hun skriver videre:

Hva mortaliteten angår, sikrer arbeidet individets overlevelse og artens videre liv; produksjonen skaper en kunstig verden som til en viss grad er uavhengig av innbyggernes dødelighet og på den måten står for det bestående og varige som en motstand mot deres flyktige tilværelse; til slutt skaper handling, så lenge den tjener til å grunnlegge og opprettholde politiske institusjoner, betingelsene for generasjonenes kontinuitet, for erindring og dermed for historie.¹³⁵

I temadrøftingene knyttes forholdet mellom produksjon og handling enda tettere sammen enn hos Arendt. Arkitektur betraktet som kunst – som byggekunst eller stedskunst – bidrar til opprettholdelsen av de ”betingelsene for generasjonenes kontinuitet, for erindring og dermed for historie” som skapes gjennom handling. Norberg-Schulz kan derfor med rette hevde at arkitekturen uttrykker forestillinger som har en *grunnleggende* betydning for menneskene i deres dagligliv, fordi de bidrar til å ordne vår felles virkelighet.

Både Arendts og Norberg-Schulz’ forståelse av menneskets betingethet må sees i lys av Heideggers tenkning om forholdet mellom jorden og verden, men menneskets *formende virksomheter* tillegges ikke samme betydning hos Norberg-Schulz som hos Arendt.

II. Identitet og livsfortelling

Arendts syn på mennesket som aktivt skapende subjekt bringes videre inn i drøftingen av Norberg-Schulz’ syn på forholdet mellom stedets identitet og menneskets identitet. Et kjernepunkt i stedsteorien kommer, som allerede nevnt, til uttrykk i påstanden: ”*Menneskelig identitet forutsetter stedets*

¹³⁴ *Ibid.*, s. 29.

¹³⁵ *Ibid.*

*identitet.*¹³⁶ Når Norberg-Schulz ønsker å ta opp ”arkitekturfagets fenomenologiske grunnlag” i sin stedsteori er det fordi spørsmålet om kontekst alltid vil høre sammen med spørsmålet om mening innenfor en fenomenologisk betraktningssmåte.

Erfaring av mening er avgjørende for vår identitet, og mening erfares når våre romlige omgivelser fremstår som *sted*; som en ”konkret og kvalitativ helhet”, som besitter en bestemt ”karakter” eller ”stemning”, slik Norberg-Schulz uttrykker det i de stedsteoretiske tekstene. Også her, i sammenhengen som knyttes mellom stedets identitet og menneskelig identitet, kommer hans syn på *poiesis*-begrepet til uttrykk.

Gjennom den videre drøftingen fastholdes – som i stedsteorien – at stedets betydning er forbundet med vår personlige og kulturelle identitet, men der Norberg-Schulz, på bakgrunn av sin tolkning av den filosofiske fenomenologien, hevder at mennesket ”aldri skaper en mening, men kun samler verden på en ny måte, det vil si, avdekker skjulte eller mulige meninger”,¹³⁷ vises det i det følgende til en annen forståelse av stedet, først og fremst med utgangspunkt i Arendts tenkning, men også basert på den franske filosofen Paul Ricoeurs (1913–2005) tekstbaserte hermeneutikk. Selv om denne hermeneutikken er tekstbasert, kan den gjøres gjeldende for fenomener som ikke er tekst. Dette er mulig, uten å redusere arkitekturen til skriftspråk, fordi Ricoeurs hermeneutikk er ontologisk fundert – den går veien om en forståelse av menneskets selvforhold.

I Norberg-Schulz’ stedsteori blir den *poietiske* grunnerfaring – den erfaring som ligger til grunn for hans vektlegging av det naturgittes betydning – knyttet til frembringelse av *arkitekturverk* som en parallell til dikterens *poetiske* uttrykk. Når han hevder at vi har mistet vårt poetiske forhold til virkeligheten, er dette av betydning for arkitekturen. Vi bygger for å finne fotfeste i tilværelsen. Arkitektorens oppgave er ikke bare å skaffe oss tak over hodet, men også å hjelpe oss å tilfredsstille vårt behov for mening. Den *poietiske* grunnerfaring kan imidlertid gi seg flere ulike uttrykk; *poesien* og *fortellingen* må sees som ulike uttrykk for *poiesis*. I det følgende blir det viktig å skille det poetiske fra det narrative, og i den andre drøftingen er det *fortellingen*, og fortellingens betydning for menneskets stedsforhold som tematiseres ved at det identitetsskapende i fortellingen kommer i forgrunnen.

Som allerede nevnt, kan Ricoeurs tekstbaserte hermeneutikk gjøres gjeldende for fenomener som ikke er tekst – og også for arkitektur. I *Hermeneutik. En antologi om forståelse* (1999) skriver Gulddal og Møller i sin presentasjon av Ricoeur: ”Mennesket forholder sig til sig selv og sin

¹³⁶ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 103. Norberg-Schulz skriver videre på side 106: ”Arkitekturtingene presenterer meninger idet de samler verden, og dermed gjør de det å bo til noe mer enn en tilfredsstillelse av praktiske behov.”

verden ved hjelp af en rekke formidlende instanser.”¹³⁸ Videre skriver de, under henvisning til Ricoeur: ”Dets selvforhold er ikke noget umiddelbart givet, men opnås først idet selvet spejler sig i teksten – eller i ’kulturens tegn’ i allerbredeste forstand: historien, religionen, kunstværket.”¹³⁹ Ifølge Ricoeur *oppstår* mening i vår evne til å danne narrative gjeldende vårt eget liv. Slik han ser det, er fortellingen selve grunnspråket i menneskets liv; det er gjennom fortellingen livets brokker og biter settes sammen til stadig nye utkast av en sammenheng. Slik bidrar fortellingen til vår identitet og til vår erfaring av mening. ”Fortellingene danner narrative sirkler. Enhver fortelling er et plot som fortelles inn i et annet plot.”¹⁴⁰ Livsfortellinger fortelles inn i familiens og kulturens fortellinger, og hjemmet, stedet eller byen inkluderes i disse fortellingene. Vi forteller oss ut i vår omverden, og forteller vår omverden inn i våre liv. På denne måten møtes *sted, identitet og livsfortelling*.

Her kan det nevnes at når Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) omtaler det systemet av utvekslinger som oppstår mellom menneskekroppen, blikket og landskapet, og setter dette i forbindelse med malerkunsten, tydeliggjør han samtidig en forbindelse som også gjelder utøvelsen av andre kunstarter, og tolkningen av andre kunstuttrykk. Selve mulighetsbetingelsen for at vi kan rette vår oppmerksomhet og energi mot det som finnes utenfor oss, og som vil finnes der etter at vi selv ikke er i stand til å erfare det, er våre egne bevegelige kroppar – slik vi som mennesker befinner oss i verden.¹⁴¹ Vi er med nødvendighet forbundet med våre omgivelser, stedet og arkitekturen gjennom kroppens erfaring; kroppen er en del av verdens vev.

Når Ricoeur bruker betegnelsen ”den hermeneutiske bue” i forbindelse med sin tekstkritikk, kan denne buen appliseres på stedet eller arkitekturverket: Gjennom vår tolkning av en bygning settes vi i forbindelse med den bestemte mening som er lagt ned i frembringelsen av denne. Dette er det ene benet på den hermeneutiske buen. Det andre benet er den egentlige forståelsehandling, der fortolkeren fullender arkitekturverkets betydning. Innsatsen i denne forståelsen er ikke bare en avdekking av bygningens eget betydningsinnhold, forståelsen av bygningen er også en forståelse av én selv. I dette selvforholdet ligger vår mulighet til å tilføye noe, til å være medskapende, og i dette feltet oppstår vår meningsgivende virksomhet.

¹³⁸ Se Møller og Gulddal, *Hermeneutik: en antologi om forståelse*, 1999, s. 42.

¹³⁹ *Ibid.*, s. 42.

¹⁴⁰ Kvanvig, Helge, ”By og identitet. Filosofiske perspektiver på det urbane miljø”, *Norsk teologisk tidsskrift*, 3/1999, Oslo: Universitetsforlaget 1999, s. 148. Ricoeurs filosofiske bidrag er karakterisert ved at han setter hermeneutikken i sammenheng med andre teoridannelser og kunnskapsområder.

¹⁴¹ Se Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*, Essens. Lysaker: Dinamo forl. 2004, s. 65. Vetlesen påpeker – i Merleau-Pontys ånd – at i de fleste sammenhenger er kroppen ”det selvsagte, ikke-reflekterte og ikke-bemerkede sentrum” i alt vi gjør og opplever.

III. Forholdet mellom tradisjon og fortolkning

Det siste temaet er først og fremst vitenskapsteoretisk begrunnet, men det har likevel konsekvenser for en forståelse av det substansielle i stedsteorien.

I forlengelsen av Heideggers tenkning, kan Gadamer sies å tilskrive mennesket en mer umiddelbar og opprinnelig forståelse – en forståelse som den vitenskapelige metode er avledet av. Ifølge Gadamer kan ikke denne metoden reduseres til ”metodens anonymitet”; metoden er mer avhengig av tradisjonen og fortolkerens horisont ”enn dens fortalere vil indrømme”.¹⁴²

Om Norberg-Schulz reflekterer over Gadammers tilnærming til tradisjonen, lar han ikke dette bli virksomt i forhold til stedsteorien. Hans tro på ”den fenomenologiske metode” står ved lag.

Som nevnt ser Norberg-Schulz det ikke som en oppgave å situere stedsteorien innenfor et større epistemologisk landskap. Han problematiserer heller ikke arkitekturteorien som vitenskap, arkitekturteoriens forhold til den filosofiske fenomenologien, eller Heideggers filosofiske fenomenologi. Dette er en vitenskapsteoretisk svakhet hos Norberg-Schulz, som får konsekvenser for stedsteoriens substansielle innhold: Norberg-Schulz ser ikke konsekvensene av det Gadamer kaller en ”sann historisk hermeneutikk”, for sin egen arkitekturteori. Gadamer presiserer at tradisjonen, fordi den gjelder uten begrunnelse, er et *vilkår* vi er underkastet. Han viser at fordommer er uunngåelige både i vitenskapen og i dagliglivet, fordi mennesket alltid er innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger, og derfor er henvist til å benytte seg av et språk som rommer bestemte perspektiver og blindheter overfor verden.¹⁴³

I drøftingen av forholdet mellom *genius loci* og stedets identitet, åpner Gadammers syn på fortolkning – hans vektlegging av at mennesket alltid allerede er innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger – for en annen forståelse av vår *fortolkning* av det som har betydning. I likhet med Arendt, forutsetter han i sitt syn på forholdet mellom tradisjon og betydning, et aktivt skapende subjekt.

Disse perspektivene hos Gadamer er viktige for tilnærmingen til Heideggers bidrag til en kritikk av den moderne *bevissthetsfilosofien*, i den siste temadrøftingen. Heidegger avdekker at modernitetens *credo* medfører en vektlegging av erkjennelsen på bekostning av tenkningen, og også en eliminering av metafysikken fra den filosofiske tenkningen. Men, til tross for at Heidegger som filosof bidrar med en av de mest markante kritikkene av bevissthetsfilosofien, er han, som nevnt innledningsvis, selv representant for en epoke som vil erkjenne anti-metafysisk, selv når den tenker metafysisk.¹⁴⁴

¹⁴² Møller og Gulddal, *op.cit.*, s. 37.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 35.

¹⁴⁴ Schanz, Hans-Jørgen, ”Løgstrup, metafysik og originalitet”, *Slagmark* 42/2005, s. 40-41.

Heideggers tenkning er av betydning både for Arendts politiske filosofi, og for den danske filosofen og teologen Knud E. Løgstrups sansningsfilosofi; på ulike vis viderefører de begge hans kritikk av bevissthetsfilosofien. Like fullt synliggjør de også det problematiske i Heideggers tenkning. I Løgstrups sansningsfilosofi kommer denne kritikken mer eksplisitt til uttrykk enn i Arendts *Vita Activa*.

Både Løgstrups og Arendts kritikk kan gjøres relevant for en drøfting og nyansering av Norberg-Schulz' stedsteori, og deres kritikk kan kaste lys over dens historiske innplassering, et sted mellom moderne og før-moderne. Sett i sammenheng med Norberg-Schulz' stedsteori, vil dette kunne få konsekvenser for arkitektens praksis.

2.3 AVHANDLINGENS RELEVANS

”Byggeskikkenes og stilenes sammenbrudd” i det 20. århundret, kan sees som et kontinuitetsbrudd forbundet med det Arendt tydeliggjør som menneskets vilje til overskridelse både av det tid- og stedbundne. I likhet med Norberg-Schulz har landskapsarkitekten Carol Willis, i forbindelse med sitt studium av den amerikanske skyskraperen som bygningstype, tidfestet et skille til perioden etter annen verdenskrig.¹⁴⁵ Hun viser til at de viktigste årsakene til at 1950-tallet vanligvis betraktes som et vannskille, er sentrert rundt ”høymodernismens hegemoniske innflytelse”.¹⁴⁶ Willis forholder seg også til et *brudd*, men trekker frem andre årsaker til bruddet enn Norberg-Schulz, samtidig som også hun fastholder at konsekvensene av endringene har med bygningenes forhold til det bestemte stedet å gjøre. Hun kaller den tidlige fasen frem til 1940- og 50-tallet, for den stedlige (”vernacular”) perioden, i den hensikt å tydeliggjøre hvordan denne tidens bygningsformer med nødvendighet var knyttet til omgivelsene. *Lys og skygge* er nøkkelord i Willis beskrivelse av denne perioden. Før 1940 var kontorinteriøret i hovedsak avhengig av sollys som belysning, og bygningene forholdt seg dermed til tomtegrensene på et vis som ble unødvendig etter at nye belysningsprinsipper og air-condition ble innført. For å beskrive perioden etter 1950 bruker Willis ordet *internasjonal*. Innenfor hennes rammeverk, refererer internasjonal ikke først og fremst til en bestemt stil, men til det

¹⁴⁵ Willis, Carol, *Form follows finance: skyscrapers and skylines in New York and Chicago*. New York: Princeton Architectural Press 1995.

¹⁴⁶ Ifølge Willis, er det mange gode argumenter for å se en omfattende endring i høyhus-design og konstruksjon på denne tiden, særlig forbundet med introduksjonen av nye bygningsmaterialer og ingeniorteknologi. En forklaringsmodell fokusert på en endring av stilartene, vil fastholde at når det gjelder skyskrapere begynte den første fasen med fremveksten av de høye kontorbygningene i det siste kvartalet av det 19. århundret, og fortsatte inn i depresjonstiden (the ”Great Depression”) preget av ulike stilarter, deriblant historisme, Chicago-skolens proto-modernisme, og 1920-tallets Art Deco. Etter en lang periode med stillstand når det gjaldt konstruksjon av nye bygninger, gjennom depresjonen og den andre verdenskrig, nådde en ny fase sitt høydepunkt.

faktum at avansert teknologi, i tillegg til en endret arkitektonisk ideologi, gjorde de høye bygningene uavhengige av en bestemt tomt, et bestemt sted, og dermed ble de bygninger som ble oppført i en by, også egnet for en annen. Bygningene ble *utbyttbare*. Selv postmoderne kontekstualisme er internasjonal som en følge av denne definisjonen, hevder Willis.¹⁴⁷

Når Norberg-Schulz skriver at arkitekturen har til oppgave å skape *steder* der livet får mening, og han etter hvert ender opp med å anvende begrepet *stedskunst* i stedet for arkitektur, rommer ikke dette begrepet utbyttbar arkitektur. Han opererer ikke med et differensiert arkitekturbegrep. Han velger i stedet å utvikle en teori basert på en kvalitativ omverdensforståelse – der han understreker menneskets betingethet. Innenfor stedsteorien forsøker han å vise at stedsbrukens grunnstruktur inkluderer værensaspekter og bruksmomenter som på en gang er ”tilværelse” og ”stedsstruktur”, og omskriver enheten liv-sted.

I det følgende understrekes betydningen av en menneskelig formende dimensjon innenfor arkitekturfaget; dette er sentralt for en utvidelse og nyansering av Norberg-Schulz’ stedsteori. Utvidelsen og nyanseringen får konsekvenser for vurderingen av arkitektur som kunst, og dermed også for vurderingen av hva arkitektonisk kvalitet består i. Norberg-Schulz’ bruk av begrepet ”stedets identitet” reflekterer en aristotelisk tenkemåte. En klargjøring av dette begrepet, kan bidra til å etablere et nytt forhold mellom etiske og estetiske dimensjoner i arkitekturens teori og praksis.

Relevans for en aktuell arkitekturvitenskapelig diskurs

Norberg-Schulz’ stedsteoretiske bidrag er utvilsomt det mest omfattende forsøket på å se Heideggers tenkning i sammenheng med arkitekturfaget. Han er imidlertid ikke den eneste som har beskjeftiget seg med fenomenologiske tankemønstre og sett betydningen av disse for en tilnærming til arkitekturfaget og arkitekturverket. Innenfor arkitekturfaget finnes det en etablert arkitekturteoretisk tradisjon for en slik tilnærming. Steven Holl, Juhani Pallasmaa og Peter Zumthor, som alle driver egen arkitekturpraksis, har tatt en fenomenologisk tenkemåte til inntekt for eget arkitektursyn, og de har alle nedfelt en slik tilnærming i arkitekturtekster. Alberto Pérez-Gómez har med utgangspunkt ikke i Heideggers, men i Husserls vitenskapskritikk, vært opptatt av funksjonalismens historiske røtter.

I boken *Architecture and the Crisis of Modern Science* (1983) viser han hvordan de dilemmaer arkitekter står overfor i dag, må analyseres og forstås på bakgrunn av de intensjoner som, påvirket av naturvitenskapene og

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 8-9. Willis skriver at bygningene ble ”essentially interchangeable from one city to another”. Se s. 8.

Newtons naturfilosofi, ga seg til kjenne i det syttende- og attende århundre.¹⁴⁸ Dette blir særlig viktig i lys av den vektlegging av matematisk sikkerhet som i dag gir seg ulike uttrykk innenfor arkitekturfaget, skriver han innledningsvis, og nevner designmetodikk, typologier, formalistiske regler forankret i språket, og alle former for eksplisitt eller forkledd funksjonalisme som eksempler på dette. Arkitekter som forholder seg til slike tilnæringsmåter har problemer med å oppfatte arkitekturen som en kunstform, snarere enn som vitenskap. Med utgangspunkt i en slik kritikk viser Pérez-Gómez blant annet hvordan geometrien, som en gang bidro til å generere form, etter hvert blir degradert, og stående i ingeniørers og landmåleres tjeneste. Slik tydeliggjør han det paradokset som oppstår som en følge av at dette skjedde i en tid da ulike måle- og konstruksjonsteknikker og geometrisk spekulasjon ble intensivert.

I Pérez-Gómez avvisning av formalistiske regler forankret i språket, er det mulig å lese inn en kritikk også av Norberg-Schulz' tilnærming til Heideggers filosofi, der verbalspråket er nøye forbundet med arkitekturens formspråk. Pérez-Gómez deler Norberg-Schulz' og fenomenologiens vitenskapskritiske perspektiv, og anvender dette perspektivet på klassisismens arkitekturteori, men fokuserer på en annen måte enn Norberg-Schulz på det tenkesettet som blir rådende blant arkitekter og arkitekturteoretikere. Den franske arkitekten, legen og fysikeren Claude Perrault (1613–1688) er ifølge Pérez-Gómez, den som gir klassisismen et teoretisk grunnlag, og som dermed bidrar sterkt til en instrumentalisering av arkitekturfaget.

Fordi Pérez-Gómez viser at arkitekturen etter Perrault underkastes en form for erkjennelse som forbinder seg med en snever metodefiksert naturvitenskap, er det – blant de tre nevnte forfatterne av arkitekturtekster preget av en fenomenologisk tenkemåte – hans tilnærming som ville være mest aktuell å trekke inn i en drøfting av stedsteorien. I en avhandling der siktemålet er å drøfte arkitekturens betydning i vår tid, åpnes imidlertid perspektiver som går ut over det arkitekturfaglige. Norberg-Schulz betrakter arkitekturen som et uttrykk for menneskets verdensforhold; også i de stedsteoretiske tekstene knyttes en annen forbindelse mellom arkitekturteori og -praksis, enn i *Architecture and the Crisis of Modern Science*.

I denne sammenheng er det derfor mer nærliggende å undersøke Heideggers filosofi, hans kritikk av bevissthetsfilosofien, og tekster som i kjølvannet av denne kritikken vil kunne kaste lys over Norberg-Schulz' stedsteori. Derfor er det filosofer som Arendt, Gadamer og Løgstrup, og også Dehs og Andersson – filosofer som på forskjellig vis ser det vi selv skaper

¹⁴⁸ Pérez-Gómez, Alberto, *Architecture and the crisis of modern science*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1983, s. 3-4.

som uttrykk for vårt verdensforhold – som danner grunnlag for temadrøftingene.

Når arkitekturhistorikere som Giedion og Wölfflin omtales, og også Vitruvius som den første av alle arkitekturteoretikere, er det først og fremst fordi Norberg-Schulz' selv innskriver sitt eget arbeid i tradisjonen etter disse forfatterne. Slik kan denne teksten betraktes som et forsøk på å nyansere, utdype og videreføre det arkitekturteoretiske grunnlaget Norberg-Schulz etablerte i sine stedsteoretiske tekster, der fokuset er rettet mot arkitekturens betydning, og mot sammenhenger mellom sansning, verbalspråk og arkitekturens formspråk.

Relevans for arkitektpraksis

I dag inngår bygningsproduksjon som en del av den globaliserte økonomiens mekanismer. I det første kapittelet omtales forhold som gjelder dagens arkitektpraksis, under overskriften ”Glemselen i dagens arkitektur”. Der det tredje kapittelet er innrettet mot en forståelse av stedsteorien, er temadrøftingene fundert både i de arkitekturfaglige problemstillingene som omtales innledningsvis, og i en annen forståelse av *poiesis*. Norberg-Schulz er opptatt av at arkitekturen synliggjør vårt verdensforhold. Ved å utforme en arkitekturteori som kan komme i stedet for en tapt tradisjon, ønsker han å bidra til en forståelse som kan få følger for en arkitektonisk praksis. Slik han ser det, kan våre byggete omgivelser konstituere en felles verden.

Selv om stedsteorien er innrettet mot det å bygge, er den forankret i en modernitetskritikk – en kritikk av tapet av en felles verden. Ved å trekke inn relevante stemmer i diskusjonen, blir det tydelig at den tilhørigheten Norberg-Schulz omtaler, kan utdypes ytterligere.

På grunnlag av temadrøftingene er det siste kapittelet ”Arkitektur som uren kunst”, blant annet et forsøk på å svare på de spørsmålene som reises innledningsvis. Temadrøftingenes tilnærming til ulike erkjennelsesformer kan i tillegg til å kaste lys over teorifeltet, bidra til å tydeliggjøre ulike praksisfelt, og til å understreke betydningen av sammensatte produksjonsprosesser. Dette stiller krav til arkitektens bevissthet i forbindelse med bygging. Eksempelvis blir det i lys av en slik innsikt, sentralt å aktivere fagarbeiderens erindring; planlagte og kontrollerte produksjonsprosesser, og håndverksmessig overlevering må sees i en sammenheng.

Personlige og sosiale implikasjoner

Som i de stedsteoretiske tekstene er avhandlingsarbeidet ikke kun basert på tekstfortolkning; det er også fundert i en fortolkning av en konkret verden – en verden der både det naturgitte og det menneskeskapte bidrar til

hverdagslivets erfaringer. Avhandlingsteksten næres både av filosofisk og arkitekturteoretisk tilfang, og også av kjennskap til og erfaring fra arkitektonisk praksis. En gjennomtenkning og drøfting av arkitekturens betydning i vår tid, og av hva som karakteriserer arkitekturen og skiller den fra andre kunstarter, knytter med andre ord arkitekturteorien til en allmenn akademisk problematikk i humaniora. Slik åpnes et språk for diskusjon av disse problemstillingene innenfor et bredt felt.

Ved å bidra til en bredere forståelse for de sammenhenger som tematiseres, vil et syntetiserende fag som arkitekturfaget kunne styrkes. Innenfor dagens arkitekturpraksis er det som vist, vanskelig å vite på hvilket grunnlag verdivalg skal tas i møte med oppdragsgivere og byggherrer. I en arkitekturfaglig praksis, og også i forbindelse med undervisning, vil en slik gjennomtenkning og drøfting kunne fungere som et redskap for valg som skal tas under prosjektering.

2.4 FORSKNINGSMATERIALE

Norberg-Schulz' publiserte tekster inkluderer bidrag til norske og utenlandske tidsskrifter, bøker og avhandlinger trykt som separate publikasjoner, og bidrag til samleverk.¹⁴⁹ Primært er det hans publiserte tekster som utgjør denne avhandlingens konkrete forskningsmateriale, og da fortrinnsvis de bøkene som gir en systematisk fremstilling av hans stedsteori; det vil si tekster fra perioden 1978–2000.

Primærlitteratur

Blant de bøkene som er utgitt i denne perioden tillegges *Mellom jord og himmel. En bok om steder og hus* (1978), *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture* (1980) og *Stedskunst* (1996) størst vekt.¹⁵⁰ Det er i disse verkene, i tillegg til *Architecture: Presence, Language, Place*, (2000), det mest eksplisitt redegjøres for stedsteorien.¹⁵¹ Fordi Norberg-Schulz' begrepsbruk ikke er konsistent, og også fordi oversettelsen til

¹⁴⁹ I boken *Christian Norberg-Schulz. Et festskrift til 70-årsdagen* finnes en omfattende bibliografi som inneholder opplysninger om bøker forfattet av Norberg-Schulz, samt et utvalg av hans artikler i fagtidsskrifter og bidrag i bøker. Han var i 15 år blant annet redaktør av *Byggekunst* i perioden 1963–1978, og skrev selv en rekke artikler i denne tiden. Bibliografien inneholder også en oversikt over videoer, og et utvalg av artikler som omhandler Norberg-Schulz. Moe, Fløistad, Thiis-Evensen og Norberg-Schulz, 1996, *op.cit.*

¹⁵⁰ *Genius loci: towards a phenomenology of architecture* ble først gitt ut på italiensk i 1979. En engelsk og en amerikansk utgave kom i 1982, og en tsjekkisk utgave kom i 1994. *Intentions in architecture* ble utgitt i Oslo og London i 1963. En italiensk utgave kom i 1964, en tysk og en amerikansk i 1965, den norske i 1967. Essay- og artikkelsamlingene *Et sted å være* og *Øye og hånd*, har forord ved Gordon Hølmehakk. Han har også stått for utvalget i *Et sted å være*.

¹⁵¹ Norberg-Schulz, Christian, *Architecture: presence, language and place*, Skira architecture library. Milano: Skira 2000a.

engelsk i noen tilfeller bidrar til en forskyvning når det gjelder begrepenes innhold, er det først og fremst *Mellom jord og himmel* og *Stedskunst* som siteres i avhandlingsteksten. *Stedskunst* er som tidligere nevnt, en videreføring og sammenfatning av nesten to decenniers arbeid med stedsteorien og begrepet ”stedets identitet”.

Også de to antologiene *Et sted å være. Essays og artikler* (1986), og *Øye og hånd. Essays og artikler. Ny rekke* (1997) er sentrale for forståelsen av Norberg-Schulz’ sene forfatterskap. Ut over dette er – når det gjelder tidsskriftartikler – den tidlige artikkelen ”Kahn, Heidegger and the language of Architecture” som ble trykket i *Oppositions* (1979) og ”Stedsbruk” (1994) sentrale for forståelsen av Norberg-Schulz’ stedsteori.¹⁵²

I det følgende sees de stedsteoretiske tekstene i sammenheng med *Intentions in Architecture* (1963), *Existence, space and architecture* (1971) og *Meaning in Western Architecture* (1975).¹⁵³ Dette er bøker som har mottatt stor oppmerksomhet i et internasjonalt fagmiljø, og som tematisk er forbundet med den stedsteoretiske tenkningen om arkitekturens betydning. *Minnesjord* (1991) kan betraktes som en skjønnlitterær tekst.¹⁵⁴ Her, men også i *Nattlandene. Om byggekunst i Norden* (1993) eksemplifiseres det Norberg-Schulz’ omtaler som en ”poetisk forståelsesmåte”.¹⁵⁵

I tillegg til en bred, og mer generell lesning av Norberg-Schulz’ eget forfatterskap, stiller Norsk Arkitekturmuseum i Oslo (NAM) hans private boksamling – en samling som inkluderer kommenterte bøker og notater – til rådighet for forskning.¹⁵⁶

I tilnærmingen til Norberg-Schulz’ stedsteori er Sigfried Giedions *Space, Time and Architecture, the Growth of a New Tradition* (1941) en inngangsport til forståelse av stedsteoriens plass både innenfor en arkitekturteoretisk kontekst, og også innenfor hans eget omfattende forfatterskap.¹⁵⁷ *The Image of the city* (1960) av Kevin Lynch er sentral for forståelsen av de intensjonene som ligger til grunn for de stedsteoretiske tekstene.¹⁵⁸ Den engelske utgaven av Françoise Choays *La Règle et le*

¹⁵² Norberg-Schulz, Christian, ”Kahn, Heidegger, and the language of architecture”, *Oppositions*. The Institute for Architecture and Urban Studies, The MIT Press 18/1979, s. 28-47. For artikkelen ”Stedsbruk”, se Werne og Bengtsson, *op.cit.*, s. 7-16.

¹⁵³ Det refereres først og fremst til den norske versjonen av Norberg-Schulz’ doktoravhandling, *Intensjoner i arkitekturen*, 1967. Norberg-Schulz, Christian, *Meaning in Western architecture*. New York: Praeger 1975.

¹⁵⁴ Norberg-Schulz, Christian, *Minnesjord*. Oslo: Gyldendal 1991. *Minnesjord* er ifølge hans redaktør i Gyldendal forlag, Gordon Hølmebakk, den boken Norberg-Schulz selv satte høyest.

¹⁵⁵ Norberg-Schulz, Christian, *Nattlandene: om byggekunst i Norden*. Oslo: Gyldendal 1993.

¹⁵⁶ Anne-Marit Vagstein, som har en del av Norberg-Schulz’ boksamling i privat eie, har også vært behjelpelig med utlån av hans egne manuskripter og bøker. Her har særlig det norske manuskriptet til *Architecture: presence, language and place*, 2000a, vært viktig for avhandlingens fortolkning av stedsteorien og dens begreper.

¹⁵⁷ I avhandlingen henvises det til 1967-utgaven, som er den femte versjonen av boken, i sekstende opptrykk. Giedion, Sigfried, *Space, time and architecture: the growth of a new tradition*. 5th, rev. and enl. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967.

¹⁵⁸ Lynch, Kevin, *The image of the city*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press 1960.

Modèle (1980), *The Rule and the Model* (1997) omtales i forbindelse med en vitenskapsteoretisk innplassering av stedsteorien. Her henvises det også til den danske utgaven av Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1965), *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik* (2004).

Blant praktikerne har særlig de franske arkitektene Lacaton & Vassal vært viktige for, og bidratt til å gi retning til avhandlingsarbeidet. Arbeidene deres er blant annet dokumentert i *2G, International Architecture Review* (2002).¹⁵⁹ Også den japanske arkitekten Shigeru Ban sin tilnærming til og tematisering av bygnings varighet, har vært av betydning. En studietur til Japan i april 2004 hadde som formål både å innhente kunnskap om bakgrunnen for hans arbeider, og studere disse *in situ*.¹⁶⁰ Reisen gikk blant annet til Kobe, der Ban har oppført en katolsk kirke etter jordskjelvet i 1995. I denne kirken er den bærende konstruksjonen utført i papp.

Fortolkningen av de stedsteoretiske tekstene fordrer en lesning av Martin Heideggers filosofi, først og fremst kunstfilosofien. Følgende av Heideggers bøker og artikler har åpenbart vært av stor betydning for utviklingen av stedsteorien: *Sein und Zeit* (1926), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), "Das Ding" (1950), "Bauen Wohnen Denken" (1951) og *Die Kunst und der Raum* (1969).¹⁶¹ I det følgende refereres det hovedsakelig til *Sein und Zeit* og *Der Ursprung des Kunstwerkes*.¹⁶² Den siste boken kom i norsk oversettelse under tittelen *Kunstverkets opprinnelse* (2000), og rommer en innføring i Heideggers kunstfilosofi, skrevet av Hans-Georg Gadamer. Som nevnt sees Heideggers tenkning i sammenheng med både Gadamer og Paul Ricoeurs filosofiske hermeneutikk.

Hannah Arendts tilnærming til våre jordiske vilkår er viktig for drøftingen av Norberg-Schulz' modernitetskritikk, og hans syn på arkitektur som kunst. *Vita Activa*, som regnes som hennes hovedverk, kom først ut på engelsk, under tittelen *The Human Condition* (1958). Den norske utgaven er basert på den tyske oversettelsen fra 1960, der Arendt har gjort enkelte revisjoner og mindre endringer. Også Arendts essay "The Crisis in Culture: Its social and its political significance" i *Between past and Future* (1968), og også hennes avhandling *Der Liebesbegriff bei Augustine* (1928), oversatt til engelsk og

¹⁵⁹ Ruby, Ilka, Andreas Ruby, and Dietmar Steiner, *Lacaton & Vassal, 2G; nr. 21/2002*. Barcelona: G. Gili 2002.

¹⁶⁰ Reisen ble støttet av Sasakawa-fundation, Norge.

¹⁶¹ Når det gjelder "Das Ding" og "Bauen Wohnen Denken" viser Norberg-Schulz til *Vorträge und Aufsätze*, fra 1954, mens det her vises til den tredje utgaven: Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze. Teil II*. Pfullingen: Neske 1967. Heidegger, Martin, *Die Kunst und der Raum: L'art et l'espace*. St. Gallen: Erker-Verlag 1969.

¹⁶² Det henvises til den svenske utgaven av *Sein und Zeit, Varat och tiden* fra 1992. Denne oversettelsen til svensk ble første gang publisert i 1981. Den er basert på den ellefte uforandrete utgaven av *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.

publisert under tittelen *Love and Saint Augustine* (1996), er viktige for temadrøftingene.¹⁶³

I temadrøftingene er dessuten tekstene til den danske filosofen Knud E. Løgstrup sentrale for en nyansering og utdyping av Norberg-Schulz' stedsteoretiske tilnærming til forholdet mellom det som er gitt oss og det vi selv skaper. Her refereres det først og fremst til Løgstrups bøker *Metafysik I–IV*, utgitt i perioden 1976 til 1984. Av de fire bøkene er det særlig *Kunst og erkendelse*, *Kunstfilosofiske betraktninger*, *Metafysik II* (1983) og *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur, metafysik III* (1984) som er viktige for de tre temadrøftingene.¹⁶⁴ Det henvises også til Løgstrups essay om Norberg-Schulz' stedsteori "Arkitektur, sansning og identitet" i *Solidaritet og kærlighed og andre essays* (1972).¹⁶⁵

Sekundærlitteratur

Det overordnede siktemålet med dette arbeidet springer ut av et studium i urbanisme, der byteoretikere som Manuel Castells, David Harvey og Henri Lefebvre, og også byplanhistorikeren Françoise Choay er sentrale navn. Moderne byteori diskuterer endringskrefter i byen, men interesserer seg ikke, slik som Norberg-Schulz, for en grunnleggende filosofisk-fenomenologisk drøfting av menneskets plass i verden. Like fullt har lesingen av disse teoretikerne, deres observasjoner og drøftinger av de endringene som har funnet og finner sted, bidratt til å danne grunnlag for formuleringen av et overordnet formål.

Flere skandinaviske filosofer har bidratt med tolkning og kritikk av Norberg-Schulz' stedsteoretiske tekster – blant andre Arnfinn Bø-Rygg, Jan Bengtsson, Anniken Greve, Jørgen Dehs og Knud E. Løgstrup. Av disse er Dehs' tolkning, slik han presenterer denne i den upubliserte artikkelen "Skitser til en verdensorden. Arkitektur og fænomenologi", særlig viktig for formuleringen og presiseringen av avhandlingens problemstillinger.¹⁶⁶

Hermeneutik – en antologi om forståelse (1999), redigert av Jesper Gulddal og Martin Møller, er en presentasjon av moderne hermeneutikk fra Friedrich Schleiermacher, via Heidegger, Gadamer og Ricoeur, til Odo Marquard. Gulddal og Møller har skrevet en introduksjon til den moderne

¹⁶³ Arendt, Hannah, *Between past and future: eight exercises in political thought*. Enlarged ed. New York: Penguin 1977. Det henvises til den svenske oversettelsen av "The Crisis in Culture: Its social and its political significance": "Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen". Oversettelsen er fra 1968-utgaven av boken, som første gang ble publisert i 1954. Når det gjelder Arendts avhandling, se: Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1996. Originalens tittel: *Der Liebesbegriff bei Augustine*, 1928.

¹⁶⁴ Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betraktninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983, og Løgstrup, 1984, *op.cit.*

¹⁶⁵ Løgstrup, Knud E., *Solidaritet og kærlighed og andre essays*. København: Gyldendal 1993.

¹⁶⁶ Teksten skal som nevnt inngå som et kapittel i Claes Caldenby og Erik Nygaard (red.): *Arkitekturteoriernes historie*. Boken planlegges utgitt i 2007.

hermeneutikken i form av et forord. Videre har blant annet Løgstrup i boken *Martin Heidegger* (1996), bidratt til fortolkningen av Heideggers kunstfilosofi. Her har Dehs skrevet et fyldig etterord: ”Fænomenologien og kunstens verden.”¹⁶⁷

Når det gjelder fortolkningen av Arendts tekster henvises det hovedsakelig til Margaret Canovans omfattende studie, *Hannah Arendt, A reinterpretation of her political thought* (1992), og til Arne Johan Vetlesens forord til den norske utgaven av *Vita Activa, det virksomme liv* (1996).

Den norske filosofen Dag T. Anderssons tekster er viktige for tilnærmingen til Løgstrups tenkning. Her henvises det til hans artikler i to antologier: *Løgstrups mange ansikter* (2005) og *Skabelse og Etik. Motiver i K.E. Løgstrups filosofi* (1994).¹⁶⁸ Her kan også Ole Jensens essay ”At hente rummet ind igen”, i boken *Naturens sande betydning: om natursyn, etik og teologi* (2001), nevnes.¹⁶⁹

Avgrensning

Om det overordnede siktemålet springer ut av et studium i fagfeltet urbanisme, er det hovedsakelig gjennom fortolkningen av Norberg-Schulz’ stedsteori de sentrale problemstillingene har åpnet seg, og blitt tydelige – ikke gjennom en sammenlignende lesning av aktuell arkitekturteori. Henvendelsen til andre fagområder enn arkitekturfaget, følger av at det er stedsteorien som utgjør det konkrete forskningsmaterialet; her etablerer Norberg-Schulz som selvstendig systembygger et utgangspunkt for videre drøfting. Når tekster fra andre fagområder trekkes inn, er det imidlertid vesentlig å holde fast ved at denne avhandlingen først og fremst er et bidrag til arkitekturfaget. Eksempelvis skaper Heidegger et språk, som igjen får konsekvenser for den språkrammen Norberg-Schulz etablerer i stedsteorien.

I denne diskusjonen om arkitekturens betydning i vår tid, avgrenses behandlingen av Norberg-Schulz’ tekster til å gjelde en fortolkning av *de stedsteoretiske tekstene*, og det som i denne sammenheng anses for å være sentrale begreper og temaer. Det er med andre ord ikke forfatterskapet som helhet som gjøres til gjenstand for fortolkning og drøfting. Dette innebærer blant annet at Norberg-Schulz’ bøker om sen-barokken, ikke inngår som en del av det materiale som danner utgangspunkt for drøfting.

¹⁶⁷ Løgstrup, Knud E., *Martin Heidegger*. Frederiksberg: Det lille forlag 1996. I avhandlingen henvises det kun til Dehs’ etterord.

¹⁶⁸ Bugge, David, Pia Rose Böwadt, og Peter Aaboe Sørensen, *Løgstrups mange ansikter*. København: Anis 2005, og Lindseth, Anders, Dag T. Andersson, og Finn R. Johannessen, *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*. Hadsten: Mimer 1994.

¹⁶⁹ Danner Madsen, Lars, og Mickey Gjerris (red.), *Naturens sande betydning: om natursyn, etik og teologi*. København: Multivers Aps Forlag 2001.

Norberg-Schulz' bøker er gjennomillustrert av hans egne fotografier; fotografier kjennetegnet ved et blikk som evner å oppfange og fastholde betydningen av steds umiddelbare kvaliteter. Her er det imidlertid det *tekstlige* materialet som studeres; fotografier og illustrasjoner omtales ikke, men betraktes i stedet som et undersøkelsesfelt for seg. Dette til tross for at fotografiene både kan fortolkes som et argument for seg, i tillegg til at de bidrar til å understreke og forklare teksten.¹⁷⁰ Også sammenhengen mellom Norberg-Schulz' stedsteori og hans arkitekturkritikk; hvordan hans stedsforståelse kommer til uttrykk i vurderingen og kritikken av nye arkitekturverk, betraktes som et undersøkelsesfelt for seg.

Som nevnt innledningsvis avgrenses en biografisk fortolkningsmåte. Teksten er heller ikke et historiografisk studium av Norberg-Schulz' faglige utvikling på vei mot en stedsteori.¹⁷¹

¹⁷⁰ Se f. eks. Otero-Pailos, Jorge, "Norberg-Schulz' hus: en moderne søken etter hjemmets visuelle mønstre." *Byggekunst*, 07/2006, s. 10-17.

¹⁷¹ Jf. Moe, Fløistad, Thiis-Evensen og Norberg-Schulz, *op.cit.*, s.131-142. Anne Marit Vagsteins artikkel "Helhetens navn er sted".

3. NORBERG-SCHULZ’ STEDSTEORI

I *Stedskunst* (1996), der Norberg-Schulz sammenfatter og kompletterer to decenniers arbeid med stedsteorien, skriver han i forordet at hensikten med boken er ”å åpne for den *kvalitative modernisme* som var pionerens egentlige mål, men som i 30-årene og i etterkrigstiden for en stor del gikk tapt under presset av totalitære ideologier, kommersielle interesser og konserverende ’smak’”.¹⁷² Han omtaler Giedions foredragstittel ”Constancy and change” som en nøkkel til problematikken, og ønsker ved dette å understreke at noe *forblir* gjennom alle endringer.¹⁷³ ”Det nye *stedet* inneholder altså mange historiske ’spor’; det uttrykker et aldri opphørende samspill mellom kvalitative fenomener som dukker opp og skjuler seg igjen, som fastholdes og som endres.” Han skriver videre: ”Det er denne dynamikken det foreliggende arbeidet søker å redegjøre for, i den hensikt å legge til rette for meningsfylte relasjoner i en verden som stadig mer løses opp i motstridende fragmenter.”¹⁷⁴

Stedsteorien skal bidra til å synliggjøre disse forholdene: at et *arkitektonisk formspråk som både er steds- og tidsbetonet, samtidig kan manifestere et allment grunnspråk*. Teorien er et forsøk på en systematisk fremstilling av ”stedets konkrete egenskaper” basert på tankemønstre hentet fra den filosofiske fenomenologien. Den inkluderer det Norberg-Schulz omtaler som en fenomenologisk metode for stedsforståelse; en metode som i tillegg til å tydeliggjøre arkitekturens betydning som kunstverk, kan bidra til å forene ulike fags og fagfelts tilnærminger til stedet og arkitekturen. Stedsteorien munner ut i en normering av arkitekturverket, basert på og utledet av Norberg-Schulz’ Heidegger-tolkning og av hans syn på de naturgitte forutsetninger for frembringelse av arkitektur som kunst

¹⁷² Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 10. Sitert fra forordet, som er datert 1. september 1995. Forordet til *Genius Loci, Towards a Phenomenology of Architecture* er datert juni 1976.

¹⁷³ ”Konstans og forandring” var tittelen på Giedions ”First Gropius Lecture” på Harvard University i 1961.

Det er også et tema i *Space, Time and Architecture*. Se s. 859-869.

¹⁷⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 10.

(*stedskunst*) – et syn som kan sees som en videreføring av Aristoteles' tanke om at "kunsten følger og forlenger naturen".¹⁷⁵

Betraktes de stedsteoretiske tekstene under ett, er det åpenbart at det skjer en utvikling forbundet med Norberg-Schulz' egen oppfatning av stedsteorien som *teori* og – mer substansielt – hans syn på arkitektur som kunst. En endring blir også tydelig når det gjelder forholdet mellom stedets vesen og stedets identitet; dette forholdet fremstår som mer avklart i de seneste tekstene. Men det er gjennomgående både for forfatterskapet betraktet som ett sammenhengende verk, og for stedsteorien, at begrepene innhold ikke er fiksert; i ulike sammenhenger gis begrepene ulik betydning.

Denne kapittelet er en todelt fremstilling av stedsteorien. Den første delen rommer en fremstilling av dens bakgrunn, historiske forutsetninger, utforming og motiver. Her omtales arkitekturhistorikere som Wölfflin og Giedion, mens det blant filosofene først og fremst er Husserl, Heideggers og Merleau-Pontys tenkning som bringes inn. Den andre delen av dette kapittelet går et skritt videre, og diskuterer stedsteorien i forhold til relevante stemmer i en debatt om arkitekturs betydning. Her fokuseres det særlig på Arendts tenkning, og hennes tilnærming til det virksomme livet.

"Constancy and change"

Om synet på de naturgitte forutsetningene for arkitekturfrembringelse hos Norberg-Schulz springer ut av hans fortolkning av Heideggers tekster, kan det – slik det fremgår av forordet til *Stedskunst* – sees som en *respons* på det problemet Giedion tydeliggjorde ved å fokusere på sammenhengen mellom "constancy and change".

Pionerene innen den moderne bevegelsen i arkitekturen ønsket å finne frem til en arkitektur som korresponderte med en verden i endring.¹⁷⁶ Før 1945 gjorde Giedion, sammen med to andre sentrale kunst- og arkitekturhistorikere med bakgrunn i den tyske kunsthistorietradisjonen, Nikolaus Pevsner (1902–1983) og Emil Kaufmann (1891–1953), seg til talsmenn for tanken om at tidsånden (*Die Zeitgeist*) tilkjennegis som bestemte formuttrykk. Denne tenkemåten lå til grunn for utviklingen av ulike genealogier, som i neste omgang bidro til understøttelse av en "ny", moderne arkitektur.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Jf. Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 11.

¹⁷⁶ Moderne arkitektur og den moderne bevegelsen er betegnelser på den nye arkitekturen som vokste frem i 1920–30-årene, og bestemmelsen av dette fenomenet, både som fysisk form og ideologi, gjennom de tre etterfølgende årtier.

¹⁷⁷ Panayotis Tournikiotis skiller mellom "genealogier" og "historier" i boken *The Historiography of Modern Architecture* (1999). Med genealogiene mener han forklaring av opprinnelse, snever utviklingslogikk, ofte teleologisk og normativ, mens han med historier mener en bredere deskriptiv fremstilling; felt av muligheter. Tournikiotis, Panayotis, *The historiography of modern architecture*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1999.

Giedion skrev om den moderne arkitekturen at dens mål var ”å gjenerobre de mest selvfølgelige ting, som om intet var skjedd før”, og beskrev i sitt hovedverk *Space, Time and Architecture* (1941) en arkitektur i kontrast til 1900-tallets ”fremmedgjørende” historisme, basert på devaluerte symboler. Som elev av Giedion, ser Norberg-Schulz sitt eget arbeid i lys av den tyske kunsthistorietradisjonen. Han lar den tidlige modernismens fokus på en ny bolig ”for hver manns dagligliv”, på behovet for en kvalitativ forståelse av omgivelsene, og det han omtaler som en søken etter ”det opprinnelige”, bringes videre i sin tilnærming til den filosofiske fenomenologien innenfor stedsteorien.¹⁷⁸ Norberg-Schulz fremhever at interessen for det opprinnelige hos de tidlige modernistene innbefattet en opprinnelig enhet av ”det praktiske og det uttrykksfulle”. Modernismens grunnleggende prinsipper besto nettopp i denne enheten, og kom blant annet til uttrykk i Le Corbusiers ”5 points d’une architecture nouvelle”.¹⁷⁹ En søken etter en slik enhet ble også tydelig i form av en fornyet interesse for folkekunst og folkearkitektur, ifølge Norberg-Schulz. I *Principles of Modern Architecture* (2000) siterer han Mies van der Rohe, når den respekten fortidens anonyme mestere hadde for natur, menneske og kultur skal gjøres tydelig:

Where can we find greater structural clarity than in the wooden buildings of old? Where else can we find such unity of material, construction and form? (...) What warmth and beauty they have! They seem to be echoes of old songs. (...) What better examples could there be for young architects?¹⁸⁰

I *Stedskunst* skriver Norberg-Schulz at Giedion utvidet pionerernes interesse for det opprinnelige til også å gjelde en form for grunnspråk – ”constituent facts” – som om og om igjen har dukket opp i europeisk arkitekturhistorie. Disse varige sannhetene omtaler Giedion som ”de tendenser som, dersom de holdes nede, med nødvendighet vil gjenoppstå. Deres tilbakekomst får oss til

¹⁷⁸ Jf. Heidegger, Martin, *Kunstverkets opprinnelse*, Pax artes; nr 1. Oslo: Pax 2000, s. 7-8. Her tar Heidegger utgangspunkt i en drøfting av hva opprinnelse angir: ”Opprinnelse angir det fra hvilket og gjennom hvilket noe er hva det er og hvordan det er. Hva noe er, og hvordan det er, kaller vi dets vesen. Opprinnelsen til noe er opprinnelsen til dets vesen. Spørsmålet om kunstverkets opprinnelse spør etter hva det i sitt vesen kommer fra. Den vanlige oppfatningen er at kunstverket har sin opprinnelse i og gjennom kunstnerens virksomhet. Men gjennom hva og ut fra hva er kunstneren det han er? Gjennom verket; det at verket berømmer mesteren, betyr at det først er verket som lar kunstneren tre frem som en kunstens mester. Kunstneren er verkets opprinnelse. Verket er kunstnerens opprinnelse.” På samme måte som Heidegger, tar Norberg-Schulz i *Stedskunst*, 1996, utgangspunkt i det opprinnelige for å kunne nærme seg hva som er stedets vesen.

¹⁷⁹ Le Corbusiers fem punkter for en moderne arkitektur var som følger: 1. les pilotis 2. le plan libre 3. la fenêtre 4. la facade libre 5. le toit jardin. (Chacun élément peut être considéré isolément mais tous sont reliés entre eux.)

¹⁸⁰ Norberg-Schulz, Christian, *Principles of modern architecture*. London: Andreas Papadakis Publishers 2000b, s. 38. Sitatet er hentet fra Philip Johnsons bok om Mies van der Rohe, s. 197-198. (Ufullstendig kildehenvisning hos Norberg-Schulz.) Se Johnson, Philip, *Mies van der Rohe*. 3rd, rev. ed. New York: Museum of Modern Art 1978. Sitatet finnes også i forordet til Bugge, Gunnar, og Christian Norberg-Schulz, *Stav og laft i Norge*. Oslo: Byggekunst 1969, s. 5.

å forstå at dette er elementer som sammen skaper en *ny tradisjon*".¹⁸¹ Opp mot de varige sannhetene setter han sannheter av en annen art, og disse omtales som "overgangsfenomener"; sannheter som kun gjelder for en periode, fordi "de mangler en iboende evne til permanens, og derfor ikke er i stand til å forbinde seg med en ny tradisjon".¹⁸²

Norberg-Schulz fremhever at Giedion i *Space, Time and Architecture* med utgangspunkt i en slik tenkemåte, påviser "at modernismens romoppfatning ble forberedt under *barokken*", til tross for at barokken var preget av andre sosiale og politiske forhold.¹⁸³ Videre skriver han at Giedion allerede i 1940- og 50-årene definerte forholdet mellom konstans og forandring som "monumentalitet" og "regionalisme", samtidig som han tydeliggjorde at den moderne bevegelsen hadde neglisjert begge deler:

Med "monumentalitet" mente han ikke noe storslått og prangende, men de minner og symboler som gir menneskene et fotfeste i *tiden*. Og "regionalisme" betyr ikke provinsialitet og nasjonalisme, men behovet for fotfeste i *rommet*, det vil si at dette forstås som "sted". Sammen muliggjør monumentalitet og regionalisme den "humanisering" som ifølge Giedion er målsetningen for den moderne arkitekturens annen fase, etter at man i den første hadde konsentrert seg om boligproblemets praktiske aspekter. Når jeg overtar ordet "konstans", betyr det imidlertid ikke at jeg mener at monumentalitet og regionalisme består i evige, ideelle *former*. Snarere dreier det seg om varige *forhold* mellom mennesket og omgivelsene; forhold som må tolkes stadig på nytt. Derfor er "konstans og forandring" ikke motsetninger.¹⁸⁴

Giedions tilnærming til forholdet mellom varige og forbigående sannheter gjøres gjeldende for forholdet mellom "gestalt" og "figur" i stedsteorien. I det

¹⁸¹ Giedion, *op.cit.*, s.18. (Min oversettelse.) Hele sitatet er som følger: "Constituent facts are those tendencies which, when they are suppressed, inevitably reappear. Their recurrence makes us aware that these are elements which, all together, are producing a *new tradition*. Constituent facts in architecture, for example, are the undulating of the wall, the juxtaposition of nature and the human dwelling, the open ground-plan. Constituent facts in the nineteenth century are the potentialities in construction, the use of mass production in industry, the changed organization of society."

¹⁸² *Ibid.* De forbigående sannhetene kan fremstå på en slik måte at de trekker oppmerksomheten bort fra det som er sentralt. Dette var ifølge Giedion, "tilfellet med det eksperimentet med historiske stiler som pågikk – med stadige retningsendringer" – gjennom hele det nittende århundret. En periode kan være dominert enten av varige eller forbigående sannheter, men det er ingen tvil om hvilke av disse som virkelig kan bidra til løsninger på tidens problemer. Han skriver videre: "Her er historikeren ikke bare fri til å anvende sin dømmekraft, men nødt til å anvende den. Å foreta den ikke alltid like åpenbare distinksjonen mellom forbigående og varige sannheter, er hans eget personlige ansvar." (Min oversettelse.)

¹⁸³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 6.

¹⁸⁴ *Ibid.*, s. 6-7.

enkelte verk tolkes den bestandige grunnformen i sin lokale og historiske sammenheng, og blir ”figur”, skriver Norberg-Schulz.¹⁸⁵

Dette er helt sentralt i stedsteorien; Norberg-Schulz overfører Heideggers distinksjon mellom ”væren” og ”det værende” – den forskjellen Heidegger ga benevnelsen ”den ontologiske differens” – på termene ”gestalt” og ”figur”, og skriver at sammen bestemmer gestalt og figur det *typiske*. Deretter stiller han spørsmålet: ”Hva er så det typiske som består i tid og rom? Det typiske er simpelthen det som skinner igjennom når vi erkjenner ’noe som noe’.”¹⁸⁶ Vi erkjenner forskjeller og dermed erkjenner vi også likheter, fremholder han. Den evnen er gitt oss, og den er grunnleggende for vår forforståelse.

I *Space, Time and Architecture* beskriver Giedion arkitekturens utvikling både i Europa og i USA. Han omtaler en generell teknologisk utvikling som får konsekvenser for fagarbeiderens virke, for materialenes og konstruksjonenes utvikling innenfor arkitekturfaget, og for byenes struktur. Norberg-Schulz fokuserer på en annen måte enn ham på forholdet mellom virkelighet og språk, og også på sammenhengen mellom form og livsform. Felles for dem begge er som nevnt at de argumenterer for at en *kvalitativ forståelse* må ligge til grunn for utviklingen av byer og tettsteder.¹⁸⁷

Hensikten med stedsteorien er å gi den moderne bevegelsens ”kvalitative dimensjon” et nytt teoretisk grunnlag. Det kvalitative ”er det vi mennesker har felles, uansett hvor vi lever”, og arkitektur betraktet som *stedskunst* er midlet som gjør det kvalitative nærværende. Stedskunsten følger av en kvalitativ forståelse av stedet. En slik stedsforståelse er ifølge Norberg-Schulz, både allmenn og spesiell, og selv om de stedsteoretiske tekstene først og fremst forholder seg til en allmenn stedsforståelse, presiserer han at hvert enkelt sted må gjøres til gjenstand for en kvalitativ stedsanalyse. Denne analysen er imidlertid ikke ferdig utviklet fra hans hånd.¹⁸⁸ I *Stedskunst* skriver han at analysen ”åpner for de kvalitetene som bor i stedet selv”. Stedsanalysen omfatter også stedets historie, og den skal sammen med en allmenn forståelse, bidra til at stedet bevarer sin *identitet* gjennom forandringene, slik at stedet ”med andre ord *forblir det samme, selv om det aldri er likedan*”.¹⁸⁹

På denne måten må ikke bare stedsteorien som helhet sees som et forsøk fra Norberg-Schulz’ side, på å trenge dypere inn i, og finne svar på den problematikken Giedion tydeliggjorde da han fokuserte på sammenhengen mellom ”constancy and change”, men også et av stedsteoriens mest sentrale

¹⁸⁵ Norberg-Schulz, *Architecture: presence, language and place*, 2000a, s. 134.

¹⁸⁶ *Ibid.* Sitert etter det norske manuskriptet til boken, s. 112. (Boken er ikke publisert på norsk.)

¹⁸⁷ Giedion, *op. cit.*, s. 823. Under overskriften ”Destruction or transformation?” skriver Giedion her: ”An overriding unity unconsciously underlies all technical, engineering, social, and aesthetic problems.”

¹⁸⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 182.

¹⁸⁹ *Ibid.*

begreper, ”stedets identitet”, må forstås i lys av et slikt siktemål. Når han forsøker å utvikle en fenomenologisk metode for arkitekturforståelse, er det for å se faget som en del av en *livsverden*; han ønsker ”på nytt å knytte arkitekturen til dagliglivet, ikke i form av funksjonelle enkeltstvar, men som en omfattende ramme som lar livet ’finne sted’ i sin motsetningsfylte kompleksitet”.¹⁹⁰

3.1 VERDEN SOM STED, STEDET SOM VERDEN – EN INNKRETSING AV STEDSTEORIENS STRUKTUR OG BEGREPER¹⁹¹

Allegorisk fremstilt, kan Norberg-Schulz’ teoretiske bidrag til arkitekturfaget også betraktes som en rikholdig frukthage – en hage der trærne er karakterisert ved at sortene er podet på ulike stammer. En slik botanisering refererer ikke til tekstenes innhold og intensjon, men til en vitenskapsteoretisk strukturering av et forfatterskap som strekker seg over nesten femti år. Rotsystemene og stammene kan skilles fra hverandre og gjenkjennes som tre ulike arter: en tyskspråklig formalhistorisk arkitektur- og kunstforståelse, gestaltpsykologenes vitenskapssyn, og den filosofiske fenomenologien, hovedsakelig basert på Heideggers tenkning.

De tidlige tekstene er først og fremst fundert i den brede tyskspråklige historie- og kunstforståelsen formidlet og videreført av Giedion. Den sveitsiske kunsthistorikeren Heinrich Wölfflin, som var Giedions lærer,¹⁹² foregrep ifølge Norberg-Schulz, Merleau-Pontys kroppsbestemte persepsjonslære fra 1945 da han i sin doktoravhandling *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur* (1886) omtalte arkitekturen som noe som tilhører kroppsverdenen: ”Likesom menneskets skikkelse manifesterer dets tilstedeværelse som *karakter* og *stemning*, formidler arkitekturens former almene tilstander som vi kan identifisere oss med fordi vi selv har en kropp.”¹⁹³ Det Norberg-Schulz omtaler som den arkitekturhistoriske arven fra Wölfflin og Giedion, skulle derfor vise seg å gjøre en mer omfattende

¹⁹⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 18.

¹⁹¹ Greve, *op.cit.*, s. 37. ”Verden som sted, stedet som verden” er en overskrift lånt fra Anniken Greves avhandling for Dr. Art.-graden.

¹⁹² ”Ich bin ein Schüler Heinrich Wölfflins,” pleide Giedion å si. Se Norberg-Schulz’ redegjørelse for Wölfflins betydning for hans eget arbeid, i essayet ”Et faglig testamente.” Norberg-Schulz, 1997, *op.cit.*, s. 82-85. Wölfflin var elev av Jacob Burckhardt, og overtok hans stilling som professor ved Universitetet i Basel.

¹⁹³ *Ibid.*, s. 83. I forordet til *Nattlandene* henviser Norberg-Schulz til en annen bok av Wölfflin, nemlig *Italien und das deutsche Formgefühl*, 1931, og omtaler denne boken som grunnleggende når det gjelder fremstillingen av stedet som ”medbestemmende for menneskenes formfølelse”. Wölfflin, Heinrich, *Italien und das deutsche Formgefühl, Die Kunst der Renaissance*. München: Bruckmann 1931. Norberg-Schulz, *Nattlandene*, 1993, s. 6.

drøfting av arkitekturens mål og mening i lys av både psykologifaget og den filosofiske fenomenologien, nærliggende.¹⁹⁴

Som en følge av et opphold ved Harvard University i 1952–53, og arbeidet med doktoravhandlingen *Intentions in Architecture* (1963), er det særlig gestaltpsykologien som bidrar til å legitimere det vitenskapelige innholdet i Norberg-Schulz' arkitekturteoretiske tekster gjennom 1960- og 70-tallet. I tillegg til avhandlingen, er argumentasjonen i *Existence, space and architecture* (1971) preget av en slik legitimering, selv om han i denne boken blant annet refererer til Heideggers tekster for å understøtte påstanden om den menneskelige eksistensens avhengighet av ”meningsfulle og troverdige omgivelser” – det han omtaler som ”eksistensielle rom”. Gjennom 1970-tallet blir den fenomenologiske tilnærmingen til stedet og arkitekturen stadig viktigere, men boken *Meaning in Western Architecture* (1975) kan likevel ikke sies å være basert på tankemønstre hentet fra den filosofiske fenomenologien. Bokens argumentasjon er utviklet på bakgrunn av den samme tilnærmingen til rommet som finnes i *Existence, space and architecture* og *Intentions in Architecture*.¹⁹⁵

Fra 1978 danner den filosofiske fenomenologien rotsystem og stamme; det systemet som påvirker stedsteoriens vekst og forgreninger. Arbeidet med stedsteorien fra *Mellom jord og himmel* (1978) og *Genius Loci* (1980) frem mot *Stedskunst* (1996), bærer preg av at både arven etter Giedion, og de grunnleggende gestaltpsykologiske prinsippene er podet på den fenomenologiske stammen. I *Mellom jord og himmel* skriver Norberg-Schulz som nevnt at hos ”forfattere som Bachelard, Merleau-Ponty, Bollnow og Heidegger finner vi faktisk det grunnlaget vi trenger for å utvikle en stedsteori”.¹⁹⁶ De tekstene som publiseres etter dette, kjennetegnes alle ved den samme grunnleggende forståelsen av forholdet mellom værensstruktur og stedsstruktur som integrerende aspekter innenfor en helhet, selv om det er i bøker som *Mellom jord og himmel*, *Genius loci*, og *Stedskunst* det mest eksplisitt redegjøres for teoriens oppbygging og begreper.

Vitenskapsteoretisk oppstår det med andre ord et skille ved at det etableres et nytt faglig og metodisk grunnlag – et grunnlag som springer ut fra en ny forståelse av menneskets stedsforhold og av stedets og arkitekturens betydning for menneskets identitet. Norberg-Schulz' interesse for *stedet* er forbundet med ønsket om å undersøke menneskets plass i *verden*.

¹⁹⁴ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 83. Her nevnes også Burkhardt, Riegl, Schmarzow og Frankl. Disse representerer forskjellige kunsthistoriske skoler, der formanalyse, epokal tenkning og symbollesning tillegges ulik vekt.

¹⁹⁵ Dette presiseres i bokens forord: ”The theory of space which is applied in the present book is discussed in the author's *Existence, Space and Architecture* (London and New York, 1971). For a general theory of architectural symbolism, see the author's *Intentions in Architecture* (London and Cambridge, Mass., 1963).”

¹⁹⁶ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 21. Se denne avhandlingens kapittel 2.

Vårt dagligliv foregår i en verden av ting og hendelser. Vi ferdes på veien og i gaten, møter andre mennesker mens vi er underveis, går inn i bygninger og utfører våre gjøremål på bestemte steder. Hele tiden er vi omgitt av en mangfoldighet av ting: trær og beplantninger, hus og innretninger, møbler og bruksgjenstander, og hele tiden er vi utsatt for vær og vind og skiftende ”stemninger”. Vi er alltid ”tilstede” i denne verdenen, selv om vi til enhver tid bare oppfatter noen av dens bestanddeler og kvaliteter, og vi opplever den som *felles*, selv om det er tydelig at ikke alle liker det samme. Filosofen Edmund Husserl kalte denne konkrete, umiddelbart foreliggende verden *livsverdenen*, og definerte den som ”rom-tid-verdenen av ting, slik vi erfarer dem i vårt førvitenskapelige liv og kjenner dem som noe som *lar seg erfare*”. Den erfaring det her siktes til, er ifølge Husserl ”en naturlig erfaring”, som altså er ”før-vitenskapelig”, fordi den angår det han kalte ”tingene selv”. (...) Den naturlige erfaring er rettet mot det *kvalitative*, for ordet ”kvalitet” står jo for det noe *er* som umiddelbart foreliggende identitet. Livsverdenen er altså kvalitativ, og dermed *anskuelig* og *meningsfylt*.¹⁹⁷

Det er menneskets forhold til verden som har endret seg, som følge av den objekt-subjekt tenkningen som har rådd grunnen siden Descartes, slik Norberg-Schulz ser det. Fordi arkitekturen omgir oss – den ”dekker hele vår tilstedeværelse” – *er endringen av grunnleggende betydning for vårt selvforhold*. Vår tilstedeværelse som på en gang er praktisk og poetisk, avhenger i dag av at teorien kommer til ”som en nødvendig erstatning for den tapte tradisjon”.¹⁹⁸

I drøftingen av stedsteorien sees denne forståelsen hos Norberg-Schulz i lys av Arendts tenkning. Selv om Norberg-Schulz sier at vi både lever i et praktisk og et poetisk forhold til verden, er det likevel det *poetiske* forholdet som blir sentralt i stedsteorien. Som vist i det første kapittelet, vektlegger Arendt, på en annen måte enn både Heidegger og Norberg-Schulz, betydningen av vårt praktiske verdensforhold; av det virksomme livet. Stedsteoriens avgrensning av det virksomme livet er nøye forbundet med Norberg-Schulz’ tilnærming til arkitektur som kunstart.

¹⁹⁷ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 15.

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 43.

3.2 STEDSTEORIEN SOM TEORETISK KONSTRUKSJON

På en annen måte enn filosofer som Dehs og Gadamer, som begge omtaler Heideggers forståelse av kunstverket i lys av den filosofiske estetikken, innskriver Norberg-Schulz Heideggers tenkning i en arkitekturteoretisk tradisjon preget av de tidlige modernistene, og i særlig grad av Giedions formalhistoriske arkitekturforståelse.¹⁹⁹ Den vitenskapskritikken som fremmes, både av de kunst- og arkitekturhistorikerne og av de gestaltpsykologene Norberg-Schulz studerer og legger til grunn for sitt arkitekturteoretiske arbeid, finner gjenklang i den modernitets- og arkitekturkritikken stedsteorien tuftes på.²⁰⁰

I. Stedsteoriens horisont

Forenklet kan man si at Norberg-Schulz, for å kunne omtale og bidra til å legitimere arkitekturs betydning som kunstverk, spenner stedsteorien ut som en konstruksjon – som en bro – mellom to sentrale temaer. Det første temaet, som både er erfarings- og tekstbasert, gjelder arkitekturs historisitet, og de endringer av arkitekters praksis som har funnet, og finner sted innenfor den vestlige verden. Det andre temaet er basert på den filosofiske fenomenologien, og omhandler det som kjennetegner menneskets tilstedeværelse til enhver tid; det som er varig i forholdet mellom mennesket og omgivelsene.

Norberg-Schulz beskriver ”stil- og tradisjonsarkitekturs sammenbrudd”; et brudd nøye forbundet med den teknologiske utviklingen i det nittende og tjuende århundret. Omgivelser som bærer bud om teknologiske nyvinninger, høyt produksjonstempo og krav til økt fremkommelighet utgjør stedsteoriens fysiske og konkrete forskningsmateriale. Det vises til arkitekturteoretiske tekster, og i særlig grad til den tyske kunsthistoriske arven. Norberg-Schulz registrerer og studerer de formale og strukturelle endringene som har funnet sted i byene og på landsbygda; endringer av typologisk, morfologisk og topologisk karakter:

Etter annen verdenskrig har de fleste steder vært utsatt for gjennomgripende forandringer. De kvalitetene som tradisjonelt kjennetegnet menneskelige bosetninger, er blitt svekket eller er gått fullstendig tapt. Tidligere hadde stedene gjerne en viss

¹⁹⁹ Dette er som nevnt en tradisjon preget av epokal tenking; 1800-tallets historisme leder frem mot et brudd med stilarkitekturen etter århundreskiftet, og resulterer i et endelig brudd med tradisjonsarkitekturen – byggeskikken – etter annen verdenskrig.

²⁰⁰ Jf. Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 11.

tetthet som gjorde det lett å identifisere seg med dem. Grensen mellom by og omgivende land var klar; byen lå der som en samlet ”ting” i landskapet, og opplevelsen av å komme frem til den var sterk og utvetydig. I etterkrigstiden har de gamle byene gjennomgått en oppløsningsprosess som har ødelagt dette tradisjonelle forholdet. Hele bydeler er blitt revet til fordel for enorme gjennomfartsårer eller ny spredt bebyggelse, og resultatet er at bare rester av den gamle byen står igjen. (...) Våre nye bosetninger er også helt anderledes enn fortidens byer og landsbyer. Gater og plasser i tradisjonell betydning finnes ikke lenger. Isteden spres bebyggelsen utover, ofte uten fattbar orden, slik at det i grunnen blir meningsløst å snakke om en ”by”. Samtidig spises landskapet opp av de spredte bygningene, og virker ikke lenger som en sammenhengende bakgrunn for definerte bosetninger.²⁰¹

Det andre temaet dreier seg om vilkårene for menneskets liv på jorden. Det omhandler forholdet mellom det naturgitte og det menneskeskapt; mennesket som naturvesen, som bærer av en *felles* verden. Stedsteoriens to hovedtemaer kommer sammen i en krise- og tapserfaring, en erfaring Norberg-Schulz deler med Giedion. Krise- og tapserfaringen kommer til uttrykk både som modernitets- og arkitekturkritikk i Norberg-Schulz’ arbeid med stedsteorien. Han beskriver de formale endringene med utgangspunkt i den påvirkning den teknisk-naturvitenskapelige rasjonalitet har ytt, og yter både på samfunnet generelt, og på vårt selvforhold.

Arkitekturkritisk gir kriseerfaringen seg utslag i det Norberg-Schulz kaller *stedstapet*. Han registrerer en mangel på overensstemmelse mellom bosetning og livsform, og ser bosetningens og livsformens oppløsning som ”to sider ved samme krise”.²⁰² Vår mulighet til å *identifisere* oss med våre omgivelser har dermed gått tapt.²⁰³ *Krise- og tapserfaringen danner stedsteoriens horisont. Denne horisonten er premisset for stedsteorien som teoretisk konstruksjon.*

Idet stedsteoriens horisont tydeliggjøres, er det mulig å få frem sammenhenger mellom teoriens substansielle innhold og dens vitenskapsteoretiske og epistemologiske grunnlag. Slik kan stedsteoriens *bruksverdi*; dens egnethet som utgangspunkt for en ny stedsforståelse og som grunnlag for praksis, gjøres til gjenstand for drøfting.

²⁰¹ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 17-18.

²⁰² *Ibid.*, s. 54.

²⁰³ Han henviser blant annet til Kevin Lynch, og boken *The Image of the City*, 1960, men hevder at Lynch ikke går inn på de konkrete forholdene som bestemmer et miljø. Det er de konkrete kvalitetene som utgjør stedets ”innhold”, og som gjør at vi kan identifisere oss med det. Se *Mellom jord og himmel*, s. 20.

I det følgende omgjøres stedsteoriens to sentrale temaer til arkitekturteoretiske *spørsmål*. Det ene spørsmålet vedrører våre omgivers betydning for vårt selvforhold, det andre omhandler betydningen av våre skapende virksomheter, og er dermed mer direkte knyttet til arkitekters praksis. I det neste kapitlet drøftes disse spørsmålene i lys av Norberg-Schulz' syn på arkitektur som kunst; hans syn på de *naturgitte* forutsetningene for frembringelse/produksjon av arkitekturverket.

II. Modernismens krise

Selv om Giedion åpnet veien for den moderne bevegelsens videre vekst, ble ikke behovet for mening tilfredsstilt, skriver Norberg-Schulz. Han hevder at den moderne bevegelsen stoppet opp rundt 1960, og deretter ikke kom ordentlig i gang igjen, fordi den ble offer for en egen, indre mangel, en mangel som fulgte av at ”*motsigelsen mellom opprinnelse og forandring ikke ble løst*”.²⁰⁴ Dette er den egentlige årsak til modernismens krise, skriver han i essayet ”Den nye tradisjon”.²⁰⁵ At man skulle kunne angripe problemene nedenfra var en illusjon – en illusjon som senere blant annet fikk sitt ekko i det synet både ny-rasjonalistiske og dekonstruktivistiske arkitekter forfektet. Hverken Peter Eisenman eller Bernard Tschumi på den ene siden, eller Aldo Rossi og hans disipler på den andre, klarte ifølge Norberg-Schulz, å få til en syntese mellom konstans og forandring – en syntese som kunne overvinne ”splittelsen mellom tanke og følelse”.

I flere sammenhenger, blant annet i ”Den nye tradisjon” og i *Stedskunst*, hevder han at årsaken til dette var at den moderne bevegelsens pionerer fremdeles enten bevisst eller ubevisst bekjente seg til den europeiske idealismen, og forsto ”begynnelse” og ”opprinnelse” som *idea* eller *Ding an Sich*. ”Det vil si, de oppfattet konstansproblemet som gjentakelsen av bestemte, absolutte former, og forenet dette med drømmen om en altomfattende helhet og harmoni.”²⁰⁶ Ifølge Norberg-Schulz tilhører Giedions ”constituent facts” også slike ideelle enheter som stadig vender tilbake, og det samme kan sies om Michael Graves' ”figurale” elementer. I ”Den nye tradisjon” skriver han oppsummerende at Bauhaus' holdning til arkitekturverket var pseudovitenskapelig og ikke løste problemet, mens senere strømninger har pendlet mellom henholdsvis idealisme og idealismens negasjon, som i denne sammenhengen i grunnen betyr det samme.²⁰⁷

Han stiller deretter spørsmål ved hvorvidt dette betyr at det er umulig å oppheve motsetningen mellom opprinnelse og forandring: Er det ikke mulig å

²⁰⁴ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 142.

²⁰⁵ Essayet ”Den nye tradisjon” sto første gang på trykk i *Kunst og Kultur*, Oslo 1/1991.

²⁰⁶ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 143.

²⁰⁷ *Ibid.*

gjenerobre de mest primitive ting i vår dynamiske tid? I ”Den nye tradisjon” konkluderer Norberg-Schulz med at den moderne bevegelsen så langt ikke har funnet noe egnet svar.

Hovedårsaken til arkitekturens svake stilling i dag, skriver han fem år senere i ”Et faglig testamente”, er at arkitektene har sviktet ”den del av faget som er deres egen domene: *den arkitektoniske form*. Det skyldes blant annet at ’form’ er blitt oppfattet konvensjonelt snarere enn fenomenologisk, og at forholdet mellom fortid og nåtid ikke er forstått. Selvsagt er enhver form både teknisk og funksjonelt betinget, men den er også noe i seg selv; noe som upresist er blitt betegnet som ’uttrykksmiddel’ eller del av et ’formspråk’”.²⁰⁸

I de stedsteoretiske tekstene forsøker Norberg-Schulz å vise at Heidegger antyder en vei ut av krisen – en vei som kan danne grunnlag for en ny stedsforståelse, der det som er i endring, og det som forblir gjennom endringene, forenes. Fordi Heidegger ”gjennomførte en frigjørende destruksjon av den europeiske metafysikk, en destruksjon som svarer til modernismens destruksjon av de devaluerte symboler”, og i tillegg grunnla en ”konstruksjon som åpner veien mot *mening* i overensstemmelse med dagens åpne og dynamiske verden”, var han i stand til å forstå det essensielle ikke ”som *Ding an Sich*, men som *Seinweise* eller ’væremåte’. En ting er ikke lenger ’skyggen’ av en *idea*, men får identitet gjennom sin væren-i-verden. I den sene Heideggers terminologi består dette i deltagelsen i ’verdens speilspill’”.²⁰⁹ I *Sein und Zeit* (1927), skriver han videre, gjennomførte Heidegger en analyse av menneskets *væremåte som Dasein*, mens han i senere skrifter redegjorde både for tingenes og verkets *væremåte*.

I arbeidet med stedsteorien fremhever Norberg-Schulz at det ”funksjonelle” får en ny *dybde* ved at mennesket oppfattes som tilstedeværelse. Slik markeres en distanse til den moderne bevegelsens omverdensforståelse. Funksjonene knyttes ikke lenger til målbare ”behov” som skal tilfredsstilles, ”men består snarere i en respekterende *bruk*, der hver enkelt handling blir del av en sammenheng. Som tilstedeværelse innebærer sammenheng nettopp en vekslende samspill av kvalitativt forskjellige deler”.²¹⁰ Helheten er likevel karakterisert av en stabilitet – en stabilitet som gjelder stedet, og som Norberg-Schulz omtaler som *stabilitas loci*. I *Stedskunst* skriver han: ”Det er dette tilsynelatende paradoksale forholdet Giedion betegnet som ’konstans og forandring’. Husserl løste paradokset med sin fenomenologi som avdekket det intersubjektive grunnlaget for alle forandringer.”²¹¹ Men det var først Heidegger som viste hvordan det var

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 87.

²⁰⁹ *Ibid.*, s. 144.

²¹⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 8.

²¹¹ *Ibid.*

mulig å uttrykke en kvalitativ sammensatt tilstedeværelse. Dette skjer i kunstverket, nærmere bestemt i bildet. Bildet representerer noe nytt og enestående. Det står ikke for noe som finnes annetsteds, men *samler* en verden, og er derfor noe ”mer” enn sine bestanddeler, slik Gadamer fremholder.

Arbeidet med stedsteorien – med å legitimere arkitekturens betydning som kunstart – kan derfor, både substansielt og epistemologisk, forstås på bakgrunn av Norberg-Schulz’ syn på Heidegger som den som avdekker omverdenskrisens egentlige årsak. Heidegger viste, ved å undersøke etymologien til ordet ”bo”, slektskapet mellom ordene ”bygge” og ”bo”, og han viste også at det gammeltyske ordet *buan* er intimt forbundet med ordet tyske *bin* som betyr ”er”. Å bo og å være er det ”samme”, samtidig som å bo innebærer at vi bygger både hus og landskap, skriver Norberg-Schulz i *Mellom jord og himmel*.²¹² I dypeste forstand innebærer det at vi pleier, tar vare på, og med Heideggers ord ”skåner” våre omgivelser.²¹³ ”Å skåne noe vil si å la det være i fred, det vil si, la det være *fri* til å utvikle og være seg selv.”²¹⁴ Menneskets hjemløshet skyldes først og fremst at vi ikke erkjenner dette, fremhever han på grunnlag av Heideggers ”Bauen Wohnen Denken”. Først når vi igjen har forstått hva det vil si å bo, åpnes veien mot et nytt fotfeste i tilværelsen.

III. Teori og metode

Husserls tekster er sentrale for Norberg-Schulz’ syn på stedsteorien som teori, og for hans oppfatning av den fenomenologiske tenkemåten som en ”vitenskap om væren”. En tilsvarende kriseerfaring som vi finner hos Norberg-Schulz og Heidegger har – som antydnet i det første kapittelet – vært en del av det fenomenologiske prosjekt fra starten av: Husserl, som den moderne fenomenologiens grunnlegger, ønsket å studere de fenomener vi forholder oss til, slik de viser seg for den menneskelige bevissthet; han ville studere fenomenene i deres gitthet.

Til grunn for denne holdningen til tingene, fantes en kritikk av den moderne vitenskapens rasjonalitet. Husserl, og fenomenologene etter ham, har ønsket å rette oppmerksomheten mot den konkrete anskuelighets betingelser.²¹⁵ Husserl erkjente

²¹² Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

²¹³ Jf. det tyske ordet Ackerbau, ”akerbygging”.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Løgstrup, 1996, *op.cit.*, s. 118. Dehs’ etterord ”Fænomenologiens og kunstens verden”.

at persepsjonen ikke primært består i generalisering ut fra sansedata, men forutsetter en *a priori* erkjennelse av det typiske eller *kategoriale*. Å innstille seg i overensstemmelse med livsverdenen vil derfor si å bevege seg innen en "fortrolighet" med det som er gitt. Men persepsjonen omfatter ikke bare en slik *Vorvertrautheit*; den "transcenderer" også sansningen idet den bringer det *skjulte* til gitthet, og dertil ser tingene som deler av et "felt" eller en "verden".²¹⁶

Fenomenologien vil finne frem til et uforanderlig mønster, en stabil betydningsgrunn, og dermed tematiseres en dimensjon som ikke krever ytterligere begrunnelse, slik Dehs fremstiller det.²¹⁷ For Husserl og hans elever var det viktig å fremheve at det ikke var irrasjonalisme man viet seg til. Dette gjelder også for Norberg-Schulz. Han vil, ved hjelp av en fenomenologisk metode, gå bakenfor ulike utkast til en vitenskapelig fundert livsforståelse; han vil i likhet med Husserl gå til 'tingene selv' for å erkjenne deres betydning. I *Stedskunst* kommer dette blant annet til uttrykk i følgende passasje:

Aller viktigst for vår teoretiske forståelse er Husserls "fenomenologiske reduksjon", som både overvant naturvitenskapens formalisering av virkeligheten og subjektivismens lettvinde føleri, i den hensikt å gripe "tingene selv". Som "vitenskap om væren" gir fenomenologien oss adgang til det opprinnelige, som er forutsetningen for enhver symbolikk. Dermed legger den grunnlaget for den tredje fasen i stedskunstens historie, en fase som hele tiden har vært modernismens egentlige "prosjekt". Jeg vil betegne denne som *samspill*.²¹⁸

Som teori må imidlertid stedsteorien, som tidligere nevnt, i høyere grad enn filosofi, forstås som et redskap. Som teori kan den tillegges en eller annen form for bruksverdi. Stedsteorien er innrettet mot arkitektens praksis; Norberg-Schulz ønsker ikke først og fremst som Heidegger, å fastholde det spørsmålsverdige. Som arkitekturteori er stedsteorien *basert* på Heideggers undersøkelse av eksistensens i dens rent formale struktur, samtidig som denne undersøkelsen anvendes og utvikles idet Norberg-Schulz undersøker

²¹⁶ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 48.

²¹⁷ Løgstrup, *op.cit.*, s. 118. Dehs' etterord "Fenomenologiens og kunstens verden".

²¹⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 9. Innenfor stedsteorien fremstår vendingen "subjektivismens lettvinde føleri" som paradoksal. Hvem skal føle noe om ikke subjektet? Det er som om Norberg-Schulz ikke fullt ut har tro på sitt eget arkitekturteoretiske prosjekt, som gjelder å finne frem til et teoretisk grunnlag for en "forening av tanke og følelse".

stedsstrukturene i vår tilstedeværelse. Stedsteorien representerer dermed en ny tilnærming til menneskets verdensforhold.

Når Heidegger bruker begrepet *Dasein*, er det for å komme bakenfor ideen om menneskelig subjektivitet og i stedet nå frem til det mest konkrete og det mest presise: tilværen *er til* før det er noe som helst annet. Og det er til på en helt bestemt måte, nemlig som det værende, som er i stand til å forholde seg til væren. Sagt med Heideggers terminologi er dette mer ”opprinnelig”, enn det å være et ”menneske” og en ”person”.²¹⁹

Heideggers ambisjon er å nå frem til et spørsmål, som det ikke tidligere er lyktes filosofer å stille, nemlig spørsmålet om *væren*. I arbeidet med *Sein und Zeit* gjelder det å finne frem til en *fundamentalontologi*, en ontologi som skiller seg fra de tradisjonelle beskjeftigelser med værensspørsmålet som kun undersøker bestemte områder ved væren, og som derfor munner ut i regionalontologier. Det finnes bare et eneste værende som er i stand til å stille værensspørsmålet, og derfor må undersøkelsen nødvendigvis starte med å undersøke nettopp dette værende. Det værende som er i stand til å stille dette spørsmålet om væren, kaller Heidegger for tilværen, eller tilstedeværelse (*Dasein*).

”I sine senere arbeider utvidet Heidegger væren-i-verden til å omfatte alle tings væremåter, og da han samtidig oppfattet verden som et dynamisk ’speilspill’ av slike, var veien åpnet for en virkelig forståelse av det kvalitative. Heideggers metode var fra første stund fenomenologisk, idet han forsto enkelttingen som en manifestasjon av væren (*Sein*),” skriver Norberg-Schulz.²²⁰ Han skriver videre:

Da han også oppfattet væren som *væremåte* snarere enn *idea*, holdt han seg virkelig til tingene selv, og opphevet Platons tanke om en ideell verden av arketyper. Heideggers ”væren” er således ikke en generalisering ut fra erfaringer. Sterkere enn Husserl understreket han at enhver erfaring forutsetter en *Vorverständnis*, en ”forforståelse”. Da denne ikke direkte kan gjelde den enkelte (nye) situasjon, er den *værens-forståelse*. Vår væremåte som mennesker, *Dasein*, er primært denne forforståelsen. Likesom alt annet ”har” vi en verden, og selv om vårt kjennskap til denne verden utvikles gjennom erfaring,

²¹⁹ Gulddal og Møller skriver i sin innledning til *Hermeneutik. En antologi om forståelse*, 1999, at *Sein und Zeit* inneholder en tilværensanalyttikk, som oppstiller en teori om tilværen. De skriver videre: ”Det er en teori, som kun uttaler sig om det allermest basale ved tilværen, det, som er absolut nødvendig og grunnleggende. På de høyere nivåer finnes alle de overbygninger, som gjør tilværen til menneske og person, til del af et bestemt samfund, eller til et bestemt køn. Men som grundlag for alt dette findes der en række træk, som karakteriserer tilværens særlige væren; og det er disse og *kun* disse trekk, Heidegger interesserer sig for. Tilværens grundbestemmelse er *væren-i-verden (In-der-Welt-sein)*.” Se s. 29-30.

²²⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 48.

er visse grunnstrukturer gitt *a priori*. Det er disse som er utgangspunktet for vår omverdensforståelse og dermed for vår stedsforståelse. Forforståelsen gjelder tingenes vesen eller væremåte som er *bestandig*. Det vil si: som mennesker evner vi å erkjenne *noe som noe (Als-Struktur)*.²²¹

I Heideggers tenkning er ”hus”, ”i motsetning til det enkelte byggede hus, *det som allerede var...* Det husmessige er ikke observert ... , men ’sett’ på forhånd”.²²²

Dette er grunnen til at vi kan gjenkjenne huset som hus, tårnet som tårn, treet som tre. Heidegger fremholder at alle enkeltting får sin mening fra væren, og forholdet mellom væren og værens manifestasjoner (”det værende”) kaller Heidegger, som tidligere omtalt, den ontologiske differens. Væren viser seg imidlertid aldri som sådan, den kjennes bare via det værende. I *Stedskunst* utlegger Norberg-Schulz dette forholdet slik:

Derfor må fenomenologien begynne med det værende, men gjennom en ”reduksjon” se bort fra det individuelle, for så å gjennomføre en ”konstruksjon” av værensstrukturene. Denne prosessen ledsages av en ”destruksjon” av de fordommer som knytter seg til tilfellet. Fenomenologi er altså værensvitenskap, og gjelder nettopp tingenes væren (væremåte) som et ”speilspill” av kvaliteter, og ikke som et bestemt tilfelle. Dette kan synes selvfølgelig, men den herskende naturvitenskap spør aldri etter væren, da den isolerer det enkelte studieobjekt fra sin kvalitative sammenheng. Vi kunne også si at vitenskapen ikke spør *hva* noe er, men bare *hvordan* det er. (...) Fenomenologien søker derimot å vise hva det gitte *er*, som del av en kvalitativ helhet. (For fenomenologien står solen fremdeles opp og går ned, selv om vi ”vet” at vitenskapelig sett er dette en ”illusjon”!)²²³

Heidegger hadde ifølge Norberg-Schulz, en høyst konkret oppfatning av den fenomenologiske metoden. Han viser i denne sammenheng til at Heidegger ved flere anledninger illustrerte sin fenomenologi ved hjelp av eksempler.

Når Norberg-Schulz forsøker å utvikle en fenomenologisk metode for arkitekturforståelse, er det for å se arkitekturfaget som en del av livsverdenen. Livsverdensbegrepet slik han anvender det, er som nevnt basert på at

²²¹ *Ibid.*, s. 48-49.

²²² *Ibid.*, s. 49. (Norberg-Schulz’ oversettelse.) Sitatet oppgis å være hentet fra Heidegger, Martin, *Die Grundfrage der Philosophie*, Frankfurt am Main, 1984, s. 60. Første gang publisert: 1937-38.

²²³ *Ibid.*

mennesket har oppnådd fotfeste innenfor den helheten som dannes av det bebygde og naturgitte landskapet. ”Tidligere var stedet en selvfølge og ga beboerne deres identitet. Derfor var det ikke nødvendig å utvikle en stedsteori; det greide seg å beherske ’håndverket’.”²²⁴ Når han vil utvikle en fenomenologisk metode for arkitekturforståelse, er det fordi han ønsker å finne løsninger på et problem.

Den forbindelsen mellom arkitektur og språk som utvikles i Heideggers filosofiske tekster, er sentral for oppbyggingen av stedsteoriens struktur. Heideggers filosofiske tilnæringsmåte til spørsmålet om værens mening, og til værens grunnstrukturer, legges i Norberg-Schulz’ arkitekturteoretiske tilnæringsmåte til grunn for et forsøk på å forstå tilstedeværelsens grunnstrukturer. Det er nødvendig å skille mellom Norberg-Schulz’ egen metode for å utvikle stedsteorien, og hans ønske om å utvikle en metode for forståelse av menneskets tilstedeværelse. Han redegjør i liten grad for fremgangsmåten i sitt eget arbeid, men vektlegger at han ønsker å finne frem til et arkitekturteoretisk grunnlag av betydning for arkitekters og planleggeres praksis. Stedsteoriens *bruksverdi* er forbundet med Norberg-Schulz’ ønske om å *vis*e hvordan fenomenologien kan *hele* den nyere tids splittede verden. Ved å redegjøre for stedsbrukens grunnstrukturer, ønsker han å finne frem til et grunnlag som skal bidra til å motvirke og kurere stedstapet. Når han betegner arkitektur som ”anvendt fenomenologi”, refererer han til dette metodiske nivået; arkitekturens praksisnivå.

På denne måten *anvender* Norberg-Schulz den filosofiske fenomenologien som et grunnlag for stedsteorien, samtidig som han trekker fenomenologien, og i særlig grad Heideggers værenstenkning, inn i et felt som kan sies å befinne seg i ”ytterkanten” av arkitekturteorien som teori. Den befinner seg i ytterkanten, fordi avstanden mellom dette feltet og det problemet som skal løses blir stor. Eksempelvis kan det han skriver om stedsbrukens momenter innenfor stedsteorien, sies å ta form av filosofi (”arkitekturfenomenologi”, eller ”phenomenology of architecture”). Her utleder Norberg-Schulz et funksjonsbegrep fundamentalt forskjellig fra den moderne bevegelsens funksjonsbegrep, med utgangspunkt i Heideggers begrep *Räumlichkeit*. Det dreier seg ikke om enkeltfunksjoner som skal koordineres, ”men om ’momenter’ som får sin mening ut fra den helhetlige værensstruktur som kalles å *bo*”.²²⁵

Selv om begrepenes innhold ikke er fiksert i Norberg-Schulz’ arkitekturteoretiske tekster, og heller ikke i arbeidet med stedsteorien, kan han like fullt karakteriseres som metodiker. Tekstens innhold systematiseres ut fra et klart metodisk siktemål. Viljen til systematikk kulminerer i stedsteorien, der teoriens substans og epistemologiske grunnlag

²²⁴ *Ibid.*, s. 19.

²²⁵ *Ibid.*, s. 33.

sammenfiltres. Her er det en fenomenologisk forståelse som tematiseres, samtidig som den også i deler av de stedsteoretiske tekstene, preger stedsteoriens metodologiske grunnlag.

IV. Grunnlaget for en ny stedsforståelse

I etterordet til Løgstrups bok *Martin Heidegger* (1996) skriver Dehs at fenomenologien ved å ta parti med ”den lille sol” – den solen vi erfarer forut for enhver vitenskapelig forklaring – i en viss forstand fastholder et prekopernikansk verdensbilde. Fenomenologien kan dermed sees som en teoretisk overtakelse av den allmenne erfaringsverden, skriver han. Samtidig hevder han at kunsten til enhver tid har gjort det samme.²²⁶ I kunsten tematiseres og bearbeides de forhold, de anskuelige fenomener og de betydningssammenhenger som danner vår verden.²²⁷

Det er dette som fra Norberg-Schulz’ synspunkt, gjør fenomenologien egnet som grunnlag for en *ny* arkitekturforståelse der arkitektur forstås som kunst, etter stil- og tradisjonsarkitekturens sammenbrudd:

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 ble redusert til bare å omfatte det matematiske eller ”målbare”, mens følelsene som en konsekvens, ble et spørsmål om subjektiv ”smak og behag”. 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*.²²⁸

Innenfor den filosofiske fenomenologien skulle avdekningen av den førteoretiske vitens grunnformer restituere menneskehetens ”verden” av betydninger og mening. Ifølge Norberg-Schulz oppfylte Husserl, fordi han var fanget av en tradisjonell bevissthetsproblematikk, bare delvis fenomenologiens målsetning som *eidetisk* vitenskap – det vil si som ”vitenskap om tingenes identitet”. Det var først med Heideggers tenkning om *Dasein*, ”væren-i-verden”, at splittelsen mellom subjekt og objekt ble overvunnet. Heideggers forståelse av det essensielle, ikke som *Ding an Sich*, men som *Seinweise* eller ”væremåte”, gjorde at tingene fikk sin identitet gjennom sin væren-i-verden.

²²⁶ Løgstrup, *op.cit.*, s. 122. Dehs’ etterord ”Fenomenologiens og kunstens verden”.

²²⁷ *Ibid.* Han skriver videre for å illustrere at det dreier seg om den verden vi er fortrolige med innen vi stiller spørsmål ved den: ”I kunsten er farven ’rød’ ikke alene rød, men kan assosiere til blod, krig, kærlighet etc. Den er så godt som aldrig lysbølger af en længde på 600–630 nm.”

²²⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 6.

Heideggers kvalitative verdensbegrep

I arbeidet med *Stedskunst* har Norberg-Schulz gått bort fra å snakke om "arketyper", slik han blant annet gjorde i essayet "På vei mot en figurativ arkitektur" (1985).²²⁹ I *Stedskunst* bruker han derimot ordet *gestaltkvalitet*, og skriver at fordi fenomenologi er studiet av væremåter, og disse kan forstås som manifestasjoner av det Heidegger omtaler som "speilspillet", er en væremåte *ikke* "en statisk 'arketype', men en 'åpen form' som frigjør uten å miste sin identitet".²³⁰

Speilspillet refererer til det verdensbegrepet Heidegger anvender i sine senere skrifter. Her fremstiller han, som nevnt i det første kapittelet, verden som en "firfoldighet" (*das Geviert*) av jord, himmel, guddommelige og dødelige. De fire deltar i et spill, der hver enkelt speiler eller samler de andre. Sammen danner de en enhet. I *Stedskunst* omtales speilspillet som hendelse, under henvisning til Heidegger-tekstene "Das Ding" og "Bauen Wohnen Denken":

Heidegger betegner speilspillets momenter som *Ereignis*, et ord som i vanlig språkbruk betyr "hendelse" eller "begivenhet", men som på tysk også viser til at noe finner *das Eigene* "det egne" eller "seg selv". *Es ereignet sich*, heter det således når noe skjer. Heidegger definerer følgelig *verden* som det "tilegnende speilspill i enheten av jord og himmel, guddommelige og dødelige". Å "finne sted" er altså et *Ereignis*.²³¹

Norberg-Schulz understreker at den kvalitative verden aldri er lik, selv om den forblir den samme. "Speilspillet har struktur og de 'fire' har 'grenser,' men helheten veksler uopphørlig (selv om dens trekk også kan ha stor varighet). Således vil, alt etter tid og sted, visse sammenhenger avsløres, mens andre tildekkes."²³² Dette innebærer ifølge Norberg-Schulz, at den kvalitative forståelsen av verden nødvendigvis er en prosess i tiden – en prosess som aldri kommer til avslutning. Han skriver, under henvisning til Heidegger, at dette var noe grekerne skjønnte, idet de "betegnet forståelsesprosessen som *alétheia*, det vil si, avsløringen av det skjulte

²²⁹ Norberg-Schulz, *Et sted å være*, 1986, s. 298-303. "På vei mot en figurativ arkitektur" ble første gang trykket i *Byggekunst* 01/1985.

²³⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 52.

²³¹ *Ibid.*, s. 49.

²³² *Ibid.*, s. 49-50.

(*lethe*)". I Heideggers tenkning betyr forståelse "å erkjenne at enhver ting 'samlers en verden', og at samlingsen er tingens væremåte og mening".²³³

Norberg-Schulz fremhever at Heideggers tenkning ikke står i kontrast til en anerkjennelse av betydningen av enkeltvitenskapene. Heidegger erkjenner selvsagt betydningen av disse, skriver han, "så lenge de ikke pretenderer å formidle 'sannheten'".²³⁴ Sannheten befinner seg på et annet plan, og gripes prinsipielt i kunsten, ifølge Norberg-Schulz. Fenomenologien er en forutsetning for kunsten, slik han ser det, "og da den er tilgjengelig for alle, gir den oss både adgang til det som er, og til det kunstneriske uttrykk".²³⁵

Stedets identitet

Den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) bringer fenomenologien enda et skritt videre på et vesentlig område, hevder Norberg-Schulz i *Stedskunst*. Her viser han til Merleau-Pontys *Phenomenology of Perception*, og siterer fra 1962-utgaven av boken.²³⁶ Gjenstanden for Merleau-Pontys tenkning er, som hos Husserl, den konkrete virkeligheten – en virkelighet som er til "før analyse".²³⁷ Hos Merleau-Ponty er det å persipere "å gå inn i et univers av ting som fremstiller seg selv", og "verdensproblemet består i at alt sammen *er der*", skriver han, og fortsetter:

"Persepsjonen er derfor til enhver tid en gjenskapning av verden." Det som persiperes, kjennes ved sin gestalt som "er gitt som persepsjonens opphav". Som sådan er gestalten "ikke dens matematiske lov, men dens fysiognomi".²³⁸

Disse sitatene forklarer, slik Norberg-Schulz ser det, hvorfor Merleau-Ponty la så stor vekt på at det er *kroppen* som primært gir oss adgang til verden, og den bekrefter også at en av hans inspirasjonskilder var gestaltteorien. I sin erkjennelse av at det som persiperes er *gestalter*, går Merleau-Ponty tilbake til den greske erkjennelsen om "at tingene erfares ved sitt *eidos* eller utseende", skriver Norberg-Schulz.²³⁹

Ikke bare erkjennelsen av at det som persiperes er gestalter, men også tanken om at persepsjonen til enhver tid er en gjenskapning av verden, er avgjørende for Norberg-Schulz i hans arbeid med stedsteorien. Erfaring er

²³³ *Ibid.*, s. 50.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.* I denne bibliografien vises det til en senere utgave: Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of perception*, Routledge classics. London: Routledge 2002. Originalens tittel: *Phénoménologie de la perception*, 1945.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

umulig uten at noe erfares *som noe*, og *eidos* innebærer ”at tingen erkjennes som ’noe’ ved sitt utseende”.²⁴⁰ I *Architecture: Presence, Language, Place* (2000), skriver han at det bare er gestaltteorien som har evnet å forklare hvordan forforståelsen fungerer. Gestaltlovene omhandler de prinsippene som betinger figurens *eidos*; og dermed gestalkvaliteten i sin alminnelighet. På grunnlag av den generelle relasjonen *likhet*, skriver han, er tre grunnleggende ordensfunksjoner definert: nærhet, sluttethet og kontinuitet. Disse prinsippene omtaler han som grunnleggende for figurdannelsen, og dermed også for stedsidentiteten. I denne sammenheng skriver han at figural identitet først og fremst forutsetter ”at det foreligger en *kontur* (omriss) eller *begrensning* som skiller figuren fra sine omgivelser. Denne grunnbetingelsen er blitt betegnet som figur-grunnforholdet”.²⁴¹

Norberg-Schulz understreker at erkjennelsen av figurale identiteter er kompleks, og at det gjerne dreier seg om hierarkiske strukturer. Ved å vise til brennende ild, som har en identitet som kontinuerlig veksler, fremhever han at gestalkvaliteten ikke er statisk, men en fleksibel væremåte. Like fullt har enhver figur kritiske punkter – punkter som kan være usynlige, slik som sirkelens sentrum – og at disse har stor betydning for gestalkvaliteten. Eksempelvis er hjørnene vesentlige i polygonet. Vi kan erkjenne et kvadrat selv om sidene er borte, så lenge hjørnene er intakte. Med andre ord er figur-omriss kvalitativt vekslende. Norberg-Schulz fastslår at vi generelt kan si at et hvert utseende (*eidos*) er en funksjon av kjennetegn, og at ”det er en nyttig metode når man skal vise disse, å spørre om hva som kan tas bort uten at identiteten går tapt”.²⁴²

Slik Norberg-Schulz fremstiller det i de stedsteoretiske tekstene, kan konflikten mellom bestandighet og forandring oppheves ved at tingene forstås som væremåter. Ingenting er bestandig i sin individualitet; det som er bestandig er det ”typiske”, det som aldri viser seg direkte, men som betinger den enkelte figur. ”I den daglige livsverden er det bestandige først og fremst naturen, men også menneskeverket manifesterer noe bestandig, selv om det har begrenset levetid,” ifølge ham.²⁴³ ”I det enkelte verk tolkes den bestandige grunnform i sin historiske og lokale sammenheng, og blir ’figur’.”²⁴⁴ Forforståelse er dermed en medfødt evne til å erkjenne væremåter.

²⁴⁰ *Ibid.*, s. 51.

²⁴¹ Norberg-Schulz, *Architecture: Presence, Language, Place*, 2000a, s. 135. Sitert etter det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 114. Dette manuskriptet forelå to år før utgivelsen av *Stedskunst*. Forordet i *Architecture: Presence, Language, Place* er datert juli 1994. Den engelske teksten er basert på en italiensk versjon.

²⁴² *Ibid.*, s. 137. Sitert etter det norske manuskriptet, s. 115.

²⁴³ *Ibid.*, s. 134. Sitert etter det norske manuskriptet, s. 112.

²⁴⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 52.

”En væremåte er ikke en statisk ’arketype, men en ’åpen form’ som frigjør uten å miste sin identitet,” skriver han i *Stedskunst*.²⁴⁵

Innenfor stedsteorien betyr dette først og fremst at omverdensenhetene forstås ut fra sin væren ”mellom jord og himmel”. Når Norberg-Schulz snakker om jord-himmel forholdet, snakker han primært om ”hvordan en naturgitt enhet eller et menneskeverk ’er på stedet’ som utstrekning, reisning og ’figur’”.²⁴⁶ Det dreier seg med andre ord om de fremtredelsesformene som han også innenfor stedsteorien omtaler som *grunnriss, oppriss og omriss*.²⁴⁷

Slik fremhever Norberg-Schulz at ”de individuelle enhetenes identitet er bestemt av deres væremåte mellom jord og himmel”.²⁴⁸ Væremåten består i en *tolkning* av jord-himmel forholdet. ”De naturgitte enhetene (dalen, fjellet, elven) fremstiller seg selv som værende mellom jord og himmel og venter på vår forståelse, mens de kunstige enhetene (veien, plassen, huset) bringer det forståtte i menneskets nærhet.”²⁴⁹

Omverdensenhetene er fundamentet i den livsverden som arkitekturen fremstiller, ifølge Norberg-Schulz, samtidig som ”de konkret foreliggende landskapsenheter og naturgitte steder er kjennetegnet ved en fattbar gestaltkvalitet”.²⁵⁰ De har i et distinkt jord-himmel forhold; en *utstrekning* og en *reisning*, et karakteristisk relieff. Både topografi og stedets sekundære egenskaper bidrar til en *stemning*. Stemningen er et av identitetens grunntrekk. Noen steder er storslagne, andre er dystre eller idylliske. ”Det naturgitte sted oppleves med andre ord som noe kvalitativt og uttrykksfullt, og er fra gammelt av blitt forstått som manifestasjon av en *genius loci*, en ’stedets ånd’.”²⁵¹

Landskapet, slik det fremstår innen sin horisont, er den sentrale enheten blant omverdenens ulike størrelsesordener. Regionen eller landsdelen er mindre anskuelige enheter, selv om de også kan ha identitet. Det er landskapets ”*genius* som er arkitekturs opphav”, skriver han, og fortsetter:

Når byggverket bringer det bebodde landskap i menneskenes nærhet, skjer det som en tolkning av noe som *forblir*, noe som er bestemt av den foreliggende *genius*, og som vi har betegnet som *stedet selv*. Det er dette bosetningen primært forholder seg til. I speilspillet er et gitt jord-himmel forhold med andre ord den mest stabile faktor.²⁵²

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, s. 56.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

Dette er ifølge Norberg-Schulz grunnen til at vi besøker historiske steder, selv om det som fant sted tilhører fortiden. Historiske steder ”lever fremdeles med oss, fordi stedet selv ikke forsvinner med hendelsen”, skriver han.²⁵³ Et av utgangspunktene for hans redegjørelse for stedsforståelsen er at en slik forståelse og stedsbruk går sammen.

Både det naturgitte stedet og det menneskeskapte stedet er noe man kommer frem til. Også de andre bruksmomentene er implisitt i den fenomenologiske stedsforståelsen enten det dreier seg om naturgitte eller menneskeskapte steder, slik han fremstiller det. Samtidig presiserer han at bruksaspektene *erindring, orientering og identifikasjon* er grunnleggende for stedsforståelsen.

Norberg-Schulz understreker at grunnlaget for stedsforståelsen er *allmennmenneskelig*. Det dreier seg om en felles forforståelse, og stedsforståelsen er derfor en del av vår væremåte, skriver han. Menneskets forforståelse er i sine hovedtrekk uavhengig av sted og tid. ”Fremdeles er ankomst, møte, opphold, samvær, overenskomst og forklaring stedsbrukens hovedmomenter, og fremdeles er erindring, orientering og identifikasjon de værensaspekter som muliggjør enhver ’bruk’. Derfor er også de tilhørende arkitektoniske grunnstrukturene aktuelle, selv om de må tolkes stadig på nytt.”²⁵⁴

Den fenomenologiske stedsforståelsens prinsipielle natur fordrer imidlertid en *stedsanalyse* som kan bidra til en forståelse av det individuelle stedet. Analysens grunnprinsipper presenteres for første gang i *Mellom jord og himmel*, der Norberg-Schulz skriver at alle steder har sin romstruktur, og at det første steget i arbeidet med en stedsanalyse er å avdekke denne strukturen. Han vektlegger at enhver romstruktur består i et bestemt forhold ”mellom *horisontale* og *vertikale* retninger og begrensinger”.²⁵⁵ Her anvender han ordet ”karakter” som et komplement til rombegrepet. Karakteren foreligger som en ”helhetsopplevelse”, og den er hovedsakelig ”betinget av hvordan jord og himmel er, som grenseflater i det rommet vi oppholder oss i”.²⁵⁶ Rom og karakter, skriver han, er to sider av samme sak – nemlig ”den helheten vi kaller et *sted*”.²⁵⁷ Derfor må enhver stedsanalyse både avdekke romstrukturen, og beskrive hva som betinger karakteren.²⁵⁸

Stedsanalysen ”vil ofte konsentrere seg om én størrelsesorden, men for å forstå denne må en både se den i forhold til den større orden som den er en del av, og i forhold til de ’elementer’ den består av. Uansett størrelsesorden

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, s. 39.

²⁵⁵ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 26.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

vil en slik analyse benytte begrepene 'rom' og 'karakter' som verktøy".²⁵⁹ Språkets preposisjoner angir de konkrete romforholdene, og vår omverdensopplevelse består blant annet i å erkjenne disse romforholdene, skriver han. Stedets karakter betegnes derimot med "adjektiver, mens stedene og stedslementene (som danner romforhold og har karakter) betegnes med substantiver, et ord som har samme rot som 'substans', og betyr 'ting som er'".²⁶⁰

I senere tekster, blant annet i *Stedskunst*, bruker Norberg-Schulz ordet *preg* om den generelle tilstanden han beskriver som steds karakter i *Mellom jord og himmel*. Vi forholder oss til stemningen på et sted; stedet har et bestemt preg. "Preget er den syntetiske kvalitet *par excellence*, og 'karakterløshet' skyldes fremfor alt at den er forsvunnet. Dagens stedstap er nettopp et tap av preg, og dermed av den stemning som preget fremkaller," skriver han.²⁶¹ Selv om et steds preg unndrar seg en presis kategorisering, er det ifølge Norberg-Schulz mulig å si at preget henger "sammen med gestaltenes prinsipielle iverksettelse: som plastisk *masse*, som lett *volum*, som tynt *skall* ... kort og godt, som 'væren i rommet'".²⁶² Heideggers betegnelse av forskjellen mellom væren og det værende som "den ontologiske differens", danner, som tidligere nevnt, grunnlaget for Norberg-Schulz' drøfting om forholdet mellom gestalt og figur. Vi erkjenner forskjeller og dermed likheter, skriver han i *Architecture: Presence, Language, Place*. Denne evnen er gitt oss, og den er grunnleggende for vår forforståelse.²⁶³

Fordi stedskunstens variasjoner først og fremst skyldes den byggete formen, er utførelsen ved bygging avgjørende for preget. Menneskets primære forhold til stedet er ikke å lese det som et komplekst system av tegn, men å forstå det umiddelbart, ved tilstedeværelse. Han ser med andre ord en fenomenologisk tilgang til våre omgivelser som et uttrykk for en respekt for det vi umiddelbart sanser og erfarer.²⁶⁴ Stedsteorien omhandler det konkrete rommet, sier Norberg-Schulz; det rommet som omfatter utallige kvalitetsforskjeller – forskjeller som riktignok kan refereres til visse grunnstrukturer.²⁶⁵

²⁵⁹ *Ibid.*, s. 27-28. Da jeg, sammen med mitt kull på Arkitektøgskolen i Oslo (i dag, Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo) fikk *Mellom jord og himmel*. En bok om steder og hus i gave av Norberg-Schulz i 1984, ba han oss om å markere følgende i boken, etter dette sitatet: Rom + karakter = sted.

²⁶⁰ *Ibid.*, s. 27.

²⁶¹ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 89.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Norberg-Schulz, *Architecture: Presence, Language, Place*, 2000a, s. 134. Det opprinnelige, norske manuskriptet til denne teksten avviker noe fra den engelske oversettelsen.

²⁶⁴ Hans beskrivelser av eksemplariske byer i *Genius Loci, towards a phenomenology of architecture*, 1980, bærer preg av å være studert ved hjelp av stedsteoriens analyseverktøy – et verktøy som betoner det at vårt daglige liv ikke finner sted i et euklidisk, matematisk rom, der alle retninger er likeverdige.

²⁶⁵ Jf. Norberg-Schulz, *Architecture: Presence, Language, Place*, 2000a, s. 134. Her skriver han: "Således spør barnet: 'Hva er det?', og vi svarer for eksempel 'Det er en fugl'. Ordet veksler fra språk til språk, men identiteten består, slik som 'tre', som i alle dets ulike former og talemåter, forblir 'noe', og derfor har et navn. Alle trær er med andre ord det 'samme', selv om de ikke er 'identiske'. Og det de er, er primært et jord-himmel

Forholdet mellom bruk og forståelse som grunnlag for iverksettelse gjennom bygging

Ved å studere konkrete fysiske og romlige endringer i det bebygde landskapet i lys av den filosofiske fenomenologien, blir Norberg-Schulz i stand til å utvikle et nytt grunnlag for arkitekturforståelse. Innenfor arkitekturfaget betyr fenomenologi, ifølge ham, å utvikle en metode for forståelse av menneskets tilstedeværelse. Denne forståelsen må restitueres ved hjelp av en ny teori – en stedsteori som baserer seg på den filosofiske fenomenologiens ”*a priori* erkjennelse av det typiske eller *kategoriale*”.²⁶⁶

Norberg-Schulz’ Heidegger-lesning leder frem til tanken om at ”mennesket oppnår sin identitet når det kjenner et sted og tar vare på det ved å ’bygge’ i overensstemmelse med stedets eget vesen”.²⁶⁷ Skillet mellom en psykologisk-vitenskapelig begrunnet arkitekturteori og en filosofisk-fenomenologisk begrunnet stedsteori må dermed også sees som uttrykk for en epistemologisk dreining innenfor forfatterskapet – en dreining som blant annet kommer til syne ved at de *naturgitte* forutsetningene for arkitekturverket tillegges betydning på en annen måte enn tidligere. Stedsbrukens momenter får mening ut fra den helhetlige værensstruktur som kalles å *bo*, skriver Norberg-Schulz, og fortsetter:

Analogt er heller ikke arkitekturformene separate, men betinget av det overordnede *sted*, der naturen inngår. Derfor er ikke arkitekturen noe som ”følger” av menneskets handlinger, men konkretiseringen av en ”verden” som muliggjør disse. Da denne verdens bestanddeler er kvalitativt forskjellige, kan det ikke gripes ad logisk vei, men må uttrykkes *poetisk*. Arkitekturverket gjør dette, idet det på grunnlag av en fenomenologisk forståelse ”samler” og ”fremstiller” det mangfoldige som rom, form og figur, det vil si, som stedskunst.²⁶⁸

Det er, som tidligere nevnt, Heideggers idé at mennesket ikke bare lever på jorden, men bebor en spesifikk menneskelig verden. Ved å bringe inn Arendts tenkning er det mulig å nyansere både Heideggers og Norberg-

forhold. Dette bekrefter at typen som grunnform, ikke er statisk, men et åpent mangfold av muligheter som har en væremåte til felles. Det må imidlertid tilføyes at det typiske også er differensiert i forskjellige ’arter’ som danner et slags bindeledd mellom figur og gestalt. Således erkjenner vi noe som både ’tre’ og ’furutre’.” (Min oversettelse.)

²⁶⁶ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 48.

²⁶⁷ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

²⁶⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 33.

Schulz' forståelse av hva det vil si å bebo en verden. Hos henne er betydningen av menneskets evne til handling sentral, og i *Vita Activa* er spørsmålet om hvordan handling uttrykker den handlendes individualitet et hovedtema. Det er gjennom tale og handling vi blir en del av menneskenes verden, ifølge Arendt – ”en verden som eksisterte før vi ble født inn i den”.²⁶⁹

Både for Norberg-Schulz og for Arendt gjelder det at forståelsen av ”verden” som noe annet enn ”jorden”, er et av de mest sentrale aspektene ved deres tenkemåte. Hos Norberg-Schulz tillegges imidlertid ikke handlingslivet og den handlendes individualitet samme betydning som hos Arendt; hos ham underlegges individet stedet. For Arendt – i motsetning til Norberg-Schulz – har skillet mellom jorden og verden et mangfold av politiske implikasjoner. I hennes modernitetskritikk, og i hennes fremstilling av forholdet mellom jorden og verden, forstås *poiesis* – det som har med den menneskelige skapervirksomhet å gjøre – i lys av det aktive livet. Hos henne blir det viktig å understreke betydningen av at den menneskeskapte verden både relaterer og separerer oss.²⁷⁰

Sammenfatning: Forståelse av stedsteorien

Stedsteorien er et forsøk på en systematisk fremstilling av ”stedets konkrete egenskaper” basert på tankemønstre hentet fra den filosofiske fenomenologien. Teorien inkluderer en metode for stedsforståelse – en metode som i tillegg til å tydeliggjøre arkitekturens betydning som kunstverk, kan bidra til å forene lekfolks og ulike fagfelts (fagfelt som en gang var integrert i arkitekturfaget, som landskapsarkitektur og byplanlegging) tilnærming til stedet. Denne tilnærmingen til stedet finner sin begrunnelse i forholdet til arkitekters praksis, og til en bygget verden. Norberg-Schulz bidrar dermed til en omfattende perspektivering av arkitekturfaget.²⁷¹

Forholdet til en bygget verden kommer klart til uttrykk i alle hans stedsteoretiske bøker, fra *Genius Loci*, til *Stedskunst* og *Architecture: Presence, Language and Place*. I *Stedskunst* skriver Norberg-Schulz at stedet tidligere var en selvfølge, og ga beboerne deres identitet. Det var ikke nødvendig å utvikle noen teori fordi det var tilstrekkelig å beherske ”håndverket”.

²⁶⁹ Arendt, Hannah, *Vita activa: det virksomme liv*, Pax palimpsest; nr 11. Oslo: Pax 1996a, s. 178.

²⁷⁰ *Ibid.*, s. 108.

²⁷¹ Françoise Choay tar i bruk benevnelsene ”realizers” og ”commentaters” når hun kategoriserer tekster som forholder seg til byen, og en bygget verden. De tekstene som går under kategorien ”realizers”, bidrar direkte til produksjonen av nye steder, mens den siste kategorien, enten det er forestillingen, sansningen eller refleksjonen som vektlegges, ikke har til hensikt å gå bakover en skrevet verden for å komme en bygget verden i møte. Selv om Norberg-Schulz' stedsteori må forstås i lys av både filosofien og psykologien, er intensjonen bak hans utvikling av teorien å komme en bygget verden i møte. Se *The rule and the model: on the theory of architecture and urbanism*, 1997, s. 15.

Han skriver videre at det først er etter 2. verdenskrig at stedstap og stedsløshet er blitt alminnelig, og at behovet for en mer livsnær verdensforståelse derfor er blitt presserende. En slik forståelse krever blant annet en redegjørelse for stedsbrukens grunnstrukturer. Slik ønsker han å vise ”hvordan fenomenologien kan hele den nyere tids splittede verden”.²⁷²

Påstanden om at ”menneskelig identitet forutsetter stedets identitet”, og også argumentasjonen som benyttes for å understøtte påstanden, går igjen flere steder i Norberg-Schulz’ senere forfatterskap.²⁷³ Påstanden gjentas også i *Stedskunst*, der han skriver: ”Menneskets identitet er med andre ord avhengig av stedets identitet. Ordet ’fremmedgjøring’ innebærer et tap av tilhørighet, og tilhørighet til et sted i oppløsning er vanskelig.”²⁷⁴

Slik Norberg-Schulz erfarer det, er symptomene på tapet av tilhørighet tallrike. ”Fremdeles finner livet nødvendigvis sted, men stedet er ikke lenger en *verden*, men snarere et tilfluktssted uten meningsfylt sammenheng,” skriver han, og fortsetter: ”Identitet vil si at man tilhører en *verden* som både omfatter stedet selv og det samfunnet det tjener. Når denne verden går i oppløsning, selv om ’hele verden’ kommer inn til oss gjennom mediene, blir vi fremmedgjort, i betydning av at intet lenger er nært og meningsfylt.”²⁷⁵

”Jeg er min verden,” skriver Wittgenstein, og følgelig gjelder det, slik Norberg-Schulz fortolker ham, ”å ’ha’ en verden som er både konkret og rik”.²⁷⁶ Betydningen av dette kommer frem i uttrykket ”finne sted”, og stedstapet innebærer at livet mister sin sammenheng, skriver Norberg-Schulz videre i *Stedskunst*.²⁷⁷ I en tid preget av ensidig vektlegging av en teknisk-vitenskapelig rasjonalitet, en rasjonalitet som får konsekvenser for det som bygges, reduseres ikke bare menneskets mulighet til identifikasjon, men også vår mulighet til å erfare mening, slik han ser det.

Norberg-Schulz vektlegger at vi identifiserer oss med stedets konkrete kvaliteter, ”slik som det å gå mellom trær, å høre susen i åsene, å se hvordan skumringen siver frem”.²⁷⁸ Det er slike kvaliteter som utgjør stedets ”innhold”. I stedsteorien redegjør han for hvordan stedet er betinget av kvalitative egenskaper og forhold. Ved at stedets konkrete egenskaper defineres og ordnes, skal stedsteorien bidra til å konstituere arkitekturens innhold, grunnlag og betydning på nytt.

²⁷² Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 19.

²⁷³ I *Genius Loci* skriver han: ”Human identity presupposes the identity of place.” Norberg-Schulz, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, 1980, s. 22.

²⁷⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 23.

²⁷⁵ *Ibid.*, s. 23-24.

²⁷⁶ *Ibid.*, s. 24.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 20. I Lynch’ bok *The image of the City*, 1960, er det stedets generelle struktur som omtales, men Lynch går ikke inn på de konkrete forholdene som bestemmer et miljø, ifølge Norberg-Schulz.

Stedsteorien må dekke alle størrelsesordener, skriver Norberg-Schulz, og fortsetter: ”I vår sammenheng er det særlig viktig å se på forholdet mellom landskap og bosetning, og på bosetningens indre struktur, for eksempel på forholdet mellom urbane rom (’byrom’) og bygninger. Det er jo nettopp disse to forholdene som lider mest under omverdenskrisen, og som derfor krever dypere innsikt.”²⁷⁹

Stedstenkningens teoretiske grunnlag eksemplifiseres og tydeliggjøres gjennom stedsanalysen. I en bok som *Genius Loci* gis eksempler på hvordan radikalt ulike steder etterspør ulike tilnærminger. Her skilles det mellom det romantiske, det kosmiske og det klassiske landskapet. Deretter gjennomføres en analyse av de tre byene Prag, Khartoum og Roma.²⁸⁰

Overordnet kan stedsteorien sies å omhandle to sentrale temaer: Det ene vedrører våre omgivers betydning for vårt selvforhold, det andre omhandler betydningen av våre skapende virksomheter, og er dermed mer direkte knyttet til arkitektens praksis.

I det neste kapitlet, ”Tre temadrøftinger”, drøftes disse temaene i lys av Norberg-Schulz’ syn på arkitektur som kunst; hans syn på de *naturgitte* forutsetningene for frembringelse/produksjon av arkitekturverket. Først skal imidlertid Hannah Arendts tenkning om det virksomme livet på nytt bringes inn. Her skal det redegjøres ytterligere for hvorfor hennes tenkning i *Vita Activa* er egnet som grunnlag for en kritikk av stedsteorien. I det følgende er det med andre ord ikke lenger *forståelsen* av stedsteorien som er det sentrale, men her diskuteres stedsteoriens ideer i en videre sammenheng.

Ved å se Norberg-Schulz’ vektlegging av det naturgittes betydning for våre skapende virksomheter i sammenheng med Arendts tenkning, vil den krise- og tapserfaringen som danner teoriens horisont, både kunne tydeliggjøres og nyanseres. I *Vita Activa* underdeler Arendt det virksomme livet i de tre grunnleggende menneskelige virksomhetene arbeid, produksjon og handling. Når hun omtaler *homo fabers* produksjon av en tingverden, og ser arkitektur som del av en tilvirkning/produksjon av en menneskeskapt verden, er hun i stand til å tydeliggjøre arkitekturens betydning på en annen måte enn Norberg-Schulz.

²⁷⁹ *Ibid.*, s. 27.

²⁸⁰ Anne Marit Vagstein har i avhandlingen *Stedet det stemte rom: sammenheng mellom sted og arkitektur*, 1999, tydeliggjort og eksemplifisert hva en slik stedsanalyse innebærer, og hvordan den kan gjennomføres. Hun tar for seg de tre norske tettstedene Sykkylven, Løten og Kirkenær. Hun undersøker disse stedene med utgangspunkt i Norberg-Schulz’ beskrivelse av værensaspektene identifikasjon, orientering og erindring. Hun skriver således: ”Ovenfor ble det antydnet at helhetens oppriss (identifikasjonsrom) og grunnriss (orienteringsrom) inngår i et omriss (erindringsrom) som er væremåtens manifestasjon.” Vagstein, Anne Marit, *Stedet det stemte rom: sammenheng mellom sted og arkitektur*. Oslo: Arkitektøgskolen i Oslo, Biblioteket 1999, s. 115.

3.3 JORDEN OG VERDEN

I ”Fænomenologien og kunstens verden” gjør Dehs et poeng av at Heidegger ser et *fristed* i kunsten – et fristed i forhold til den generelle skjebne, som har rammet oss. Skjebnen er alt det han kaller *teknikk*, skriver Dehs, ”hvortil hører det suverænt disponerende og beregnende individ”.²⁸¹ Norberg-Schulz deler Heideggers oppfatning av at skjebnen har rammet oss. Av stedsteorien fremgår det at det moderne mennesket hverken forstår de vilkårene det lever under, eller de strukturene som ligger til grunn for et liv ”mellom jord og himmel”. Mennesket som verdens herre har redusert naturen til en målbar ”ressurs” som er til for å tilfredsstille dets ”behov”. Resultatet er ifølge Norberg-Schulz, ”en økokrise som bare kan motvirkes av en autentisk fenomenologisk stedsforståelse. For det er sansen for helhet og kvalitet som er gått tapt, og dermed respekten for det som *er*”.²⁸²

Sett i et aristotelisk lys, kunne man si at Norberg-Schulz betoner at forholdet mellom de teoretiske vitenskaper – de vitenskapene som er rettet mot å avdekke og forstå de uforanderlige prinsippene som ligger til grunn for virkeligheten – og de *poietiske* vitenskapene er forrykket. Her skiller han seg fra Arendt, som mener at det er forholdet mellom de teoretiske vitenskaper og de vitenskapene som er et område for forandring ved at de er underlagt menneskelige beslutninger – de *praktiske* vitenskapene – som er forrykket.

Ulikt Heidegger og Norberg-Schulz, som ser forskjellen mellom jorden og verden i et humanismekritisk perspektiv, involverer denne forskjellen hos Arendt, som nevnt et markant *humanistisk* perspektiv, der det hjemmet mennesket har laget for seg selv, og de naturgitte omgivelsene mennesket tilhører, kontrasterer hverandre. Både Arendt og Norberg-Schulz finner, ved å legge Heideggers tekster til grunn for forståelse av verden, frem til en måte å se arkitekturens grunnleggende betydning i sammenheng med dens historiske betydning. Men sett i forhold til Norberg-Schulz, leder Arendts argumentasjon frem til en sterkere vektlegging av nødvendigheten av en kontinuerlig ivaretagende praksis – der det å vedlikeholde og ta vare på våre menneskeskapte omgivelser blir sentralt. Dermed betones det menneskeskapte, og arkitekturens betydning for menneskets erindring, på en annen måte enn hos Norberg-Schulz. For å forstå forholdet mellom jorden og verden i stedsteorien, og for å legge et grunnlag for å forstå hva som skiller arbeid og produksjon hos Arendt, kan det være klargjørende innledningsvis å presisere hva hennes modernitetskritikk består i.

²⁸¹ Løgstrup, Knud E., *Martin Heidegger*. Frederiksberg: Det lille forlag 1996, s. 124. Jørgen Dehs’ etterord ”Fænomenologiens og kunstens verden”. Heidegger kretser om en slags tankens andakt i kunsterfaringen, skriver Dehs, ”en andakt som til tider nærmer seg en arkaisk-religiøs erfaringsform”.

²⁸² Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 57.

Kort om Arendts modernitetskritikk

I *Vita Activa* tar Arendt utgangspunkt i et behov for å tydeliggjøre det som er gitt oss. Både Arendt og Norberg-Schulz dveler således ved vilkårene for den menneskelige tilværelse, vilkår som gjelder mennesket både som *naturvesen* og som *verdensvesen*. Norberg-Schulz griper fatt i våre livs avhengighet av å forvalte jorden rett, og vektlegger betydningen av å se natur og menneskeverk som samvirkende deler innenfor en helhet – en helhet ”som man fra gammelt av har kjent som *genius loci*”.²⁸³ Ved å ta utgangspunkt i Heideggers begrep *Räumlichkeit* (tilstedeværelse) tydeliggjør Norberg-Schulz at vilkåret for våre liv på jorden er forbundet med bruk, og at denne bruken inkluderer et menneskelig fellesskap. Likevel er ikke det at vi som *individer* inngår i et mangfold, sentralt for hans redegjørelse for stedsbruken innenfor stedsteorien.

Hos Arendt vektlegges handlingens (*praxis*) og talens (*lexis*) plass innenfor *vita activa*. Det som særpreger mennesket til forskjell fra andre arter, er dets evne både til å handle og tale. Grunnbetingelsen for handling og tale er pluralitetens faktum, ifølge Arendt. Handlingen er ”spontan og uforutsigbar; den griper inn i de allerede eksisterende nettverk av handlinger og handlingsmuligheter. En handling er ugjenkallelig og irreversibel, og den bærer i seg den handlendes signatur”.²⁸⁴ Det er individet som handler, ikke kollektivet, og individer fremstår i sin forskjellighet idet de handler. Individet er imidlertid avhengig av at andre er vitner til handlingen, og som vitner inngår mennesker i en felles *verden*. Det er innenfor en felles verden, mennesket kan få anerkjent sin egenart.

Arendts modernitetskritikk er todelt: Som *naturvesen* kan ikke mennesket ødelegge de gitte betingelser for livet på jorden, uten å ødelegge seg selv.²⁸⁵ Hennes hovedanliggende i boken er imidlertid å tydeliggjøre at mennesket er i ferd med å ødelegge seg selv som *verdensvesen*. Det moderne mennesket vil omgjøre alt, og utholder ikke tanken om at noe simpelthen er gitt, det vil si ikke-omgjørbar. Hos Arendt betyr *hybris* (overmot) mangel på respekt for grenser. Som naturvesen må vi forholde oss til de gitte betingelser for selvbevarelse som biologisk art. Dersom vi ødelegger det biologiske mangfoldet, og lar være å ta inn over oss det faktum at naturressursene er begrensede og at arter som utryddes for alltid vil være det, vil menneskeheten komme til å gå under.²⁸⁶ På verdens område, til forskjell fra naturens, består *hybris* i ”å ville omgjøre (spontan, uforutsigbar) handling til (kontroller- og

²⁸³ *Ibid.*, s. 19.

²⁸⁴ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 10-11. Vetlesens innledning.

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 19. Vetlesens innledning.

²⁸⁶ *Ibid.*

manipulerbar) atferd, de manges åpne historier til det ene kollektivs 'selvrealisering' i lys av Historiens mål".²⁸⁷

Ikke bare når det gjelder bruken av begrepene verden og jorden, men også når det gjelder "rommet", står Norberg-Schulz og Arendt i gjeld til Heidegger. Både innenfor Arendts og Norberg-Schulz' tenkning, blir imidlertid begrepene omformulert. Til forskjell fra Arendt er Heidegger mindre opptatt av *mennesket* enn av *væren*, og av hvordan væren åpenbarer seg. Mennesket er værens vokter, og *Daseins* særlige skjebne er å være det stedet der væren kan vise seg. Mennesket etablerer ikke bare avgrensede steder som kan bebos, men *Dasein* er selv en lysning (*Lichtung*) der væren kommer til syne. Ifølge Heidegger er menneskets frihet forbundet med at vi tillater sannheten å skje i denne lysningen.

Arendt, i likhet med Norberg-Schulz, overtar Heideggers syn på virkeligheten som noe som *åpenbarer seg innenfor en menneskeskapt verden*, og begge overtar også Heideggers påstand om at det som skiller mennesket fra dyrene – det som er vår oppgave som mennesker – er en særlig evne til å erfare virkeligheten i all dens fylde. Arendts tillempling av denne tanken gjenfinnes i hennes påstand om at det rommet hvor virkeligheten oppstår er et offentlig og politisk rom, som mennesker i fellesskap kan forme seg i mellom. Dermed er det som trengs for at virkeligheten skal åpenbare seg, en *politikk som er fri* – i kontrast til det regime Heidegger støttet.

Verden i Arendts tenkning

Slik Arendt ser det, er mennesket karakterisert ved at vi på den ene siden er dyr, medlemmer av en art, og på denne måten er vi del av en natur som beveger seg i sykluser av vekst og forfall.²⁸⁸ En generasjon dyr eller planter erstatter den forrige innenfor en bevegelse som er karakteristisk for hver enkelt art. Men ulikt andre dyr, som lever et naturlig liv på jorden som er gitt dem, har mennesket konstruert en verden som er deres egen og som overgår det som er naturgitt. For Arendt er det sentralt å poengtere at menneskelivet avhenger av en menneskelig konstruert sivilisasjonsverden. Årsaken til dette er at bare en menneskeskapt verden kan etablere en stabil grunn, der mennesket på troverdig vis kan fremstå som distinkte individer; bare en slik felles verden, kan holde individer sammen, og samtidig bevare dem som ulike mennesker.²⁸⁹

Innenfor en tysk naturromantisk tradisjon er forestillingen om naturen som en stabil, beskyttende ramme om menneskets liv langt mindre

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1992, s. 106. Canovans bok er en fremstilling av Arendts politiske tenkning og sosialfilosofi. Den videre presentasjonen av Arendts tenkning tar utgangspunkt i Canovans fortolkning av Arendts tekster.

²⁸⁹ *Ibid.*

problematisk, enn tanken på å leve i den moderne, menneskeskapte byen. Norberg-Schulz' arbeid med stedsteorien kan sees i forlengelsen av denne tradisjonen. Arendts natursyn, som er forbundet med hennes studier av gresk filosofi og historie, springer ifølge Margaret Canovan, ut av hennes tenkning omkring totalitarismen.²⁹⁰ Skal mennesket fremstå som human, trengs en egen verden – en verden som kan beskytte dem mot ”en sublim indifferens i en uberørt natur, hvis overveldende grunnleggende krefter ... vil tvinge dem kontinuerlig til å snurre rundt i sin egen biologiske bevegelse”.²⁹¹

Det den menneskeskapte verden først og fremst er karakterisert ved, er ifølge Arendt, *stabilitet*. I stedet for de kontinuerlig foranderlige naturgittne omgivelsene, byr den menneskeskapte verden av hus, gjenstander og institusjoner oss en stabil grunn for det enkelte menneskets liv; en grunn der hver enkelts liv kan utvikle seg og få betydning.²⁹² Ifølge Arendt er derfor mennesket karakterisert ved at det både bebor en menneskeskapt verden og ved at det lever på den jorden vi er gitt. Den menneskeskapte verden befinner seg mellom oss – ”den knytter oss sammen og forhindrer oss samtidig fra å kaste oss over hverandre”.²⁹³ Den skaper et rom mellom individer – et rom som ikke eksisterer der fra naturens side – og dette eksistensielle rommet gjør det mulig for oss å bevege oss omkring, innta ulike posisjoner og se en felles verden fra ulike ståsteder, slik at verden fremstår som virkelig på en måte som det ikke er mulig å oppnå utenfor dette fellesskapet.²⁹⁴ Ifølge Arendt, ”betyr det å leve i verden grunnleggende at en verden av ting er mellom dem som deler den – slik et bord er plassert mellom dem som sitter rundt det. Verden, lik alt som er *mellom* noen, relaterer og separerer oss på samme tid”.²⁹⁵

Arendts verden er en ”verden som huser oss, beskytter oss mot naturen, stabiliserer våre liv og tillater oss å fremstå som individer”.²⁹⁶ Verden er menneskeskapt og varig, produsert ved å omforme naturlige materialer til omgivelser som kan vare ut over det enkelte menneskets liv. Den inkluderer gjenstander, dyrket jord, men også det som frembringes gjennom organisasjoner, slik som politiske institusjoner. Verden er både konkret og materiell, tingliggjort, men den inneholder også, ut over de synlige manifestasjonene, varige institusjoner, som stat og kirke.

Arendt setter det ”kunstig” frembrakte eller produserte opp mot ”det naturlige”, og tillegger det kunstig frembrakte stor betydning. Samtidig utøver hun en skarp modernitetskritikk – noe som kan synes paradoksalt.

²⁹⁰ *Ibid.*, s. 107.

²⁹¹ Arendt, Hannah, *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958, s. 137. (Min oversettelse.)

²⁹² Canovan, *op.cit.*, s. 107.

²⁹³ Arendt, *The human condition*, 1958, s. 52. (Min oversettelse.)

²⁹⁴ Canovan, *op.cit.*, s. 107-108.

²⁹⁵ *Ibid.*, s. 108. (Min oversettelse.)

²⁹⁶ *Ibid.*

Moderne teknologi og industri kunne jo sees som eksempler på menneskets evne til å omskape naturen, og plassere en verden av egne konstruksjoner på jorden. Det er essensielt i denne sammenhengen å understreke at Arendt *både* kritiserer moderniteten, *og* setter en menneskeskapt verden over naturens barbari, av den enkle grunn at hun ikke ser moderniteten som en sivilisasjon i klassisk forstand. I stedet ser hun moderniteten som en slags *pseudo-natur*, som en genuin menneskeskapt verden er blitt skjenket til, som et offer.

Det som er feil i den moderne verden, er at sanne verdier forbundet med *varighet og egnethet*, verdier som kan gi mennesket et hjem, er gått tapt. Menneskets overmot, *hybris*, har fått det til å tenke at alt er mulig – mennesket har skjenket seg selv til en syntetisk versjon av naturlige prosesser, som er enda mer truende for menneskeheten, enn naturen selv. Genuine naturlige prosesser er i det minste sykliske, mens de pseudo-naturlige prosesser beveger seg hurtig i uforutsette retninger, ifølge Arendt.²⁹⁷

Verden i stedsteorien

Norberg-Schulz' Heideggerlesning leder frem til tanken om at virkeligheten åpner seg dersom våre omgivelser bygges i overensstemmelse med stedets ånd (vesen). Hos ham blir det, i arbeidet med stedsteorien, avgjørende å hente frem og tydeliggjøre det som er gått tapt innenfor moderniteten, men som fantes som et anslag i den moderne bevegelse i arkitekturen: betydningen av våre skapende virksomheter, av *poiesis*, av arkitekturen forstått som kunstart. Ved å forstå arkitektur som kunstart, og bygningen som *verk*, kan vårt verdensforhold gjenopprettes. Derfor var også moderne arkitektur *intendert som kunst*, skriver Norberg-Schulz, og ”målsetningen var å hele den ’splittelsen av tanke og følelse’ som hadde sin rot i Descartes *cogito*”.²⁹⁸ I *Stedskunst* skriver han følgende om menneskets livsverden:

Her har alle ting *navn*, enten det dreier seg om geografiske enheter, naturens arter og former, eller all slags menneskeverk. *Språket* er derfor uttrykk for livsverdenens ”innhold”, og når ordene danner en ”grammatikk”, viser det at tingene står i

²⁹⁷ *Ibid.*, s. 109-110. De områdene Arendt undersøker i sine tekster, fremstår som eksempler på den samme drivkraften, i retning av å ofre menneskelige verdier til fordel for en pseudo-natur. Totalitarismen representerer en gjenoppliving av barbarismen ved at den omgjør mennesker som engang var siviliserte til barbariske horder, og forsøker å redusere dem til dyr. Marxismen uttrykker det moderne samfunnets dominans av arbeidere fullstendig okkupert av eget biologisk liv. Atomvåpen truer menneskets eksistens ved hjelp av nye naturlige prosesser, mens mindre apokalyptiske former for industriell teknologi har overfor menneskeheten, bidratt med syntetiske prosesser av automatisk produksjon og konsumpsjon; prosesser som minimerer naturens sykliske orden og menneskets verden. Hos Arendt leder modernitetskritikken til en politisk teori, der hun først og fremst beskjeftiger seg med tanken om å kunne – slik Canovan uttrykker det – ”bygge en republikk som kan stå som en sivilisasjonsbastion mot den syntetiske barbarismens tidevann”.

²⁹⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 6. Dette uttrykket har Norberg-Schulz hentet fra Giedion. Jf. 1967-utgaven av *Space, time and architecture*, s. 878-879.

meningsfylte innbyrdes forhold. (...) Livsverdenen er altså alt annet enn entydig og ”harmonisk”. Men den er *konkret* og ”hel” og gir dermed fellesskapet et kvalitativt grunnlag. At livsverdenen omfatter det naturgitte, er allerede antydning, og like klart er det at bosetninger og hus er med. Det kan føyes til at det er disse som muliggjør og strukturerer vår egen deltagelse. Arkitekturen utgjør således en integrerende del av livsverdenen, og kan bare forstås ut fra denne.²⁹⁹

I dagliglivet utfører mennesket vanligvis sine gjøremål uten å tenke over hvordan omgivelsene er. I dette ligger det at jo mer ”normale” tingene er, jo mindre ”betyr” de. Det er først når det skjer noe uvanlig eller forstyrrende at vi åpner øyene for våre omgivelser, skriver Norberg-Schulz. Dette er ikke et uttrykk for at stedet er likegyldig for oss, men tvert om et uttrykk for at vi regner med at stedet skal være ”i orden”. Når vi tar stedet for gitt, fordi det er slik vi forventer at det skal være, innebærer det at stedet

umiddelbart foreligger som den mer bestandige del av en *helhet* der vi selv er med, hver for oss som ”samfunn”. Denne helheten er nettopp den daglige *livsverden*. Som nevnt er *stedet* livsverdenens synlige manifestasjon, idet det sikrer denne stabilitet i tid og rom. Som synlig manifestasjon må stedet ha *identitet*, i betydning av avgrensning og karakter...³⁰⁰

I likhet med Arendt, tydeliggjør Norberg-Schulz i sine tekster at det moderne mennesket ikke forholder seg til tanken på det som er gitt oss, og at det dermed finnes betingelser for våre liv på jorden – betingelser som ikke kan overskrides. Vi står overfor et av tidens store paradokser, skriver han: ”at vi med vår utviklede naturvitenskap og nær sagt ubegrensede tekniske muligheter ikke er i stand til å ta vare på den omverden der livet finner sted.”³⁰¹ Stedstapet henger sammen med ny teknologi. Den herskende naturforståelse viser seg å være utilstrekkelig når det gjelder ”den daglige livsverdens problemer”. Dette har ført til at stedene ikke lenger er ”i orden”; de har mistet sin identitet både når det gjelder avgrensning og karakter.

Modernismens krise, og det han kaller ”stedstapet”, er årsaken til at det er nødvendig å nærme seg faget på en mer grunnleggende måte, og spørre etter arkitekturens *hensikt*. Hva tjener planlegging og bygging til? Hvilke behov er det som skal tilfredsstilles? Ifølge Norberg-Schulz er det bare ved å knytte arkitektur til dagliglivet, ”som en omfattende ramme som lar livet ’finne sted’

²⁹⁹ *Ibid.*, s. 15.

³⁰⁰ *Ibid.*, s. 23.

³⁰¹ *Ibid.*

i sin motsetningsfylte kompleksitet”, modernismens avbrutte prosjekt kan videreføres.³⁰² Arkitekturteoretiske svar som bare består i utvidelser av funksjonsbegreper, vil ikke kunne bidra til å ordne arkitekturfagets ”indre og ytre relasjoner”. Det gjelder ikke å finne frem til funksjonelle enkelt svar, men å finne frem til et grunnlag som kan bidra til å oppfylle Sullivans målsetning *design for life*, skriver Norberg-Schulz, og det første vi må gjøre er å spørre etter livsverdenens grunnstrukturer.³⁰³

I stedsteorien utelukkes forskjelligartede forhold ”av sosial, økologisk og økonomisk art”; forhold Norberg-Schulz hevder ikke direkte angår problemstillingen.³⁰⁴ Under henvisning til Heideggers begrepsbruk, skriver han at analysen må være slik at den *primært* griper livsverdenens *Räumlichkeit*, eller vår *tilstedeværelse*. Dette ordet betegner ikke matematiske forhold, men det ”levde rommet” der hver ting har sin plass og der de enkelte stedene sammen utgjør en helhetlig omverden som lar livet ”finne sted”.

Talemåten ”finne sted” er et uttrykk for at mennesket finner en vei som leder *gjennom* livsverdenen og avslører noen av dens kvaliteter, og derfor er det å være underveis ”en grunnstruktur i menneskets væremåte”.³⁰⁵ Det å være underveis er en måte å bruke stedet på. Talemåten ”finne sted” innebærer ”stedsbruk”, og ”praktiske handlinger, betydninger og psykiske tilstander inngår i den”.³⁰⁶ De tradisjoner som kjennetegner livsverdenen kalles ”skikk og bruk”, skriver han i *Stedskunst*, og presiserer at stedsbruken er helhetsrettet; vi bruker ikke bare stedets institusjoner, men stedet selv:

Og dermed oppnår vi eksistensielt fotfeste. Ordet ”bruk” er også et godt utgangspunkt i vår sammenheng fordi det både betegner våre egne handlinger og de stedene der disse skjer. Det uttrykker med andre ord at liv og sted ikke kan skilles ad, og dermed er det et autentisk livsverdensbegrep.³⁰⁷

I *Stedskunst* utleder Norberg-Schulz’ av dette at arkitektur er *brukskunst*. Sett i lys av Heideggers begrepsbruk i *Der Ursprung des Kunstwerkes*, er ikke dette et brukskunstbegrep der det skilles mellom gjenstander, brukskunst og kunstverk. Slik Norberg-Schulz anvender begrepet, er arkitektur både verk og brukskunst. Arkitekturen er brukskunst fordi den tjener dagliglivet, og arkitektur er verk fordi den som ”bilde” representerer noe nytt og enestående,

³⁰² *Ibid.*, s. 18.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*, s. 19.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

ved at den *samler* en verden. Livsverdenen inkluderer ikke bare bosetninger der mennesket møtes og handler, men også de *naturgitte* omgivelsene, det vil si et foreliggende landskap. Livsverdensbegrepet er nettopp basert på at mennesket har oppnådd fotfeste i dette. I Norberg-Schulz' terminologi vil det si "at *situs* er blitt *locus*, idet livet 'finner', 'tar' eller 'har' sted. Dermed blir natur og menneskeverk samvirkende deler av en helhet som man fra gammelt av har kjent som *genius loci*. *Stedet* er med andre ord livsverdenens konkrete manifestasjon, og som brukskunst er arkitekturen *stedskunst*".³⁰⁸

Hos Norberg-Schulz vektlegges våre livs elementære betingethet, det som kan sies å ligge nedfelt i Heideggers *Dasein*: at vi er født inn i en verden og forsvinner ut av den ved å dø. Sett i sammenheng med Arendts beskrivelser av menneskets grunnleggende aktiviteter i *Vita Activa* og den tilhørende beskrivelsen av grunnbetingelsene for våre jordiske liv, er Norberg-Schulz' omtale av menneskets stedsbruk begrenset. Tar man i bruk aristoteliske termer kan man si at Arendt tillegger området for *praxis* størst vekt – selv om hun distanserer seg fra Aristoteles' syn på forholdet mellom det vi skaper og det som er gitt oss. For henne er det – med utgangspunkt i hennes kritikk av totalitære regimers mål-middel tenking – avgjørende at handling sees som atskilt fra produksjonen, og produksjonen som atskilt fra arbeidet, hvis grunnbetingelse er livet selv.

Norberg-Schulz forstår imidlertid moderniteten og dens krise på en annen måte enn Arendt; hans tilnærming til stedsbruken tenkes innenfor en annen horisont. I stedsteorien forsøker han å finne svar på den krisen som følger med "stedstapet" ved å ta utgangspunkt i *poiesis*; området for menneskelig produksjon og skapende frembringelse. Hos ham er *praxis* forbundet med tap og med vår mulighet til å handle feil; hos ham fokuseres det derfor ikke på menneskets mulighet til selv å bringe noe nytt inn i verden gjennom handling. Begrensningen kan føres tilbake til hans syn på hva som utgjør menneskets grunnleggende betingelser: Det jordiske får større plass hos ham enn hos Arendt, fordi *stedet selv* betinger våre aktiviteter, slik han ser det.

3.4 FORHOLDET MELLOM POIESIS OG PRAXIS I STEDSTEORIEN

Arendt er overbevist om at alle de tre virksomhetene hun beskriver i *Vita Activa* essensielt hører med til menneskets grunnleggende betingelser. Vetlesen beskriver det slik i forordet til den norske utgaven av boken:
"Mennesket er ikke lenger menneske om det skulle slutte med å reprodusere

³⁰⁸ *Ibid.*

sin biologiske eksistens, eller om det skulle slutte med å skape en verden av rent menneskelige anliggender ved å presentere egen og forholde seg til andres individualitet(er) som handlende og talende vesen. Kort sagt, arbeid, produksjon og handling, er ikke *opsjoner* slik Arendt ser dem: menneskeheten kan ikke opphøre å være både arbeidende, fremstillende og handlende.”³⁰⁹

Hos Arendt omtales menneskets tre grunnleggende virksomheter, men hovedtemaet i *Vita Activa* er likevel spørsmålet om hvordan handling kan uttrykke den enkeltes individualitet.³¹⁰ Hos Arendt er den distinkt menneskelige verden, den som frembringes gjennom handling. Hos Norberg-Schulz er det grunnleggende å forstå mennesket som *homo viator*. Det å være underveis, og nå et mål, der noe bestemt er ”tilstede”, innebærer *stedsbruk*. I stedsteorien betraktes det å være underveis som en grunnstruktur i menneskets væremåte. Norberg-Schulz skriver at det å være underveis og nå et mål er å bruke stedet, noe som ”omfatter betydninger som ’treng’, ’kjenne’, ’kunne’ og ’nyte’”.³¹¹ Han beskriver stedsbruken fra gestaltpsykologiens synsvinkel – et ståsted som er beskrivende, snarere enn forklarende, observerende snarere enn deltagende. I stedsteorien undersøkes stedsbruken med andre ord som om den var uavhengig av det virksomme livet Arendt omtaler.

Det at Norberg-Schulz, til forskjell fra Heidegger i ”Bauen Wohnen Denken”, fastholder at det finnes naturgitte steder, er et uttrykk for at skillet mellom det naturgitte og det menneskeskapte ikke er så markant som hos Heidegger og Arendt. I *Vita Activa* tydeliggjør Arendt at distinksjonen mellom det virksomme livets tre hovedkomponenter kan bidra til å nyansere vår forståelse av forholdet mellom det naturgitte og det menneskeskapte stedet, og mellom det menneskeskapte stedet og den politiske sfære. Sett i sammenheng med stedsteorien, kan en slik nyansering være av betydning for forståelsen av den menneskelige aktiviteten iverksettelse (produksjon/tilvirkning) gjennom bygging, og også for forståelse av hva som karakteriserer arkitekturverket, til forskjell fra andre kunstarter.

Når Norberg-Schulz skriver at stedsbruken omfatter betydninger som ”treng”, ”kjenne”, ”kunne” og ”nyte”, er dette betydninger som både kan knyttes til bruk og iverksettelse. For å komme nærmere en forståelse av hva som kjennetegner arkitekturverket, er det nødvendig å skille mellom den kunnskap og erfaring som trengs for å ta stedet eller byen i bruk, og den erfaring som skal til for å iverksette eller produsere nye bygninger, planlegge nye steder. Dette er et skille som er sammenfallende med Arendts skille mellom arbeid og produksjon. I denne sammenhengen er det viktig å

³⁰⁹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 16. Vetlesens innledning.

³¹⁰ *Ibid.*, s. 10.

³¹¹ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 19.

fastholde at Arendt fremhever at handling, til forskjell fra arbeid og produksjon, foregår direkte mellom mennesker, ”uten formidling gjennom ting, materie eller materiale”.³¹²

Hva karakteriserer arbeid som aktivitet?

Arendt, som i *Vita Activa* først og fremst er opptatt av arbeidets endrete status i forbindelse med modernitetens fremvekst, kritiserer forfattere som Adam Smith og Karl Marx nettopp fordi de ikke forsto skillet mellom arbeid og produksjon. Hun forsøker – et stykke på vei – å finne frem til en *fenomenologisk* distinksjon mellom arbeid og produksjon, mellom det å tjene biologiske behov, og det å bygge en menneskelig verden. Ifølge Arendt er arbeid *naturlig*, og er først og fremst diktert av menneskets biologiske behov. Arbeidet står i kontrast til en produksjon som, slik Canovan uttrykker det i *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought* (1992), ”plasserer en menneskelig verden på jorden”, og som derfor ”korresponderer med de ’unaturlige’ elementene i menneskets eksistens”.³¹³

Mennesket utfører arbeidet sitt for å frembringe det de forbruker, til forskjell fra dyrene, som forbruker det de finner uten å transformere det. Dette rokker likevel ikke ved det faktum at arbeid er en aktivitet diktert av menneskets biologiske betingelser, i likhet med det å føde barn.³¹⁴ I tillegg til å være naturlig er arbeidet *syklisk*. Det inngår i naturens sirkulære bevegelse av vekst og forfall. Arbeidet er *anstrengende, nødvendig, og fruktbart*. Lik den reproduksjonen arbeidet er beslektet med, har det en tendens til å produsere et overskudd – mer enn nødvendig for å holde generasjonene i live. Arbeid åpner derfor for muligheten av grenseløs vekst, av den ”frigjøringen av livsprosesser” Arendt mente moderne økonomi og sosial utvikling var basert på.³¹⁵ I tillegg er arbeidet privat, i motsetning til det Arendt legger i begrepet offentlighetens område. Arbeidet ”tvinger hvert menneske til å konsentrere seg om egne kroppslige behov, snarere enn om en felles verden, og interaksjon med et fellesskap av individer”.³¹⁶

Arendts skille mellom arbeid og produksjon er ikke alltid like skarpt. Det finnes områder der disse aktivitetene møtes. Arkitekturen er et eksempel på dette, fordi ingen bygninger – om det så er katedraler bygget av de beste håndverkere – vil vare uten vedlikehold. Menneskets verden er kontinuerlig truet av erosjon og forfall, og vil omgjøres til jord dersom den ikke tas vare på. Denne formen for omsorg og ivaretagelse er arbeid snarere en

³¹² Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 28.

³¹³ Canovan, *op.cit.*, s. 122.

³¹⁴ *Ibid.*, s. 122-123. ”Labour” er også fødsel på engelsk.

³¹⁵ *Ibid.*, s. 123.

³¹⁶ *Ibid.*, s. 124. (Min oversettelse.)

produksjon, fordi det er en uendelig og uavsluttet prosess, som ikke produserer varige resultater. Samtidig er det ikke en konsekvens av biologiske behov, men nært knyttet til en menneskelig verden. Også jordbruket kan nevnes i denne sammenheng, for selv om det er et klart eksempel på endelig og repetitivt arbeid, er *kulturlandskapet* en av de primære forskjellene mellom en menneskelig verden og en uberørt natur.

Arendts kategorisering indikerer en forskjell i vår *generelle holdning til verden*, snarere enn helt klare fenomenologiske kategorier. Hennes hensikt med å skille mellom ulike aktiviteter er delvis begrunnet i et ønske om å tydeliggjøre hvilken plass den naturlige, biologiske nødvendigheten har i vårt moderne samfunn, men først og fremst er det en vilje til å tydeliggjøre at ”det moderne samfunnet har utvidet nødvendighetssfæren ved å supplere biologisk natur med en kunstig motpart”.³¹⁷ Dette må ifølge Canovan, blant annet sees i sammenheng med argumentasjonen i *The Origins of Totalitarianism* (1951), der Arendt ”beskrev kapitalismens innebygde ekspansjon, som en kraft som hadde gjort mye for å undergrave sivilisasjonens strukturer og åpne veien for neobarbarisme”.³¹⁸

Argumentasjonen i *Vita Activa* kan, slik Canovan fremstiller det, betraktes som en utdypning av en slik tenkning.³¹⁹ Arendts hovedanliggende er at krefter innenfor fredelige, ikke-terroristiske vestlige samfunn på en stille måte har vært delaktige i en totalitær omgjøring av mennesker til dyriske vesener. Når Arendt snakker om *nødvendighet* i forbindelse med arbeid, snakker hun med andre ord om to ulike former: En *biologisk* nødvendighet pålagt oss fra naturens side, og en *kunstig* nødvendighet pålagt oss gjennom det moderne samfunnets pseudo-naturlige prosesser; prosesser som medfører at folk blir for opptatt av forbruk til å være opptatt av borgerskap, rettigheter og plikter.³²⁰

Gjennom sin modernitetskritikk; gjennom ønsket om å tydeliggjøre de prosesser som blant annet medfører at folk blir opptatt av forbruk på bekostning av produksjon, omtaler Arendt forhold av betydning for arkitekturfaget. Hennes syn på mennesket som aktivt skapende subjekt, kan bringes videre inn i drøftingen av Norberg-Schulz’ syn på forholdet mellom stedets identitet og menneskets identitet. Når Norberg-Schulz ønsker å ta opp ”arkitekturfagets fenomenologiske grunnlag” i sin stedsteori, er det som tidligere nevnt, fordi spørsmålet om kontekst alltid vil høre sammen med spørsmålet om mening innenfor en fenomenologisk betraktningssmåte.

³¹⁷ *Ibid.*, s. 125. (Min oversettelse.)

³¹⁸ *Ibid.* Se Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace 1951.

³¹⁹ Jf. Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1996b. Som vi skal se i temadrøftingene, bidrar Joanna Vecchiarelli Scott og Judith Chelius Stark i essayet ”Rediscovering Hannah Arendt” i *Love and Saint Augustine*, til å nyansere Canovans betraktningssmåte.

³²⁰ *Ibid.*, s. 127.

Arendt omtaler også forhold som vedrører arkitekturverkets varighet og egnethet. Det dreier seg også om det enkelte individs mulighet, gjennom handling som tjener til å grunnlegge og opprettholde politiske institusjoner, til å bidra til og skape betingelser for generasjonenes kontinuitet, for erindring og dermed for historie. I lesningen av Arendts tekster blir det tydelig at arkitekturen, på en annen måte enn andre former for kunstnerisk frembringelse, står i et særlig forhold til en politisk virkelighet – en virkelighet som må sees i sammenheng med våre jordiske vilkår. Gjennom hennes fenomenologiske analyse av *produksjonen* – som i likhet med hennes tilnærming til arbeidet er mer enn en analyse av en særlig menneskelig aktivitet – blir dette særlig tydelig.

Hva karakteriserer produksjon som aktivitet?

Ifølge Arendt er tingene varige menneskelige frembringelser som bidrar til å gi mennesket et hjem på jorden. I den grad mennesket tilbringer sitt liv som arbeidende, er det ikke mer enn et eksemplar av *animal laborans*, mens produksjonen tildeler mennesket *homo fabers* verdighet.³²¹ Produksjon betyr å lage ”ting”; ting som er ment å vare, og som skal *brukes* snarere enn konsumeres. Tingene inngår ikke bare i den uendelige forbruksprosessen som det naturlige eller pseudo-naturlige livet etterspør; tingene er et bidrag til verden.³²²

Slik tydeliggjør Arendt, som allerede nevnt, en forskjell som kan være vanskelig å få øye på i stedsteorien – en forskjell forbundet med tid; med tingenes og arkitekturens *varighet*. Arendts skille mellom ulike menneskelige *virksomheter* står i et direkte forhold til menneskets livsløp, og tydeliggjør fødsel og død som livets terskler. Dette fokuset gjør det også mulig for henne å tydeliggjøre det som kjennetegner det menneskeskapte til forskjell fra det naturgitte, på en annen måte enn tilfellet er hos Norberg-Schulz.

Når Arendt er opptatt av å betone betydningen av varigheten til det som produseres, er det med vekt på at resultatene av menneskets produksjon har muligheten til å motstå – om enn bare for en periode – naturens endeløse bevegelse. Slik er disse produktene ”bokstavelig talt *objektive*, de motstår menneskets livsløp, og byr oss den eneste garantien vi har for opprettholdelse av permanens og styrke”.³²³ I sine tekster feirer Arendt en ”tingliggjøringsprosess”; det at *homo faber* omgjør det flyktige til en bestemt og varig ”ting”. Slik Canovan uttrykker det, kulminerer denne aktiviteten i kunstverket. I kunstverket kan ”menneskets følelser og naturlige materialer, begge deler levende og i stadig forandring, på mirakuløst vis omgjøres til

³²¹ *Ibid.*, s. 128.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.* (Min oversettelse.)

permanente former som inngår i en offentlig sammenheng, der de motstår tidens gang og menneskets dødelighet”.³²⁴

Arendts tanker om produksjonen er langt på vei et speilbilde av hennes tanker om arbeidet, fremhever Canovan, og særlig gjelder dette det Arendt sier om disse aktivitetenes forhold til den grunnleggende forskjellen mellom jorden og verden.³²⁵ Det som skarpest skiller arbeid fra produksjon i Arendts tenkning, er at arbeidet er en grunnleggende *ufrivillig* aktivitet som innebærer at det er naturen som skal tjenes, mens produksjonen åpner for en erfaring av mestring. ”Å hugge et tre, og deretter forme veden i forhold til et indre bilde, å omsmelte materialer og skape nye former, gjør *homo faber* til herre og mester på jorden.”³²⁶ Denne erfaringen, som ikke bare er forbundet med triumferende styrke, men også med voldsutøvelse og destruksjon, er derfor en av grunnene til at det er så sentralt for Arendt å skille handling fra produksjon. Der politikk forveksles med det å forme ting, er vold mot ”det menneskelige materiale” uunngåelig.³²⁷

Arbeidet er syklisk og uten ende, og kan derfor også lett mekaniseres, slik at det dannes en kontinuerlig prosess, der arbeiderne er tjenere på samme vis som de en gang var tjenere for naturen. Til forskjell fra arbeidet har produksjon eller tilvirkning et klart mål; det kommer til en avslutning. Produksjonen er dessuten styrt av en spesifikk *hensikt*. Denne hensikten, som er forbundet med det å skape produktet, opphører å være virksom idet produktet er ferdig. Den som fremstiller produktet ”tilpasser seg ikke maskinens rytme, men anvender i stedet redskaper som er tilpasset det objektet det har til hensikt å skape. Produksjonen/tilvirkningen tjener ikke livsprosessenes uendelige resultatløshet, men er styrt av behov og standarder forbundet med en verden av skapte objekter”.³²⁸

Til forskjell fra produksjon får arbeidet arbeideren til å konsentrere seg om sine egne kroppslige behov. Produksjonen – selv om den ikke i seg selv er en offentlig aktivitet – er nøye forbundet med den offentlige virkeligheten, fordi de tingene som er et resultat av produksjonen eksisterer i en verden som er nærværende og tilgjengelig for alle menneskers erfaring. Innenfor den aktiviteten som kalles produksjon, er det hos Arendt et klart hierarki av hensikter forankret i verden selv, og det mål som skal nås rettferdiggjør i aller

³²⁴ *Ibid.* (Min oversettelse.)

³²⁵ *Ibid.* Det er ifølge Canovan, tre sammenhenger som er viktige å fastholde når vi leser hva Arendt sier om produksjon: Det første er skillet mellom en menneskelig verden og naturen, og derfor mellom produksjon og arbeid, det andre er Arendts ønske om å skape et nytt fundament for politisk tenkning – et skille som står i motsetning til ”filosofenes forvrengning”, og det tredje er hennes refleksjoner gjennom mange år omkring politikk og moral, mål og midler i politikken. Den første av disse sammenhengene er av størst betydning for en tydeliggjøring av hva som skiller Norberg-Schulz’ stedstenking fra Arendts tenkning omkring menneskets grunnleggende aktiviteter. Se *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, s. 127–128.

³²⁶ *Ibid.*, s. 128. (Min oversettelse.)

³²⁷ *Ibid.*, s. 129.

³²⁸ *Ibid.*

høyeste grad middelet, det vil si bruken av et bestemt materiale eller verktøy.³²⁹

Arkitekturproduksjon

Det som gjør Arendts tenkning interessant i lys av stedsteorien, er hennes grunnleggende observasjon, at menneskets liv på jorden er betinget av at vi er født inn i et mangfold (*pluralitetens faktum*), fordi ”mennesker, ikke mennesket, bebod jorden, og befolker verden”.³³⁰ Det betyr blant annet at hvert menneske er unikt, at mennesker kan skape et rom mellom seg, og at de innenfor dette rommet kan se en felles verden fra ulike ståsteder. Mennesker inngår ikke bare i horder; det menneskelige mangfoldet åpner for at *et offentlig rom* kan oppstå mellom dem.³³¹ Innenfor stedsteorien avgrenses Norberg-Schulz’ modernitetskritikk fra det politiske feltet og fra *praxis*; fra en av de tre grunnleggende menneskelige aktivitetene Arendt ser i sammenheng med betingelsene for våre jordiske liv.

Norberg-Schulz omtaler en stedsbruk utledet av gestaltteoretiske prinsipper, og hevder at stedsbruken omfatter sju karakteristiske ”momenter”. Disse momentene er som nevnt, ankomst, møte, opphold, samvær, overenskomst, forklaring og tilbaketrekning. Dersom stedsbruken drøftes i lys av den grunnbetingelsen Arendt fremholder som pluralitetens faktum, hvilke konsekvenser får dette for vår arkitekturforståelse? Hvilke konsekvenser får det for bruk, og hvilke konsekvenser får det for iverksettelse av arkitekturverket? Dersom de tre virksomhetene Arendt beskriver hører med til våre grunnvilkår som mennesker, er stedsbrukens momenter ikke da forbundet med vårt liv som arbeidende, fremstillende og handlende? Om det er slik, hva betyr det for vår stedserfaring at vi er arbeidende? Hva betyr det for vår stedserfaring at vi er fremstillende? Hva betyr det for vår stedserfaring at forbruk har overtatt for produksjon?

I temadrøftingene knyttes som nevnt forholdet mellom produksjon og handling enda tettere sammen enn hos Arendt. Arkitektur betraktet som kunst – som byggekunst eller stedskunst – bidrar til opprettholdelsen av de ”betingelsene for generasjonenes kontinuitet, for erindring og dermed for historie” som skapes gjennom handling. Norberg-Schulz kan derfor med rette hevde at arkitekturen uttrykker forestillinger som har en *grunnleggende* betydning for menneskene i deres dagligliv, fordi de bidrar til å ordne vår felles virkelighet.

³²⁹ Denne problematikken behandles videre i det fjerde kapittelet.

³³⁰ ”men, not Man, live on the earth and inhabit the world.” Arendt, *The human condition*, 1958, s. 7. (Min utheving.)

³³¹ Canovan, *op.cit.*, s. 112.

Både Arendts og Norberg-Schulz' forståelse av menneskets betingethet, må sees i lys av Heideggers tenkning om forholdet mellom jorden og verden. Men om både Arendt og Norberg-Schulz vektlegger betydningen av våre formende virksomheter i verden for vår eksistens, bidrar særlig den politiske dimensjonen i Arendts tenkning til å skille dem.

3.5 STRIDEN MELLOM JORDEN OG VERDEN

Når Norberg-Schulz innledningsvis i *Stedskunst* skriver at han i overensstemmelse med de tidlige modernistene ønsker å forstå arkitekturverket ved å undersøke dets opprinnelse, er det – både slik boken er intendert og strukturert – en parafrasering over Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36). Innenfor Heideggers univers har både ”jorden” og ”verden” en bestemt betydning, og slik han beskriver det i denne teksten, er jorden og verden i konflikt med hverandre i kunstverket. For Heidegger er kunstverket ”sannhetens iverksettelse”; det er gjennom menneskets omgang med kunstverkene vi kan lære noe om *væren*. Samtidig presiserer han at sannheten har karakter av åpenbaring: sannheten må stå i forhold til noe som kan skjule seg.

Sannhetens iverksettelse

Den sannheten som åpenbares gjennom kunstverket er, slik Dehs uttrykker det, ”ikke et spørsmål om viden, men om mening og betydning”.³³² For å forstå hva som står på spill, er det nødvendig å kjenne til det greske ordet for sannhet, *alétheia*.³³³ Det greske ordet betyr ordrett ”det u-skjulte”, eller det ”u-tildekkede”, og denne betydningen av ordet er grunnleggende for Heideggers forståelse av sannhet: Det som ikke er tildekket er en begivenhet; i det u-tildekkede åpnes et betydningsrom.³³⁴ ”I fænomenologisk sprogbruk er ’jorden’ et navn for det, der i modsætning til ’verden’ ikke kan ’med-intenderes’, fordi det aldrig kan blive gennemsigtigt i sin betydning,” skriver Dehs.³³⁵ Jorden er dermed – i sin strid med ”verden” – innbegrepet av det som skjuler seg.³³⁶ Jorden forsøker å holde seg tillukket, og la alt bero på sin lov.

³³² Løgstrup, Knud E., *Martin Heidegger*. Frederiksberg: Det lille forlag 1996, s. 123. Jørgen Dehs' etterord.

³³³ Jf. Heidegger, Martin, *Kunstverkets opprinnelse*, Pax artes; nr. 1. Oslo: Pax 2000, s. 56. *Alétheia*, gresk for sannhet. ”*A-*” betyr ”ikke”, og ”*lethe*” betyr ”skjult”, slik at grekernes ord for sannhet egentlig betyr u-skjult, u-tildekket. (I det følgende vises det til denne norske oversettelsen av boken.)

³³⁴ Løgstrup, *op.cit.*

³³⁵ *Ibid.*, s. 125.

³³⁶ *Ibid.* Om ”jorden” skriver Heidegger: ”Vi må skille dette ordet fra enhver forestilling om en avleiret materiemasse så vel som fra en astronomisk forestilling om en planet. Jorden er alt det som oppstår, og vel å merke som sådan, trekker seg tilbake til. I det oppstående fremtrer jorden som det skjulte.” Se *Kunstverkets opprinnelse*, 2000, s. 44.

Derfor kan sannheten bare *delvis* åpenbares i kunstverket. I sannhetens vesen ligger det en draging mot verket. Sannheten eksisterer ikke for seg selv; den stiger ikke ned fra stjernene, for så å anbringe seg i ett eller annet værende, men det hører med til sannhetens vesen å innrette seg i det værende – og det er først dermed den blir sannhet, skriver Heidegger i *Kunstverkets opprinnelse*. Det er *verket* som representerer en mulighet for sannheten – en mulighet til selv ”å være værende midt i det værende”:

Sannheten innretter seg i verket. Sannheten kommer til uttrykk kun som den strid mellom lysning og tildekning som fremtrer ved det at verden og jorden står mot hverandre. Sannheten vil utspille seg i verket som en slik strid mellom verden og jorden. Striden skal ikke oppheves i et værende frembragt spesielt for anledningen, heller ikke skal den underordnes et slikt værende; den skal åpenbares ut fra dette værende. Dette værende må derfor ha stridens vesenstrekk i seg. I denne striden tilkjempes verdens og jordens enhet.³³⁷

I og med at en verden åpner seg, trer jorden frem. ”Verden krever sin bestemthet og grense og lar det værende tre inn i det åpnes baner. Som den som bærer og rager frem, trakter jorden etter å holde seg tillukket og la alt bero på sin lov.”³³⁸ Striden mellom jorden og verden kaller Heidegger en *revne* – en revne som er de ”stridendes inderlige tilhørighet til hverandre”.³³⁹ Denne revnen, som binder det motsatte sammen i den opprinnelige enhet de har i en felles grunn, er et grunn-riss.³⁴⁰ I essayet ”Heideggers tenkning om arkitektur” omtaler Norberg-Schulz dette risset eller revnen som en simultan åpning og bevaring, der verden gir ”tingene deres ’mål’, mens jorden som inkarnasjon bidrar med grensen”.³⁴¹

Om revnen skriver Heidegger at den ”er et ut-kast som tegner grunntrekkene til hvordan det værendes lysning åpner seg”.³⁴² Revnen er en kløft som ikke lar det motsatte rives fra hverandre, men ”bringer denne motsettheten av ramme og grense inn i det felles omriss”.³⁴³ Heidegger forstår dette som en strid i det værende som skal frembringes slik at striden åpnes i

³³⁷ Heidegger, *op.cit.*, s. 73-74. Sitatet fortsetter slik: ”Idet en verden åpner seg, stiller den en historisk menneskeslekt overfor avgjørelsen mellom seier og nederlag, velsignelse og forbannelse, herredømme og trelldom. Den frembrytende verden bringer for dagen det ennå uavgjorte og grenseløse og åpenbarer dermed den skjulte nødvendigheten i ethvert mål og enhver bestemmelse.”

³³⁸ *Ibid.*, s. 74.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ Norberg-Schulz, *Et sted å være*, 1986, s. 285. Essayet ”Heideggers tenkning om arkitektur” ble første gang publisert under tittelen ”Heidegger’s thinking on architecture”, *Perspecta.*, Vol. 20, New Haven 1983. Oversatt til norsk av Norberg-Schulz.

³⁴² Heidegger, *op.cit.*, s. 75. Riss kan bety både en revne/flerre/spalte, og en plan eller et utkast. I overført betydning kan det også være et vennskap som slår sprekker.

³⁴³ *Ibid.*

dette værende. Når han skriver: ”Revnen må stilles tilbake i steinens tyngende vekt, i treets stumme hardhet, i fargenes dunkle glød,”³⁴⁴ kan dette med Gadamer, utlegges slik: Det kunstverket er laget av, kommer først til sin fulle rett i kraft av kunstverket. Så lenge det ennå bare er et stoff, et stoff som venter på å bli bearbeidet, er det ikke virkelig til. Stoffet trer virkelig frem når det er brukt og bundet i verket; ”tempelsøylene lar steinens væren fremtre mer egentlig når den rager og bærer enn når den er en utilhogd steinblokk”.³⁴⁵ Det som dermed kommer til syne i verket er det Heidegger kaller jord-væren; dens uavdekkethet og dens selvtildekking. Man kan ikke si om jorden at den er sannhetens stoff, men jorden er det som alt fremkommer av og som alt vender tilbake til.³⁴⁶

Heidegger skriver om revnen at den er en enhetlig sammenføyning av oppriss og grunnriss, tverrsnitt og omriss, og benevner samtidig de tegnede rissene, det imaginasjonsverktøyet, arkitekten har til rådighet når bygninger skal finne sin form. Han skriver videre: ”Den strid som bringes frem i og med revnen, og som sådan er inn-satt i jorden, og dermed er en fast-satt strid, er *gestalten*. Verkets væren som skapt innebærer at sannheten er fastsatt i formen.”³⁴⁷ Dette er sentralt for Norberg-Schulz’ forståelse av arkitekturverkets betydning.

Sannhetens fastsettelse i gestalten

I innføringen til *Kunstverkets opprinnelse* påpeker Gadamer at begrepene form og stoff – begreper som har vært benyttet frem til Heidegger kastet sitt dunkle lys over den filosofiske estetikken – nå fremtrer som inadekvate refleksjonsbegreper. Når man kan si at kunstverket åpner sin egen verden, eller at en verden åpner seg i kunstverket,

er kanskje denne verdens oppståen dens inntreden i den hvilende gestalten; idet gestalten står der, har den så å si funnet sin jordmessige tilværelse. På den måten vinner kunstverket en ro i seg selv. Det får ikke sin egentlige væren først i et opplevende jeg, et jeg som sier, mener eller viser, og hvor det som sies, menes eller vises er betydningen. Dets væren består ikke i at det er opplevd, snarere er verket selv gjennom sin egen tilværelse en tildragelse, et støt som omstøter alt hittilværende og tilvent, et støt som åpner en verden som ikke tidligere var der. Men dette støtet skjer i verket selv på en slik

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, s. 125. Gadamers innføring.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*, s. 75.

måte at det skjules der det er. Det som fremkommer og skjuler seg på en slik måte, utgjør i sin spenning verkets gestalt. Det er denne spenningen Heidegger betegner som striden mellom verden og jorden.³⁴⁸

Når verket skapes, må striden som revne stilles tilbake på jorden, og her er det jorden selv som stilles frem og brukes, ifølge Heidegger. Denne bruken kan se ut som en håndverksmessig bearbeiding av et materiale, og derfor vil man kunne tro at det å skape et verk er en håndverksmessig virksomhet, men det er ikke tilfelle, selv om skapelsen av et verk alltid forblir ”en bruk av jorden i og med at sannheten fastsettes i gestalten”.³⁴⁹

Dette skiller kunstverket og brukstingen i Heideggers tenkning: Det å tilvirke en bruksting er ikke slik som ved frembringelse av kunstverket, et resultat av sannhetens hendelse. Brukstingen skal først og fremst stilles til rådighet for anvendelse, og dens ”væren som ferdig fremstilt innebærer at den er satt fri fra seg selv for å gå opp i tjenligheten”.³⁵⁰ I kunstverket trer væren frem på en spesiell måte, og det sentrale her er ikke hvem som har skapt det – om det er en stor kunstner, eller en av modernismens ”geniale” arkitekter – men at verket som verk er et nytt perspektiv på verden. Verket er verdensåpnende, i den forstand at det bidrar til vår forståelse av oss selv og av vår verden.

Dette kan også gjelde for et kunstverk som ikke har tradisjonsskapende eller epokegjørende kraft – det er ikke en vurdering av ulike verks kvalitet det her er snakk om, men om hva som skiller verket fra andre ting. Som Dehs påpeker ved å ta i bruk et uttrykk fra den italienske filosofen Gianni Vattimo, er sannhetens iverksettelse et utsagn hos Heidegger, som først og fremst angår kunstens rolle som ”monumentalisering av vår erfaring”. Dehs’ poeng er at kunsten ikke bare er ”innstiftende” og ”foregripende”. Om det var slik, ville den høre sammen med tidspunkt i historien som er forbigåtte. Kunsten har med sannhet å gjøre fordi den

anbringer denne sandhed på endelighedens, på forgængelighedens grund. Når Heidegger som eksempel på et kunstværk anfører et græsk tempel, nævner han et værk, der så at sige på sin krop pådrager sig tiden, diverse tægn på ælde. Og det skal ikke forstås som en reduktion, men som en berigelse. I modsætning til en nyttegenstand, som når den mærkes af tiden må smides væk, er kunstværket i stand til at indoptage tiden, forgængeligheden – kort sagt alle de ruinerende

³⁴⁸ *Ibid.*, s. 125–126. Gadammers innføring.

³⁴⁹ *Ibid.*, s. 76.

³⁵⁰ *Ibid.*

betingelser, menneskets værker eksisterer på – som en positiv rigdom, der får dets betydning til (at) vokse.³⁵¹

Dehs konkluderer med at man kanskje i forhold til Heidegger kan si at kunstverket ”svinger mellom” dimensjonene profeti (som viser til kunstverkets innstiftende funksjon) og monumentalisering. Derfor kan vi også i dag lese Shakespeare, og erfare at de store, klassiske tekster angår oss. Pendlingen gjelder imidlertid for hvilket som helst kunstverk, uavhengig av det bestemte stedet.

Det er i denne sammenheng Norberg-Schulz’ arbeid med stedsteorien, som et teoretisk fundament for den kvalitative modernismen i arkitekturfaget, får sin betydning. I stedsteorien bidrar han til å tydeliggjøre hva som skiller arkitekturverket fra andre kunstarter. Han synliggjør at arkitekturen dekker hele vår tilstedeværelse. Ved å undersøke stedsbrukens grunnstrukturer forsøker han å vise hvordan arkitekturen forholder seg til vilkårene for vår jordiske tilværelse.

3.6 ARKITEKTUR SOM KUNSTART

I Gadammers ”Einführung”, som ble publisert i Reclam-utgaven av *Der Ursprung des Kunstwerkes* fra 1960, omtales Heideggers tenkning i lys av den filosofiske estetikken. Gadamer skriver om Heideggers begrepsbruk at det ikke finnes noen vei fra filosofiske grensebegreper som befintlighet og stemning, til et begrep om *jorden*. Han hevder likevel at Heideggers bok om kunstverkets opprinnelse tydeliggjør at jorden er nødvendig for bestemmelsen av kunstverkets væren. Samtidig forklarer han den prinsipielle betydningen av spørsmålet om kunstverkets vesen hos Heidegger, på bakgrunn av den filosofiske estetikken. Gadamer hevder at denne boken i praksis var en *filosofisk* sensasjon: Ikke bare plasserer Heidegger kunsten innenfor den hermeneutiske grunntanken om en menneskelig selvforståelses historisitet, der kunsten blir forstått som en grunnleggende handling for den historiske verdens helhet. Den egentlige sensasjon var den overraskende nye begrepslighet som vant frem med dette temaet: ”Det dreide seg nå om verden og jorden.”³⁵²

³⁵¹ Løgstrup, *op.cit.*, s. 127-128. Dehs’ etterord.

³⁵² Heidegger, *op.cit.*, s. 117. Den norske versjonen baserer seg på Reclam-utgaven, 1960, og inkluderer en oversettelse av Gadammers ”Einführung”. Gadamer skriver videre: ”Nå hadde begrepet om *verden* allerede fra tidlig av vært et av Heideggers hermeneutiske ledeord. Verden forstått som Daseinsutkastets henvisningssammenheng, etablerer den horisonten som alle Daseins omsorgsfulle utkast finner sted innenfor. Heidegger selv har skissert dette verdens-begrepets historie. Spesielt har han skilt og historisk legitimert den nytestamentlige og antropologiske betydning av dette begrepet, som er den måten han selv benytter det på, fra et begrep om verden som totaliteten av det som er forhånden. Det overraskende var imidlertid at dette begrepet om verden finner et motbegrep i begrepet om *jorden*.”

I sin innføring forsøker Gadamer å tydeliggjøre hvordan Heideggers tenkning krever at man overvinner selve begrepet *estetikk*. Med *Der Ursprung des Kunstwerkes* viser Heidegger at grunnleggelsen av den filosofiske estetikken ”i sinnets subjektive krefter” var begynnelsen på en farlig subjektivering. ”Den karakterisering av kunsten ved hjelp av i-seg-ståen og verdens-åpnende som Heidegger etablerer, unngår åpenbart bevisst å gripe tilbake til den klassiske estetikens genibegrep. Det er i bestrebelsen etter å forstå verkets ontologiske struktur uavhengig av skaperens eller betrakterens subjektivitet at Heidegger nå ved siden av begrepet om verden, som betegner det som verket tilhører og som verket fremstiller og åpner, benytter motbegrepet ’jorden’.”³⁵³

Kunstverkets sannhet finnes ”derfor ikke som et enkelt budskap, men er den uutgrunnelige mening som gir seg ut fra striden mellom verden og jorden, mellom fremvisning og ivaretagelse”, skriver Gadamer, samtidig som han presiserer at det som kunstverket på denne måten antyder også er et grunntrekk ved væren: ”Striden mellom avdekning og tildekning er ikke bare verkets sannhet, men alt værendes sannhet.”³⁵⁴

I Heideggers analyse av kunstverket åpnes perspektiver som er med på å bestemme en videre utvikling i hans tenkning. Gadamer fremhever at det bare var ved å ta veien om verket, Heidegger kunne ”påvise brukstingens brukstinglighet og tingens tinglighet”.³⁵⁵ Kunstverket fremstår med andre ord ”som den eneste instans som kunne motstå den generelle forflatningen av tingene” som den moderne beregnende vitenskapen har ført med seg.³⁵⁶ Slik Rilke dikterisk holder tingene frem for engelen, og dermed forsøker å redde tingenes egenverd, slik forsøker også Heidegger å bevare tingene ”ved å etterspore deres bevaring i kunstverket”, skriver Gadamer.³⁵⁷

”Bevaring forutsetter imidlertid at det som skal bevares, fremdeles i sannhet er. At tingens sannhet trer frem i kunstverket, forutsetter altså tingens egen sannhet.”³⁵⁸ Gadamer fremholder derfor at teksten *das Ding* utgjør et nødvendig skritt videre i Heideggers tenkning. Den forestillende tenkningen som kun ser tingene ”som noe foreliggende, overvinnes av den tenkningen som blir oppmerksom på tingenes karakter av å være bruksting. I og med at den dessuten får øye på den brukstingen som ikke tjener til noe, må tenkningen også anerkjenne tingenes ’hele’ væren”.³⁵⁹

³⁵³ *Ibid.*, s. 124-125.

³⁵⁴ *Ibid.*, s. 130.

³⁵⁵ *Ibid.*, s. 132.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, s. 132-133. Når det gjelder ”Das Ding”, som er sentral i Norberg-Schulz’ arbeid med stedsteorien, viser Norberg-Schulz som nevnt i kapittel 2, til *Vorträge und Aufsätze*, 1954.

Diktningen er kunstens vesen

Fra denne posisjonen er det ifølge Gadamer mulig å skimte enda et moment i Heideggers tenkning; det at Heidegger vektlegger at kunstens vesen er *diktning*. Det Heidegger her forsøker å si, er at det ikke er omformingen eller avbildningen av noe som er gitt på forhånd som utgjør kunstens vesen.

”Kunstens vesen består i et utkast som lar noe nytt fremstå som sant.”³⁶⁰

Betydningen av ordet ”diktning” er vanligvis begrenset til språket, og det er denne bundetheten til språket som gjør diktningen ulik andre kunstformer. I Heideggers tenkning er det derimot slik ”at det egentlig kunstneriske i enhver kunstform, også for eksempel innenfor arkitektur og maleri, er et dikterisk utkast, da må det utkast som finner sted i den spesifikt språklige diktningen, være av en snevrere art”.³⁶¹ Gadamer påpeker at utkastet i det språklige kunstverket jo til enhver tid vil være knyttet til de banene som et bestemt språk beveger seg i; disse banene kan jo ikke omskapes av utkastet. Dikteren er henvist til disse banene, og derfor taler bare diktverkets språk til dem som forstår det språket det er uttrykt i. Av denne grunn har den ”diktningen” som i Heideggers tenkning utgjør det som er vesentlig i all kunstnerisk skaping, i mindre grad karakter av utkast, enn den kunst som former i stein, farger og toner.³⁶²

Diktning forekommer med andre ord i *to faser* i Heideggers tenkning. Gadamer formulerer det slik: ”Den er det utkastet som allerede har funnet sted i og med språket, og den er den spesifikt dikteriske skaping som bygger videre på dette utkastet.”³⁶³ Forholdet mellom diktningens to faser blir avgjørende for Norberg-Schulz arbeid med å utvikle en fenomenologisk metode for forståelse av menneskets *tilstedeværelse*, og for hans syn på arkitektur som kunst.

Forholdet mellom værens hus og tilstedeværelsens hus

Ifølge Norberg-Schulz stopper Heideggers tenkning om arkitektur ”utenfor arkitekturen selv, ettersom den ikke tar opp den arkitektoniske figurens problematikk”.³⁶⁴ Heidegger forsøker ikke å finne frem til ideer eller regler for byggingen. I essayet ”Heideggers tenkning om arkitektur” skriver Norberg-Schulz: ”Hans mål var ikke å forklare byggekunsten, men å hjelpe mennesket å *bo*. Og likevel har han gitt arkitekturfaget et grunnlag ved å tolke romligheten som et aspekt ved det å være-i-verden”.³⁶⁵ Ved dette viser han til at Heidegger gjennom sin tenkning tydeliggjør at det fysiske rommet i

³⁶⁰ *Ibid.*, s. 133.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*, s. 134.

³⁶⁴ Norberg-Schulz, *Et sted å være*, 1986, s. 286. Se essayet ”Heideggers tenkning om arkitektur”.

³⁶⁵ *Ibid.*

en viss forstand avhenger av romkarakteren i vår forståelse.³⁶⁶ Fysisk romlighet forekommer selvsagt uavhengig av den menneskelige forståelse, men mennesket har bare adgang til en fysisk romkvalitet gjennom sin forståelse av den. Heidegger viser at den romligheten ”som karakteriserer forståelsen er primær i forhold til den som karakteriserer det fysiske rom”.³⁶⁷

Når Heidegger snakker om forståelse, dreier det seg derfor om *eksistensial* forståelse – forståelse av vår væren og våre muligheter, og av den verden vi lever i.³⁶⁸ Forståelsen er selve den måten vi orienterer oss på i vår verden og i vår væren. ”Den *primære* forståelse, som er ganske uartikulert, er samtidig grundlaget for enhver *sekundær* forståelse, f.eks. forståelsen af en tekst,” skriver Møller og Gulddal, samtidig som de fremhever at for Heidegger er det avgjørende at idet man forsøker å forstå noe i ordets dagligdagse betydning, er denne forståelsen underlagt den primære forståelse av verden og av væren.³⁶⁹ Om det ikke var slik, ville nemlig ”den sekundære forståelse svæve frit i luften uten at være forbundet til den tilværen, som forstår”.³⁷⁰ Heidegger reserverer begrepet forståelse til den primære form, mens forståelsens utvikling til en mer bevisst og reflektert forståelse gis benevnelsen *utlegning*. Samtidig er utlegningen, i Heideggers tenkning, en integrert del av forståelsen selv.

Dagligspråket inneholder ord som betegner romlige forhold, og rommet eller romlige forhold kommer også inn som en forutsetning for ulike virksomheter. Ordene har også flere ulike bruksmåter, og de fleste av disse bruksmåtene er direkte relatert til det fysiske rommet. I tillegg finnes det overførte bruksmåter, som for eksempel ”hun virker fjern”, eller ”han er en nær venn”.³⁷¹ Umiddelbart synes det som om vi i den sekundære bruksmåten, den overførte bruksmåten, har med en annen romlig kvalitet enn den fysiske å gjøre. Men det er denne romlige kvaliteten, som er karakteristisk for vår forståelsesverden, Heidegger primært er opptatt av å beskrive: ”Prinsippet for slike beskrivelser er ganske enkelt at det eller den et menneske tenker på eller føler for, og således er opptatt av, er *nærmere* enn det eller den man ikke er opptatt av. Prinsippet går ofte på tvers av den fysiske romlighet.”³⁷²

Heideggers opptatthet av at de grunnleggende strukturer i menneskets væremåte, eksistensialene, er strengt tatt denne væremåten nærmere, enn de

³⁶⁶ Fløistad, Guttorm, *Heidegger: en innføring i hans filosofi*, Pax bøkene; 127. Oslo: Pax 1968, s. 98-99.

³⁶⁷ *Ibid.*, s. 99. Dette kan ifølge Fløistad tolkes som et funksjonalistisk rombegrep hos Heidegger, fordi naturen ikke tilskrives noen autonomi, men bare får sin mening i forholdet til tilværelsens prosjekt. Tingene og rommet er forankret i det praktiske, og får mening i forhold til tilværelsens virksomhet. Heideggers forståelse av *Da-sein*, og av verden som den verden som mennesket kan sies å være i; den verden som utgjøres av menneskets praktisk-brukende omgang med tingene, åpner for en slik fortolkning.

³⁶⁸ Møller, Martin, og Jesper Gulddal, *Hermeneutik: en antologi om forståelse*. København: Gyldendal 1999, s. 31.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Fløistad, *op.cit.*, s. 98.

³⁷² *Ibid.*, s. 99.

mange ting enkeltmennesket er opptatt av. I menneskets væremåte finnes det imidlertid en tendens til å overse dette strukturelle grunnlaget, og de ”mange ting” fremstår som oftest nærmere enn disse strukturene.³⁷³

Arkitektur som forståelsesform

Norberg-Schulz legger sin fortolkning av Heideggers ”Bauen Wohnen Denken” til grunn, når han i *Stedskunst* omtaler sammenhengene mellom ”værens hus” og ”tilstedeværelsens hus”: ”Bygging og tenkning er, hver på sin måte, uunnngåelige forutsetninger for det å bo. Men begge er utilstrekkelige så lenge de drives hver for seg, istedenfor å høre på hverandre.”³⁷⁴

Hos Heidegger vedrører tilnærmingen til forholdet mellom tenkning og bygging, sammenhengen mellom teori og praksis. Han er opptatt av å beskrive praksis, eller dagliglivet, fordi han er opptatt av å bestemme strukturene i den menneskelige væremåte, det vil si det som ligger ”til grunn for enhver praksis eller livsform”.³⁷⁵ Heidegger opererer med andre ord med et omfattende praksisbegrep – et begrep som omfatter det tradisjonelle teoribegrepet, og som nærmest er synonymt med den menneskelige væremåte. Heideggers eksistensiellære kan sees som en strukturbestemmelse av dette generelle praksisbegrepet.³⁷⁶

En teoretisk betraktende livsform kan i en viss forstand avledes av en praktisk brukende omgang med den.³⁷⁷ Når Norberg-Schulz skal beskrive stedets grunnstrukturer, som innenfor stedsteorien er en parallell til Heideggers eksistensialer, tar han – i likhet med Heidegger – utgangspunkt i verbalspråket. I *Stedskunst* skriver han at ”fordi verbalspråket og arkitekturspråket refererer til den samme verden, må de nødvendigvis være strukturelt overensstemmende. Det vil si at de som to utgaver av ’værens hus’ må ha den samme grunnleggende oppbygning. Dette kommer til uttrykk i at arkitekturspråkets gestalter har navn, slik som ’søyle’, ’vindu’, ’kuppel’, ’tårn’”³⁷⁸

At et arkitektonisk formspråk som både er steds- og tidsbetinget, samtidig kan manifestere et allment grunnspråk, er det *strukturelle og innholdsmessige*

³⁷³ *Ibid.* Fløistad, som har omtalt grunnleggende problemer i Heideggers filosofi, eksemplifiserer dette ved å henvise til Wittgenstein som påpeker at ”brillene på nesen” er meg fjernere enn de ting jeg ser gjennom dem. Eksistensialene er der imidlertid som betingelsene for at man i det hele tatt kan se noe.

³⁷⁴ Norberg-Schulz, *Et sted å være*, 1986, s. 286. *Stedskunst*, 1996, s. 83.

³⁷⁵ Fløistad, *op.cit.*, s. 68.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Heidegger prøver å vise dette, om enn svært kort i forbindelse med diskusjonen av forståelsesproblemet i *Sein und Zeit*. Når det gjelder forholdet mellom teori og praksis, og diskusjonen av forståelsesproblemet, kan Gadamer med Jürgen Habermas sies å bidra til ”en urbanisering av den heideggerske provins”.

³⁷⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 84-85.

omdreiningspunktet for den fenomenologiske metoden Norberg-Schulz utvikler i stedsteorien:

Stedskunstens middel er arkitekturens *språk*. Som ”formspråk” representerer det arkitekturens væremåte, og gjennom sin bruk fremstiller det en helhet *som arkitekturen selv er en del av*. Det er viktig å understreke dette, da det idag er vanlig å *skille* mellom ”tegnet” og det det ”betegner”. Det arkitektoniske ”bilde” er derimot den ”forståtte verden” i seg selv, og ikke et ”tegn” på denne. Arkitekturen er en *forståelsesform*, og slik mennesket lever i verbalspråket som ”værens hus”, lever det også i arkitekturspråket som ”tilstedeværelsens hus”. Jeg har allerede fremholdt at dette både gjelder for grunnspråket og for de tids- og stedsbestemte skikker og stiler.³⁷⁹

Både i *Genius Loci, Mellom jord og himmel* og i *Stedskunst* skriver Norberg-Schulz at det er *ordklassene* som er nøkkel til overensstemmelsen mellom verbalspråket og arkitekturspråket. Overensstemmelsen innebærer at arkitekturspråket gir verbalspråket substans, og substansen er det som forblir gjennom forandringene, det vil si den væremåten som er noe i seg selv. Med andre ord er det væremåtene som har navn, og et navn er et *substantiv*. Av den grunn svarer verbalspråkets substantiver til arkitekturspråkets *gestalter*, skriver han i *Stedskunst*.

Gestaltkvaliteten (identiteten) nevnes som en væremåte ”mellom jord og himmel”.³⁸⁰ Og det fenomenologiske studiet av de tre romlige dimensjonene, *figur, form og rom*, betegnes som ”typologi” (gestalt og figurlære), ”morfologi” (formlære) og ”topologi” (romlære).

Det er viktig i denne beskrivelsen av overensstemmelsen mellom verbalspråk og arkitekturspråk, å fastholde Norberg-Schulz’ vektlegging av at det er *kroppens* erfaring som gjelder i møtet med arkitekturverket. Merleau-Pontys redegjørelse for kroppens plass i verden klinger med i Norberg-Schulz’ forståelse av sammenhengen mellom menneske og sted. ”Vår egen kropp er i verden slik hjertet er i organismen: den holder det synlige omgivende hele tiden levende, den puster liv ut i det omgivende og opprettholder kroppen innover, og med dette danner den et system,” skriver Merleau-Ponty i *Phénoménologie de la perception* (1945).³⁸¹

³⁷⁹ *Ibid.*, s. 83.

³⁸⁰ *Ibid.*, s. 85.

³⁸¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of perception*, Routledge classics. London: Routledge 2002, s. 235. ”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.” (Min oversettelse fra engelsk.)

Tilstedeværelsens hus

Stedsteorien er et forsøk på å etablere et teoretisk fundament for den kvalitative modernismen i arkitekturen, fordi de tidlige modernistene mislyktes i sin målsetning om å etablere en ny tradisjon. Ifølge Norberg-Schulz var dette kunstnere som ”i realiteten var fenomenologer, som ikke forsto hva deres arbeide egentlig betydde”.³⁸² De forsto ikke at både ”fenomenologien og kunsten tar opp spørsmålet om *mening*, fenomenologien ved å ’finne-ord-for’, kunsten ved ’å sette-i-verk’”.³⁸³

I overensstemmelse med arkitekturhistorikere og -teoretikere som Giedion og Pevsner, understreker Norberg-Schulz at moderne arkitektur må sees i sammenheng med andre kunstuttrykk. Selv om han betrakter billedkunsten og arkitekturen under ett når han snakker om den moderne bevegelsen og om de tidlige pionerens arbeid, fremgår det av hans stedsteoretiske tekster at det er *arkitekturfaget* som skal gis et nytt fenomenologisk grunnlag. Sett under ett, har hans arkitekturteoretiske bidrag forståelse av *arkitekturverket* både som kilde og mål.³⁸⁴

I arbeidet med stedsteorien bygges argumentasjonen opp med utgangspunkt i det Norberg-Schulz ser som menneskets grunnvilkår; det at vi lever våre liv på jorden, og bebor en felles verden. Vår oppgave som mennesker er å forvalte den jorden som er en forutsetning for vårt liv som jordiske vesener. Naturgitte steder, og etablering og utvikling av menneskeskapte steder gjennom bygging, får mening i lys av dette grunnvilkåret.

Av stedsteorien fremgår det at arkitekturformene ikke er separate former; de er *betinginget* av det overordnede stedet. Det er naturens struktur og krefter som skal fastholdes, slik at identifikasjon med stedet blir mulig. Stedet er del av en gitt, naturlig omverden som mennesket må tilpasse seg og ”forstå”. Mennesket skaper aldri en mening, men samler verden på en ny måte, det vil si, avdekker skjulte eller nye meninger.³⁸⁵ I *Stedskunst* skriver han som nevnt: ”Derfor er ikke arkitekturen noe som ’følger’ av menneskets handlinger, men konkretiseringen av en verden som muliggjør disse. Da denne verdens ulike bestanddeler er kvalitativt forskjellige, kan de ikke gripes ad logisk vei, men må uttrykkes *poetisk*.”³⁸⁶

³⁸² Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 145. Når han i essayet ”Den nye tradisjon” henviser til ”de tidlige modernistene” omtaler han både arkitekter og billedkunstnere, og han lar Paul Klees og Vassily Kandinskys publikasjoner tjene som eksempler. Essayet ble første gang trykket i *Kunst og kultur*, nr. 1, Oslo 1991.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Jf. avhandlingens innledende betraktninger.

³⁸⁵ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 103. Her skriver han også følgende: ”Mange store kunstnere har erkjent dette, og har uttalt at deres verk er ’kommet til dem’, eller at alt allerede ’er i naturen’.”

³⁸⁶ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 33.

Under henvisning til Heideggers redegjørelse for kunstverkets vesen, blir spørsmålet likevel:

Hva karakteriserer arkitekturen som kunst?

I *Principles of Modern Architecture* (2000) beskriver Norberg-Schulz arkitekturens plass blant de andre kunstartene. Han skriver at alle ting selvsagt er forbundet med jord og himmel, og denne relasjonen er en del av den verden som konstituerer dem. Men det som karakteriserer arkitekturen, og gjør den ulik andre kunstarter, er at den på en særlig måte åpenbarer verdens romlighet.³⁸⁷ Bygningen definerer en generell ramme, et sted eller miljø, skriver han, ”som gjør at andre ting fremstår slik de ’er’”.³⁸⁸

Som følge av dette må arkitektur ifølge Norberg-Schulz, forstås på bakgrunn av to grunnleggende aspekter: *romlig organisering og bygget form*. Romlig organisering ”er forbundet med menneskets mulighet til å orientere seg i sine omgivelser (som inkluderer de funksjonelle bevegelsesmønstre)”, mens bygget form ”er forbundet med vår identifikasjon med omgivelsenes karakter (som innbefatter vårt uttrykksbehov)”.³⁸⁹ Både romlig organisering og bygget form kan undersøkes i forhold til *forståelse, bruk og iverksettelse* – som er underkapitler under overskriften ”Tilstedeværelse” i *Stedskunst*. Når Norberg-Schulz skriver at bosetninger og hus muliggjør og strukturerer vår deltagelse, gjenspeiler dette hans syn på arkitektur som kunst.

Stedsteorien er blant annet en redegjørelse for stedsbrukens grunnstrukturer – grunnstrukturer han i overensstemmelse med Heidegger, knytter til språket. Selv om Norberg-Schulz som nevnt, i arbeidet med *Stedskunst* ikke lenger ønsker å presentere en bestemt teori om verden, er alle de elementene som inkluderes i hans tidligste stedsteoretiske bøker til stede. Og *forholdet mellom genius loci og ”stedets identitet”* står ved lag.

Det er dette forholdet Arendt bidrar til å nyansere, idet hun trekker inn et menneskelig mangfold i sin forståelse av menneskets jordiske vilkår. På lignende måte som Norberg-Schulz, som forsøker å etablere et nytt teoretisk grunnlag for arkitekturfaget, ønsker Arendt gjennom sin tenkning å etablere et teoretisk grunnlag for den politiske filosofien. Også hun tar utgangspunkt i Heideggers tanke om at mennesket lever sitt liv på jorden, og bebor en spesifikk menneskelig verden. Hun omtaler menneskets grunnvilkår, men der Norberg-Schulz legger størst vekt på betydningen av å forvalte jorden, er

³⁸⁷ Norberg-Schulz, *Principles of modern architecture*, 2000b, s. 15. Boken er en revidert utgave av *Roots of Modern Architecture*, 1988. Se Norberg-Schulz, Christian, *Roots of modern architecture*. Tokyo: A.D.A. Edita 1988. Manuskriptet til denne boken forelå i 1983, ifølge Norberg-Schulz i forordet til *Principles of Modern Architecture*, 2000b.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*, s. 16. (Min oversettelse fra engelsk.)

Arendt opptatt av å tydeliggjøre og understreke menneskets pluralitet, og de politiske implikasjonene forbundet med at vi som individer deler en felles verden.

Både Arendt og Norberg-Schulz dveler med andre ord ved vilkårene for den menneskelige tilværelse, vilkår som gjelder mennesket både som naturvesen og som verdensvesen. Norberg-Schulz griper fatt i våre livs avhengighet av å forvalte jorden rett, og vektlegger betydningen av å se natur og menneskeverk som samvirkende deler innenfor en helhet – en helhet ”som man fra gammelt av har kjent som *genius loci*”.³⁹⁰ Selv om han tydeliggjør, ved å ta utgangspunkt i Heideggers begrep *Räumlichkeit* (tilstedeværelse), at vilkåret for våre liv på jorden er forbundet med bruk, og at denne bruken inkluderer et menneskelig fellesskap, er ikke det at vi som individer inngår i et mangfold sentralt i stedsteorien.

Hos Arendt vektlegges nettopp dette, at det som særpreger mennesket til forskjell fra andre arter, er at det kan *handle*. Det er individet som handler, ikke kollektivet, og individer fremstår i sin forskjellighet idet de handler. Individet er imidlertid avhengig av at andre er vitner til handlingen, og som vitner inngår mennesker i en felles verden. Det er innenfor en felles verden mennesket kan få anerkjent sin egenart. Hos Arendt innebærer denne vektleggingen av *praxis*, at *fortellingen* tillegges betydning. Til forskjell fra hos Norberg-Schulz, der en *poetisk* verdensforståelse tillegges vekt, understreker Arendt betydningen av at tale og handling blir en del av verden først gjennom fortellingen, og dernest gjennom *homo fabers* høyeste kunster. Vår hukommelse og erindring er avhengig av dikterne og historieskriverne, de bildende og fortellende kunstene.³⁹¹ Poesien og fortellingen er ulike uttrykk for *poiesis*; for menneskets skapende virksomheter. Menneskets mulighet til selv å skape mening, blir en annen i Arendts tenkning enn innenfor stedsteorien. I *Vita Activa* er spørsmålet om hvordan handling kan uttrykke den enkeltes individualitet et hovedtema.³⁹²

Hos Norberg-Schulz er det som vist, grunnleggende å forstå mennesket som *homo viator*. Det å være underveis, og nå et mål, der noe bestemt er ”tilstede”, innebærer *stedsbruk*. Det å være underveis betraktes som en grunnstruktur i menneskets væremåte. Hos Arendt derimot, vektlegges det at mennesket ikke kan opphøre å være arbeidende, produserende og handlende.

Norberg-Schulz’ kritikk av moderniteten har fellestrekk med Arendts modernitetskritikk; også han mener at det moderne mennesket er i ferd med å ødelegge seg selv som verdensvesen, men innenfor stedsteorien er det det naturgitte, det *jordiske*, som tillegges størst betydning for frembringelsen av

³⁹⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 19.

³⁹¹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 174.

³⁹² *Ibid.*, s. 10. Vetlesens innledning.

kunstverket. I *Vita Activa* tar Arendts utgangspunkt i menneskets aktivitet for å kunne beskrive stedet, arkitekturen, tingene – og i tillegg til de synlige institusjonene også usynlige institusjoner, og politiske handlinger. Hos Norberg-Schulz er fokuset rettet mot hva som kjennetegner *stedet* til enhver tid; her er det stedet selv som åpner for distinksjoner forbundet med bruk. Stedsbruken omfatter visse karakteristiske momenter som angir hvordan livet finner sted. Det er momenter som gjelder alle steder til alle tider. Momentene forholder seg til aspektene ”erindring”, ”orientering” og ”identifikasjon”, som angir den forståelse som er en forutsetning for at stedsbruken skal finne sted.

Arendts og Norberg-Schulz’ vektlegging av henholdsvis det aktive livet og vår jordiske betingethet kan sees som komplementære tilnæringsmåter til forståelse av arkitekturverket. I det følgende argumenteres det for at Arendts tenkning om det aktive livet kan bidra til en nyansering av Norberg-Schulz’ syn på menneskets betingethet. Videre argumenteres det for at en sammenstilling av disse tilnæringsmåtene kan kaste nytt lys over hva som kjennetegner arkitekturverket til forskjell fra andre kulturuttrykk.

4. TRE TEMADRØFTINGER

Hos Norberg-Schulz underlegges individet stedet. Hvilke konsekvenser får forskjellen mellom hans tilnærming til stedet, og en tilnærming der et aktivt skapende subjekt har en viktigere funksjon? Kan en undersøkelse av denne forskjellen føre frem mot en ny forståelse av arkitekturen og arkitekturverket; en forståelse forbundet med det å bygge? Når Norberg-Schulz griper fatt i hva som kjennetegner arkitekturverket til forskjell fra andre kunstarter er det, som vist i forrige kapittel, ut fra en bestemt horisont. Krise- og tapserfaringen danner premisset for stedsteorien som teoretisk konstruksjon. Med utgangspunkt i en slik erfaring legitimerer han i arbeidet med stedsteorien, betydningen av å betrakte arkitektur som kunst; av å forstå vår tids bygninger som verk. Han legger et bestemt kunstsyn til grunn – et kunstsyn som springer ut av hans lesning av forfattere innenfor den tyske formalhistoriske arven. Synet på arkitekturverket tilkjennegis ikke bare i hans omtale av eksisterende bygninger, men også i hans omtale av stedsbruken, og av stedsbrukens forhold til *iverksettelse*.

Selv om han i *Stedskunst* argumenterer for at ”både praktiske handlinger, betydninger og psykiske tilstander inngår i stedsbruken”,³⁹³ skriver han følgende når han senere i boken utdyper hva han mener med iverksettelse: ”Iverksettelse vil si at den gitte livsverden bygges, i overensstemmelse med stedsforståelsen.”³⁹⁴ Her understreker han at det gitte som oftest også innbefatter menneskeverk, og at enhver ny bygning derfor både må forholde seg til landskapet og til eksisterende byggverk: Slik forvandles landskapet selv til et kulturlandskap. Videre skriver han: ”Vi må med andre ord ’oversette’ det forståtte landskapet i arkitektur, for at stedsbruken skal kunne finne sted.”³⁹⁵ Av dette fremgår det at Norberg-Schulz skiller *det aktive livet* ut fra stedsbruken. Hos ham reflekterer stedsbruken en forståelse av arkitekturverket som er fundert i vår evne til å ta inn over oss det som er gitt oss – og som avhenger av vår evne til å se innenfor *det kontemplative livet*.

³⁹³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 19.

³⁹⁴ *Ibid.*, s. 63.

³⁹⁵ *Ibid.*

Hverken selve byggingen (produksjonen), eller ivaretagelsen (det kontinuerlige vedlikeholdet som hos Arendt også er knyttet til arbeid) inngår i stedsbruken, slik Norberg-Schulz omtaler den.

I Arendts tekster skiller det mellom det private området og det offentlige rom; i hennes tenkning er dette sfærer som på forskjellige måter er forbundet med det aktive livets ulike aktiviteter. I stedsteorien omtaler Norberg-Schulz interiøret, huset, byrommet og bosetningen som *sted*, og han forsøker å finne frem til fellesmenneskelige kvaliteter, kvaliteter som gjelder som viktige uansett hvor vi lever. Her kan Norberg-Schulz' beskrivelse i *Nattlandene: om byggekunst i Norden* (1993), tjene som eksempel. Her omtales Sverre Fehns bolighus fra 1990, Villa Busk ved Brevik, i samme åndedrag som hovedverket fra 1979, Hedmarkmuseet på Hamar. Når Norberg-Schulz også trekker frem Reima Pietiläs' studentersamfunnshus i Otianiemi i Dipoli ved Helsingfors (1961–1966) er det ikke forskjellene mellom *boligen* og *samfunnshuset* som omtales, men forskjeller i tolkninger av den naturen som preger de ulike stedene.³⁹⁶

En stedsteori som primært baserer seg på Heideggers eksistensial *Räumlichkeit*, der forståelsen av arkitekturformenes og stedets betydning reflekterer et Aristotelisk syn på *poiesis* – et syn som avgrenser det aktive livet fra stedsbruken – går blant annet glipp av de forskjellene i kvaliteter som er viktige innenfor de ulike sfærene Arendt beskriver. Disse forskjellene blir tydelige gjennom en drøfting som i større grad enn Norberg-Schulz' stedsteori forstår arkitekturverket i lys av *praxis*.

Norberg-Schulz' fortolkning av poiesisbegrepet

Som vist i kapittel 2, kan temadrøftingene på ulike vis knyttes til Norberg-Schulz' fortolkning av *poiesisbegrepet*. Hans syn på de naturgitte forutsetningene for arkitekturfrembringelse, gir seg til kjenne på flere nivåer innenfor stedsteorien. Der de to første temaene først og fremst er forbundet med stedsteoriens substansielle innhold, er det siste temaet vitenskapsteoretisk begrunnet, samtidig som det har konsekvenser for en forståelse av det substansielle i stedsteorien.³⁹⁷

Det første temaet dreier seg om forholdet mellom natur og kultur i forståelsen av arkitekturverket. Drøftingen tar utgangspunkt i den sammenhengen mellom *genius loci* og arkitekturverket som etableres i stedsteorien. Norberg-Schulz viser hvordan verbalspråket er forbundet med arkitekturspråket. På dette grunnlaget finner han frem til en naturgitt lovmessighet, der han viser at stedets *genius* er den grunn som alle verk

³⁹⁶ Norberg-Schulz, Christian, *Nattlandene: om byggekunst i Norden*. Oslo: Gyldendal 1993, s. 161.

³⁹⁷ I kapittel 2 redegjøres det for de overordnede problemstillingene som avspeiler seg i valget av de tre temadrøftingene.

springer ut av. Gestaltteoriens tese om at ”helheten går forut for delene” gjelder også for stedskunsten.³⁹⁸ Selv om Norberg-Schulz i *Stedskunst* ikke lenger ønsker å presentere en bestemt teori om verden, er alle de elementene som inkluderes i hans tidligste stedsteoretiske bøker til stede. Og forholdet mellom *genius loci* og arkitekturverket står ved lag – et forhold som er uttrykk for det samme aristoteliske synet på *poiesis*: ”Kunsten følger og forlenger naturen.”

Det er dette forholdet Arendt bidrar til å nyansere idet hun trekker inn *pluraliteten* – det menneskelige mangfoldet – i forståelsen av vilkårene for våre liv på jorden. Som vist er hennes bekymring forbundet med ”at menneskene er i ferd med å glemme eller bli fremmede overfor det aspektet ved menneskelig eksistens som gjør mennesket til verdensvesen til forskjell fra naturvesen”.³⁹⁹ Hennes refleksjoner omkring denne forskjellen, innebærer også refleksjon omkring hva som *skiller* det som forekommer i naturen fra det menneskeskapte.

Om den første drøftingen tematiserer arkitekturverkets forhold til naturen med utgangspunkt i Norberg-Schulz’ stedsteori, og hans syn på forholdet mellom jorden og verden, gjelder det andre temaet forholdet mellom identitet og livsfortelling. Drøftingen tar utgangspunkt i hans beskrivelse av forholdet mellom verden og selvet.⁴⁰⁰ Arendts tenkning om mennesket som aktivt skapende subjekt, bringes videre inn i drøftingen av stedsteoriens tilnærming til forholdet mellom stedets identitet og menneskets identitet. Et kjernepunkt i stedsteorien kommer til uttrykk i påstanden: ”*Menneskelig identitet forutsetter stedets identitet.*”⁴⁰¹ Når Norberg-Schulz ønsker å ta opp ”arkitekturfagets fenomenologiske grunnlag” i sin stedsteori, er det som tidligere nevnt, fordi spørsmålet om kontekst alltid vil høre sammen med spørsmålet om mening innenfor en fenomenologisk betraktningssmåte. Erfaring av mening er avgjørende for vår identitet, og mening erfares når våre romlige omgivelser fremstår som *sted*; som en ”konkret og kvalitativ helhet”, som besitter en bestemt ”karakter” eller ”stemning”.

Også her, i sammenhengen som knyttes mellom stedets identitet og menneskelig identitet, kommer Norberg-Schulz’ syn på *poiesis* til uttrykk. I den andre temadrøftingen fastholdes at stedets betydning er forbundet med vår personlige og kulturelle identitet, men der Norberg-Schulz på bakgrunn av sin tolkning av den filosofiske fenomenologien, hevder at mennesket ”aldri skaper en mening, men kun samler verden på en ny måte, det vil si, avdekker skjulte eller mulige meninger”, vises det her blant annet til Ricoeurs

³⁹⁸ Se Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 181-182.

³⁹⁹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 14. Vetlesens innledning.

⁴⁰⁰ Når Norberg-Schulz anvender begrepet ”menneskelig identitet” er det selvet og selvets integritet han

omtaler.

⁴⁰¹ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

tekstbaserte hermeneutikk.⁴⁰² Selv om denne hermeneutikken er tekstbasert, kan den, som nevnt i kapittel 2, gjøres gjeldende for fenomener som ikke er tekst, fordi Ricoeurs hermeneutikk er ontologisk fundert; den går veien om en forståelse av menneskets selvforhold. I en tekst som *Eksistens og hermeneutikk* (1999)⁴⁰³ forsøker han å knytte språket selv, i egenskap av betydningsgivende omgivelse, til vår eksistens, og på denne måten finner han tilbake til Heidegger: ”Det som igangsetter overskridelsen av det lingvistiske plan, det er begjæret etter en ontologi, det er det krav ontologien stiller til en analyse som ellers ville være fanget i språket.”⁴⁰⁴ Ricoeur forsøker å gjeninnlemme semantikken i ontologien via en mellommetappe som han omtaler som *refleksjon*. Han betrakter refleksjonen som et bånd mellom tegn- og selvforståelse.

I Norberg-Schulz’ stedsteori blir den *poietiske* grunnerfaring; den erfaring som ligger til grunn for hans vektlegging av det naturgittes betydning, knyttet til frembringelse av arkitekturverk som en parallell til dikterens *poetiske* uttrykk. Her er det viktig å fastholde at ikke all diktning er poesi, og heller ikke all lyrikk er poesi. Det er den lyrikken som er poetisk forankret som kan sies å ha væren som sitt anliggende.⁴⁰⁵ Ved å omtale arkitekturverket som en parallell til dikterens poetiske uttrykk ønsker Norberg-Schulz å si noe om arkitekturens forhold til det som er gitt oss – til det som går ut over den virkeligheten vi stifter gjennom vår *poiesis*, vår egen frembringelse av betydning. Når vi mister vårt poetiske forhold til virkeligheten, får dette følger for arkitekturen, slik han ser det. Vi bygger for å finne fotfeste i tilværelsen. Arkitekturens oppgave er ikke bare å skaffe oss tak over hodet, men også å hjelpe oss å tilfredsstille vårt behov for mening.

Den *poietiske* grunnerfaring kan imidlertid gi seg flere ulike uttrykk; poesien og fortellingen må sees som ulike uttrykk for *poiesis*. Både i den første og den andre temadrøftingen blir det viktig å skille det poetiske fra det narrative. I den andre temadrøftingen er det *fortellingen*, og fortellingens betydning for menneskets stedsforhold som tematiseres. Arendts tenkning om veven av menneskelige relasjoner og de historiene den frembringer, kan knyttes an til det Ricoeur skriver om menneskets livsfortellinger. Denne temadrøftingen undersøker således fortellingens betydning for vårt selvforhold, og også dens betydning for forståelse og bruk av arkitekturverket og det urbane rommet.

⁴⁰² *Ibid.*, s. 103. Norberg-Schulz skriver videre på s. 105: ”Arkitekturtingene presenterer meninger idet de samler verden, og dermed gjør de det å bo til noe mer enn en tilfredsstillelse av praktiske behov.”

⁴⁰³ Ricoeur, Paul, *Eksistens og hermeneutikk*, Thorleif Dahls kulturbibliotek. Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur 1999, s. 73-74.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, s. 73.

⁴⁰⁵ Jf. Dag T. Anderssons essay ”Poetik og metafysikk. Noen betraktninger ’fra stedet af’”, Lindseth, Andersson og Johannessen, *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*. Hadsten: Mimer 1994, s. 78.

Det tredje temaet gjelder forholdet mellom tradisjon og fortolkning. Her drøftes stedsteorien som normativ teori, i lys av vitenskapsteoretiske og epistemologiske forhold. Norberg-Schulz synes å overse. Gadamer presiserer at tradisjonen, fordi den gjelder uten begrunnelse, er et vilkår vi er underkastet. Han viser at fordommer er unngåelige både i vitenskapen og i dagliglivet, fordi mennesket alltid er innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger, og derfor er henvist til å benytte seg av et språk som rommer bestemte perspektiver og blindheter overfor verden. Ethvert menneske er født inn i en kultur, som virker inn på den enkeltes utlegninger av verden. Ifølge Gadamer er heller ikke moralen utelukkende rasjonelt begrunnet; den er tradisjonell – og tradisjonen er det som gjelder uten begrunnelse. Dette innebærer imidlertid ikke at moralen er ”vilkårlig eller irrasjonell, eller at den er hævet over kritikk”.⁴⁰⁶ For Gadamer blir det viktig å rehabilitere fordomsbegrepet, ved å vise ”at fordomme ikke nødvendigvis er falske, men også kan være produktive”.⁴⁰⁷

I drøftingen av forholdet mellom *genius loci* og arkitekturverket, blir Gadamers syn på fortolkning, hans vektlegging av at mennesket alltid allerede er innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger, viktig for forståelsen av vår fortolkning av det som har betydning. I likhet med Arendt, forutsetter Gadamer i sitt syn på forholdet mellom tradisjon og betydning, et aktivt skapende subjekt. Sett i sammenheng med Norberg-Schulz’ stedsteori, vil en slik forståelse kunne få konsekvenser for arkitektens praksis.

I denne tredelte problematiseringen av Norberg-Schulz’ fortolkning av *poiesisbegrepet*, kan de to første temadrøftingene sies å gjelde betydningen av en menneskelig formende dimensjon, mens den siste vedrører forståelsen av forholdet mellom tradisjon og fortolkning, slik dette kommer til uttrykk i stedsteorien. Når den danske filosofen og teologen Knud E. Løgstrup trekkes inn i de tre drøftingene er det ikke først og fremst for å reise en kritikk av Norberg-Schulz’ syn på våre muligheter til selv å skape mening, men for å *utvide og nyansere* den stedsteoretiske forståelsen av forholdet mellom det som er gitt oss og det vi selv skaper.

Arkitektonisk kvalitet har med forholdet mellom bruk og iverksettelse å gjøre

Arkitektens praksis inkluderer både ivaretagelse av eksisterende bygninger og miljøer,⁴⁰⁸ og bygging av enkeltverk og større bygningsmiljøer. Når det gjelder det å bygge, stiller selvsagt større utbyggingsprosjekter andre krav til

⁴⁰⁶ Møller og Gulddal, *op.cit.*, s. 35.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ Som krever arkitekturfaglig kunnskap og forståelse når det gjelder bevaring/vern.

planlegging, økonomi og politisk konsensus, enn mindre enkeltbygg.⁴⁰⁹ Like fullt er den arkitektfaglige oppgaven – det å bidra til kvalitativt gode steder for mennesker – den samme. Hva arkitektonisk kvalitet består i, er et spørsmål som tilhører arkitekturfaget – et fag som inkluderer arkitekturteori og arkitektonisk praksis. Bygninger kan omtales som verk, og som verk er arkitekturen ifølge Heidegger og Norberg-Schulz en ”hendelse”, der ”sannhetens iverksettelse” skjer. Dette er en filosofisk forankret forståelse, som knytter verket til stedet, blant annet ved at *verden* defineres som det ”tilegnende speilspill i enheten av jord og himmel, guddommelige og dødelige”.⁴¹⁰

I Norberg-Schulz’ stedsteoretiske tekster omtales enkeltbygninger både innenfor tradisjonsarkitekturen og stilarkitekturen som verk. Norberg-Schulz gir uttrykk for en grunnleggende arkitekturforståelse når han skriver at det som karakteriserer arkitekturen og gjør den ulik andre kunstarter, er at den på en særlig måte åpenbarer verdens romlighet, fordi bygningen definerer en generell ramme, et sted eller miljø, som gjør at andre ting fremstår slik de ”er”. Han skriver om arkitekturen at når ”den fenomenologiske forståelse iverksettes, er ikke resultatet bare bosetninger og bygninger, men et *formspråk* som disse har til felles”.⁴¹¹ Formspråket, som er det enkelte verkets forutsetning og som konkretiserer arkitekturens væremåte, inndeles i grunnspråk, byggeskikk og stil. I tillegg kommer en ny art iverksettelse, som han i *Stedskunst* kaller *samspill*.⁴¹²

I temadrøftingene åpner sammenstillingen av Arendts og Norberg-Schulz’ komplementære tilnærming til stedsbruken for spørsmål forbundet med forskjellen mellom steds kvalitet og arkitektonisk/urban kvalitet, og med vår mulighet til selv å skape mening. Arbeid, produksjon og handling, de tre grunnleggende aktivitetene Arendt beskriver, og de tilsvarende betingelsene, ”er igjen forankret i menneskelivets mest elementære betingethet, det at vi kommer til verden ved å bli født og forsvinner ut av den ved å dø”.⁴¹³ Arkitektur betraktet som kunst – som byggekunst eller stedskunst – inngår i det Arendt omtaler som en menneskeskapt, ”kunstig verden som til en viss grad er uavhengig av innbyggernes dødelighet og på den måten står for det bestående og varige som en motstand mot deres flyktige tilværelse”.⁴¹⁴ For Arendt er menneskets pluralitet både handlingens og talens grunnleggende betingelse, og ifølge henne er det ved disse aktivitetene menneskets unike karakter kommer til uttrykk. Det er ved individets forlengelse inn i den

⁴⁰⁹ Generelt må større utbyggingsprosjekter, sammen med spesielle byggeoppgaver som ambassadebygninger, kulturbygg, flyplasser, i tillegg til samferdselsårer som motorveier etc., sees som en del av internasjonale politiske og økonomiske systemer – systemer som også stiller krav til planlegging på et lokalt nivå.

⁴¹⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 49.

⁴¹¹ *Ibid.*, s. 63.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 29.

⁴¹⁴ *Ibid.*

fellesmenneskelige verden gjennom handling, vi kommer i kontakt med et utenforliggende materiale. Hos Arendt er *poiesis* atskilt fra et element av *fremmedhet* i aristotelisk forstand, ved at hun hevder at det naturstridige manifesterer seg i produksjonen. Slik hun omtaler arkitekturverket, er det forbundet med produksjon, samtidig som det i hennes tekster redegjøres for et syn på arkitektur som *offentlig* kunstform.⁴¹⁵

For di arkitekturen, til forskjell fra andre kunstformer kjennetegnes ved at den vedrører hele vår tilstedeværelse, kan det hevdes at når *praxis* utelukkes fra Norberg-Schulz' tilnærming til arkitekturverket, fremstår ikke bare forholdet mellom bruk og iverksettelse, men også forholdet mellom "hendelse" og planlegging, som uavklart i stedsteorien. Av temadrøftingene fremgår det at steds kvalitet, arkitektonisk kvalitet og urban kvalitet bare er delvis sammenfallende begreper. På bakgrunn av Arendts redegjørelse for arkitektur som offentlig kunstform, er det mulig – sett i forhold til Norberg-Schulz' stedsteoretiske tekster – å si noe om hva som skiller arkitektonisk og urban kvalitet fra steds kvalitet.⁴¹⁶

I det følgende skilles det også – i overensstemmelse med Arendts tenkning – mellom det som finner sted forut for den ferdige bygningen, og som involverer arkitektens/planleggerens forhold til en offentlighet (der hensikten blant annet er å oppnå størst mulig enighet om grunnlaget for prosjektets form, bruk og teknologi), og den ferdige bygningens forhold til det offentlige området og dets offentlighet.⁴¹⁷ Ved å legge kapittelinnvidlingen og Norberg-Schulz' begrepsbruk i *Stedskunst* til grunn, skal det i tillegg skilles mellom fagmannens (arkitektens, kunstnerens og håndverkerens) og politikerens steds- og arkitekturforståelse; mellom ulike opplevelser og erfaringer, og dermed ulik forståelse av stedsbruk, iverksettelse og arkitekturverk. Som i *Stedskunst*, skal vår egen frembringelse av betydning, gjennom *poiesis* og *praxis*, også i temadrøftingene sees i lys av det som forblir fremmed.

⁴¹⁵ Arendt skriver om hva hun mener med ordet "offentlig" i *Vita Activa*, 1996a, s. 63-70.

⁴¹⁶ Dette blir behandlet videre i det siste kapitlet, "Arkitektur som uren kunst".

⁴¹⁷ I "Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen", s. 32-33, går Arendt videre i sin refleksjon over kunstnerens oppgaver i moderne tid, om vi sammenligner det hun skriver her med det hun skriver i *Vita Activa*. Her påpeker hun "att *homo faber* inte står i samma förhållande till det offentliga området och dess offentlighet som tingen han skapar med deras utseende, konfiguration och form". Artikkelen som er oversatt til svensk fra engelsk av Annika R. Persson, er hentet fra *Ord & Bild*, Nordisk kulturtidsskrift, nr. 2-3/2002. Oversettelsen av "The Crisis in culture. Its social and its political significance" er basert på 1968-utgaven av boken *Between Past and Future*, Viking Press, New York. Deler av artikkelen ble første gang trykket i 1960, i *Daedalus*, av American Academy of Arts and Sciences.

4.1 FORHOLDET MELLOM NATUR OG KULTUR I FORSTÅELEN AV ARKITEKTURVERKET

Norberg-Schulz' tilnærming til arkitektur som kunstart; ja, hans presisering av arkitektur som selve moderkunsten, må forstås på bakgrunn av den modernitetskritikken han fremmer.⁴¹⁸ Den første drøftingen griper fatt i tanken om de naturgitte betingelsene for frembringelse av arkitekturverket, ved å se nærmere på den modernitetskritikken som ligger til grunn – en kritikk som gjelder tapet av en felles verden innenfor moderniteten. Hans kritikk vedrører menneskets fremmedgjøring innenfor en verden der det gitte er omgjort til en ressurs som skal tilfredsstille våre behov, i stedet for at forholdet til omverdenen forstås ”som et meningsfullt samspill”.⁴¹⁹

Samtidig som Norberg-Schulz' syn på arkitektur som en av kunststartene anerkjennes, er denne drøftingen et forsøk på å vise at arkitekturen – både gjennom produksjonsfasen og som ferdig bygning (fra arkitektens hånd) – på en annen måte enn andre former for kunstnerisk frembringelse, står i et direkte forhold til en politisk og økonomisk virkelighet; en virkelighet som må sees i sammenheng med våre jordiske betingelser. Her er det Arendts politikkbegrep som legges til grunn. Hos Arendt springer politikken ut av menneskets evne til å handle, og begrepet har handlingsmangfold som sin forutsetning. Dette innebærer ikke en forveksling av de to grunnleggende aktivitetene hun var særlig opptatt av å skille – nemlig produksjon og handling – men det innebærer at forholdet mellom de to aktivitetene avklares ytterligere i forhold til arkitekturfaget.⁴²⁰

Forskjeller i synet på mennesket som verdensvesen

Norberg-Schulz' og Arendts syn på menneskets betingethet, slik det redegjøres for dette synet henholdsvis i de stedsteoretiske tekstene og i *Vita Activa*, kan som vist i forrige kapittel, vanskelig forstås uten at en kjenner det skillet mellom jorden og verden Heidegger etablerer i sin tenkning om det værendes *væren*. Dette skillet etableres i hovedverket *Sein und Zeit* (1926), der han tar utgangspunkt i en analyse av den *væren* som kjennetegner mennesker som spørrende og forstående *værender*. Norberg-Schulz forholder seg hovedsakelig til den sene Heidegger, men henviser likevel til denne grunnteksten gjennom hele sitt stedsteoretiske forfatterskap.⁴²¹ Arendt

⁴¹⁸ Jf. Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 8.

⁴¹⁹ *Ibid.*, s. 24.

⁴²⁰ Arendts presisering må sees i lys av den tiden hun skriver seg inn i. Hun er som tidligere nevnt, opptatt av å tydeliggjøre forskjellene mellom produksjon og handling, blant annet fordi hun mener at man innenfor totalitære politiske regimer behandler mennesker som om de danner en formbar materie. Respekten for individet, og for den enkelte individs evne til spontan og umiddelbar handling, er slik Arendt ser det, fraværende innenfor slike regimer.

⁴²¹ Eksempelvis viser han til *Sein und Zeit* både i *Mellom jord og himmel*, 1978, og i *Stedskunst*, 1996.

henviser ikke til Heidegger i *Vita Activa*, men hans begrepsverden klinger likevel med.⁴²² Både Arendt og Norberg-Schulz tematiserer et tap av verden i en heideggersk forstand. Norberg-Schulz kaller det omverdenskrise og stedstap, mens Arendts omtaler det som et ”erfaringstap”. Begge legger tapet til grunn for at den fysiske omverdenen gjøres til gjenstand for deres oppmerksomhet.⁴²³

Det er likevel viktig å fastholde det prinsipielt forskjellige i Norberg-Schulz’ arkitekturteoretiske tilnærming, og Arendts filosofiske forståelse. Stedsteorien er rettet mot en forståelse av arkitekturverket som er nøye forbundet med det timelige og historisk funderte, nemlig arkitekters praksis. Som *teoretiker* retter Norberg-Schulz arbeidet mot konsekvenser for iverksettelse gjennom bygging; han ønsker å normere det konkrete og sanselige arkitekturverket. Teorien er en respons på det tapet som har funnet sted, og hensikten er, gjennom en ny forståelse av arkitekturens betydning i lys av det allmenne og uforanderlige, å endre arkitekters og planleggeres praksis. Arendt, på sin side, ønsker å ”nå frem til en bedre forståelse av den nyere tids samfunn og av den europeiske menneskehetens situasjon i det øyeblikk da en ny tidsalder startet”.⁴²⁴ Som *filosof* er hun først og fremst opptatt av det allmenne i det partikulære.

Sett i sammenheng med stedsteorien kan det imidlertid synes som om Arendts hovedanliggende ikke bare er rent filosofisk, men som om hun også har et praktisk siktemål. Det er i hennes tenkning betydningen av arkitekturverkets *bestandighet* kommer klarest til syne. Gjennom hennes tilnærming til det aktive livet tydeliggjøres dessuten skillet mellom, på den ene siden, det som finner sted forut for den ferdige bygningen og som involverer arkitektens/planleggerens forhold til en offentlighet, og på den andre, den ferdige bygningens forhold til det offentlige området og dets offentlighet.⁴²⁵

Til forskjell fra Norberg-Schulz, som baserer seg på Heideggers forståelse av menneskets jordiske betingethet, etablerer Arendt et eget ståsted innenfor den filosofiske antropologien. Arendt, som har sin bakgrunn i en kritisk humanistisk kultur,⁴²⁶ er opptatt av mennesket som naturvesen, men hun finner samtidig at fokuseringen på mennesket som naturvesen røper vår tids glemsel av at mennesket *er mer enn* natur; at vi først og fremst er et verdensvesen. I tillegg til den grunnbetingelsen som er livet selv,

⁴²² Hun nevner ham kun i notene.

⁴²³ Arendt, 1996a, s. 28. Selv om Arendt i *Vita activa* særlig omtaler den handling som ”utspiller seg direkte i menneskers samkvem, uten formidling gjennom ting, materie eller materiale”.

⁴²⁴ *Ibid.*, s. 27. Innledende bemerkninger.

⁴²⁵ Arendt, *Ord & Bild*, 2002, s. 32.

⁴²⁶ Jf. Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 10. Vetlesens skriver i innledningen at denne kulturen ”gikk til grunne i og med fullbyrdelsen av Holocaust”.

understreker hun som allerede nevnt, også verdsligheten og pluraliteten som grunnbetingelser for at menneskeslekten har fått et liv på jorden.

Som filosof kan Arendt på mange måter karakteriseres ved sin uavhengighet; hun kommer fra en kultur der individualitet settes aller høyest. For henne betyr individualitet at det mennesker har felles, og det som gjør oss like i verdighet, er at alle mennesker er *ulike*: Hvert menneske er enestående.⁴²⁷ Slik Vetlesen formulerer det i sin innledning til *Vita Activa* er boken en refleksjon over den ”*verdensfremmedheten* som røpes i ønsket om å endre menneskenaturen. Det moderne mennesket er blitt fremmed overfor verden, og dermed overfor det spesifikt menneskelige, den dimensjonen ved vår tilværelse som overskrider det rent naturgitte”.⁴²⁸

I *Vita Activa* tydeliggjør Arendt at menneskets betingethet som helhet er *mer* enn bare betingelsene for våre liv på jorden; vi er betingede vesener fordi alt vi kommer i berøring med umiddelbart forvandler seg til en betingelse for vår eksistens. ”Mennesket lever altså ikke bare under betingelser som representerer medgiften i eksistensen overhodet, men i tillegg under betingelser det selv har skapt og som til tross for sitt menneskelige opphav har den samme betingende kraften som naturens betingelser.”⁴²⁹ Hun omtaler således ikke bare det ved den menneskelige eksistens som har med vår jordbundethet å gjøre, men også det som er karakteristisk for mennesket, og som skiller oss fra dyrene, nemlig en menneskeskapt verden som går *ut over* den naturbundne jorden. I essayet ”Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen”, der hovedsynspunktene fra *Vita Activa* bringes videre inn i en refleksjon over forholdet mellom kultur og massekultur, kommer hennes forståelse av forholdet mellom det naturgitte, det menneskeskapte og et politisk/organisatorisk nivå klart til uttrykk:

Hemmet på jorden blir en värld i ordets rätta mening först när totaliteten av de fabricerade tingen har organiserats så att den kan stå emot den konsumerande livsprocess som hör till människorna som bebor den, och därmed överleva dem. Endast där en sådan fortlevnad har säkerställts talar vi om kultur, och endast där vi möter ting som existerar oberoende av alla hänvisningar till nytta och funktion, och vars kvalitet alltid förblir densamma, talar vi om konstverk.⁴³⁰

I likhet med den kanadiske filosofen Charles Taylor, uttrykker Arendt dermed en annen dobbelhet forbundet med menneskets prosjekt om å frigjøre

⁴²⁷ *Ibid.*, s. 14.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*, s. 30.

⁴³⁰ Arendt, *Ord & Bild*, 2002, s. 29. Se også Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 174-175.

seg fra sin jordiske eksistens, enn vi finner hos Heidegger og Norberg-Schulz. Menneskets muligheter til selv å tilføre tilværelsen mening er viktig i Arendts og Taylors tenkning, samtidig som betingelsene for våre jordiske liv tydeliggjøres. Både Arendt og Taylor bidrar til å synliggjøre mennesket som verdensvesen. Som Taylor, forener Arendt filosofisk antropologi og samfunnsontologi. Der Arendt i *Vita Activa* bruker Heideggers distinksjoner mellom jorden og verden i et forsøk på å tenke igjennom hva vi gjør når vi er aktive, og med dette som utgangspunkt utvikler tanken om individer som gjennom handling fremstår i sin forskjellighet, bidrar Taylor ved sin tenkning til en nyansering av hva det vil si å være et handlende subjekt. Som hos Arendt, er Taylors antropologi og ontologi ikke rent beskrivende, men sier både noe om hva mennesket er og bør være.⁴³¹ Etter Taylors syn kan man ikke forstå hva det vil si å handle moralsk og politisk uten en adekvat forståelse av hva det vil si å være et handlende subjekt, og i *Sources of the Self* (1989) forsøker han å vise hva dette innebærer.⁴³² Når Taylor nevnes i denne sammenhengen, er det fordi hans tenkning om mennesket som et handlende subjekt, kan gjøres gjeldende for vurdering av forskjeller i kvaliteter innenfor de ulike sfærene som det aktive livet utspilles i; de sfærene Arendt bidrar til å tydeliggjøre.

For Norberg-Schulz – i motsetning til Arendt og Taylor – forblir de naturgitte betingelsene sterkest. For ham er det viktig å betone at iverksettelse vil si at den gitte livsverden bygges i overensstemmelse med stedsforståelsen. Likevel er ”stedsbruk”, slik Norberg-Schulz beskriver den, avsondret fra selve produksjonen, og fra en fortolkning som bringer nye meninger inn i verden.

For ham betyr fenomenologisk innsikt at ”et hvert noe” forstås i lys av speilspillet – og innenfor stedsteorien innebærer dette primært at et jordhimmelforhold kartlegges. ”Vår analyse må være slik at den primært griper livsverdenens *Räumlichkeit* (Heidegger), eller vår *tilstedeværelse*,” skriver han i *Stedskunst*.⁴³³ Valget om å skille ut forhold ”som ikke direkte angår vår problemstilling” fra forståelsen av livsverdenens grunnstrukturer, er forbundet med hans modernitetskritikk.⁴³⁴ Som vist i kapittel 3, forstår han moderniteten og dens krise på en annen måte enn Arendt; stedsbruken tenkes innenfor en annen horisont. I *Stedskunst* skriver han om ordet ”bruk” at det er ”et godt utgangspunkt i vår sammenheng fordi det både betegner våre egne

⁴³¹ Dette går igjen som en rød tråd i hans arbeid, og gir enhet til de ulike tekstene. Dette gjelder også Arendts tenkning. Det finnes en indre sammenheng mellom antropologi og samfunnsontologi på den ene siden, og etikk og politisk filosofi på den andre.

⁴³² I tekster som *Sources of the Self* undersøkes hva som er den beste redegjørelsen (BA, ”best account”). Slike redegjørelser må prøves ut fra kvaliteten på de livsformer de gir opphav til, hevder Taylor. Han bringer også inn begrepet sterke vurderinger, for å kunne redegjøre for sammenhenger mellom personlig identitet og sosialt fellesskap. Taylor, Charles, *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

⁴³³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 18.

⁴³⁴ *Ibid.* Selv omtaler han de forhold han skiller ut, som forhold ”av sosial, økologisk og økonomisk art”.

handlinger og de stedene der disse skjer. Det uttrykker med andre ord at liv og sted ikke kan skilles ad, og dermed er det et autentisk livsverdensbegrep”.⁴³⁵ Han fortsetter slik:

Arkitekturen er følgelig *brukskunst*, og tjener dagliglivet. For å unngå misforståelser må det føyes til at begrepet ”dagligliv” omfatter både ”hverdag og fest”, og at det som nevnt skjuler mange hemmeligheter og gåter. Dessuten må det gjentas at livsverdenen ikke bare består av de bosetningene der menneskene møtes og handler, men også av de naturgitte omgivelsene, det vil si, av det foreliggende *landskap*. Livsverdensbegrepet er nettopp basert på at menneskene har oppnådd fotfeste i dette, det vil si at *situs* er blitt *locus*, idet livet ”finner”, ”tar” eller ”har” sted.⁴³⁶

Norberg-Schulz fastholder at livsverdenen er kvalitativ, og dermed *anskuelig og meningsfylt*. Innenfor livsverdenen har alle ting navn, og språket uttrykker livsverdenens innhold. For Norberg-Schulz er det avgjørende å se det vi bygger i en sammenheng med det som er gitt oss i naturen. Livsverdenen omfatter både det naturgitte, og de bosetninger og hus som strukturerer og muliggjør vår deltakelse, skriver han i *Stedskunst*. Han fortsetter med det som kan betraktes som en grunnsetning i stedsteorien: ”Arkitekturen utgjør således en integrerende del av livsverdenen, og kan bare forståes ut fra denne.”⁴³⁷

Hos Arendt er den ene av menneskets grunnleggende aktiviteter, arbeidet, underlagt livet selv, mens det naturstridige manifesterer seg i produksjon og handling. Som Vetlesen fremhever, er Arendt opptatt av mennesket både som verdensvesen og som naturvesen; hun er opptatt av grenser innenfor begge dimensjonene ved vår tilværelse.⁴³⁸ Likevel er hennes hovedanliggende i *Vita Activa* knyttet til mennesket som verdensvesen. Arendts vektlegging av betydningen av menneskets pluralitet – så vel handlingens som talens grunnleggende betingelse – er forbundet med hennes redsel for at ”verdensaspektet” er i ferd med å gå tapt ”i den ensidige fokuseringen på mennesket som naturvesen, på mennesket som art blant arter, på mennesket

⁴³⁵ *Ibid.*, s. 19.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*, s. 15. Når ordene danner en grammatikk, er dette et uttrykk for at alle ting står i et meningsfylt innbyrdes forhold, selv om dette ikke er forhold som ligger i dagen, men som skjuler seg. De mest betydningsfulle av disse forholdene er det dikterens oppgave å avsløre. Med andre ord er ikke livsverdenen entydig, skriver han, men den er like fullt konkret og hel; den gir et menneskelig fellesskap et kvalitativt grunnlag.

⁴³⁸ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 19. Vetlesens innledning.

som kollektiv og som massevesen”.⁴³⁹ Når vi er i ferd med å ødelegge oss selv som verdensvesen, er det fordi vi ikke utholder tanken på *at noe rett og slett er gitt oss, og dermed ikke kan gjøres om*. Vetlesen fremhever at Arendt dermed synliggjør to sider ved menneskets fremmedgjørelse: På den ene siden, menneskets flukt fra jorden ut mot universet, og på den andre siden, den vendingen innover som Descartes var en foregangsfigur for, fordi mennesket etter dette ikke lenger søker sin forståelse av verden *i* verden, men i stedet retter blikket innover, ”mot det arkimediske punkt som utgjøres av at det tenkende jeget ikke kan betvile sin egen eksistens qua tenkende”.⁴⁴⁰ Vetlesen skriver at for Arendt betyr vendingen innover følgende:

menneskene har nå ikke lenger en felles verden utenfor deres bevisstheter, og som tas for gitt som det felles utgangspunkt for all deres væren og tenkning i denne samme verden. I stedet er det som menneskene har felles ”strukturen i deres bevissthet”, altså noe rent indre og mentalt, noe per definisjon *atskilt* fra og stående distinkt overfor ”verden der ute”. Dermed er det ikke bare de totalitære politiske ideologiers utradering av ”verdensvilkårene” for individualitet, handling og frihet Arendt er opptatt av. Satt på spissen er hennes engstelse at filosofien i den moderne tidsalder har *mistet verden*, og at dette langt fra er et blott akademisk eller intellektuelt fenomen, men at det har forberedt grunnen for at det moderne mennesket har mistet sin verden.⁴⁴¹

Som en følge av denne modernitetskritikken er Arendts tenkning en refleksjon over ”de betingelsene som menneskene så vidt vi vet har levd under hittil”.⁴⁴² *Vita Activa* er en bok om det vi gjør når vi er aktive, og den handler derfor om de mest elementære sidene ved aktivitet, de sidene som både etter overleveringen, og etter hennes mening, åpenbart ligger innenfor ethvert menneskes erfaringshorisont. Her faller tenkningens aktivitet utenfor. *Vita contemplativa* er dermed skilt fra *vita activa* i Arendts tekster.

I denne sammenhengen er det viktig å merke seg at for Arendt er ikke den nyere tid og den moderne verden det samme. Hun hevder at når det gjelder den vitenskapelige utviklingen, tok den nyere tid – den tiden som startet med 1600-tallet – slutt allerede ved århundreskiftet.⁴⁴³ Når det gjelder det

⁴³⁹ *Ibid.*, s. 14. Vetlesens innledning.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, s. 19. Vetlesens innledning.

⁴⁴¹ *Ibid.*, s. 19-20. Vetlesens innledning. Den danske filosofen Knud E. Løgstrup trekkes inn senere i denne temadrøftingen. Hos ham er kritikken av bevissthetsfilosofien et hovedanliggende. Slik han ser det, er det store tapet etter renessansen nettopp at filosofien er blitt bevissthetstenkning.

⁴⁴² *Ibid.*, s. 26. Av dette sitatet fremgår det at *The Human Condition*, den engelske tittelen på Arendts bok da den utkom første gang i 1958, er langt bedre og mer dekkende enn *Vita Activa*.

⁴⁴³ Skiftet mellom det 19. og det 20. århundre. Se Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 26.

politiske, kan man ifølge Arendt si at den verden vi lever i startet da de første atomsprenngningene fant sted. Denne moderne verden er likevel en verden som forblir i bakgrunnen i hennes overveielser, fordi hun i sine tekster – og da først og fremst i *Vita Activa* – tar utgangspunkt i at menneskets grunnleggende evner, som tilsvarer grunnbetingelsene for menneskets eksistens på jorden, fremdeles ikke har endret seg.

Fundert i en annen forståelse av menneskelivets vilkår er Arendts undersøkelse av distinksjoner og forskjeller mellom menneskets grunnleggende aktiviteter, en ny tilgang til det Norberg-Schulz – med utgangspunkt i sin forståelse av vår jordiske betingethet – kaller stedsbruk. Fordi de begge forholder seg til Heideggers skille mellom jorden og verden, er det imidlertid nærliggende å stille spørsmålet: Finnes det noe i Heideggers egne tekster som kanskje ikke hentes frem av Arendt og Norberg-Schulz, men som kan bidra til å tydeliggjøre forskjeller i deres forståelse av det aktive livets betydning for våre byggete omgivelser?

Tilhåndenheten

I *Sein und Zeit* begynner Heidegger sin undersøkelse av det værendes *væren* med en undersøkelse av tingens værensmuligheter.⁴⁴⁴ Grekerne hadde et adekvat begrep for ”tingen”, skriver han; de kalte den *pragmata*, det vil si det man har med å gjøre i det ivaretakende bestyret (*praxis*). Likevel bestemte de den i første hånd ”blott som ting”. Heidegger tar utgangspunkt i det værende han påtreffer i tingen, og kaller det ”tøyet” (*das Zeug*) – slik som i kjøretøy, verktøy og sytøy. Siden stiller han spørsmålet: Hva er det som gjør tøy til tøy? Er det mulig å avgrense ”tøymessigheten”? Et tøy ”er” strengt tatt aldri, skriver han, for til tøyet hører et ”tøy-kompleks” (*ein Zeugganzes*), innenfor hvilket tøyet kan være det som det er. Tøyet, slik som verktøyet, er i sitt vesen ”noe til for å” (*etwas, um zu ...*). De ulike typene ”til for å”, slik som ”tjenlighet”, ”gunstighet”, ”anvendbarhet”, ”håndterlighet”, konstituerer til sammen en ”tøyhelhet”. I strukturen ”til for å”, ligger en *henvisning* av noe til noe (*eine Verweisung von etwas auf etwas*).⁴⁴⁵

Heidegger synliggjør gjennom analyse hva dette betyr for tøyets ontologiske genesis. ”Enligt sin donmässighet är donen alltid *ut ifrån* (*aus; in terms of*) sin tillhörighet till andra don.”⁴⁴⁶ Tingene viser seg ikke i første hånd hver for seg, for deretter slik som en sum av enheter, å fylle et rom.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Heidegger, Martin, *Varat och tiden*, del 1. Göteborg: Bokförlaget Daidalos 1992. Her, i det som i denne sammenhengen må betraktes som en grunntekst, starter Heidegger sin undersøkelse av væren, med en undersøkelse av ”tingen”. I den svenske oversettelsen av *Sein und Zeit* som det i det etterfølgende siteres fra, er det ”donet” som omtales når det er tale om ”tøyet”.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, s. 97.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, s. 97-98.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, s. 98.

Det vi treffer på er selve rommet (*værelset*), og dette forstår vi i sin tur ikke som noe nøytralt noe ”mellom fire vegger” i en eller annen geometrisk, spatial forstand, men som et tøy for det å bo (*Wohnzeug*), skriver han. Fra værelset viser møbleringen seg, og innenfor disse de enkelte tøyene/møblene. ”En donhelhet är alltid upptäckt redan *innan* de enstaka donen har blivit upptäckta.”⁴⁴⁸

Den *tilhørigheten* som eksisterer mellom tingene, slik det i *Sein und Zeit* redegjøres for tøyets tilhørigheten til værelset, er sentral i Norberg-Schulz’ tolkning av Heideggers tekster. Forståelsen av dette forholdet og av den senere Heideggers beskrivelse av speilspillet, er et vesentlig motiv hos Norberg-Schulz. Men når Heidegger knytter forståelsen av tøyet til *tilhåndenheten* (*Zuhandenheit*), velger Norberg-Schulz – på grunnlag av sin modernitetskritikk – å se bort fra dette i sine stedsteoretiske tekster. Heidegger skriver videre:

Hamrandet har inte ens någon vetenskap om hammarens donkaraktär, utan det har tillägnat sig /lärt sig hantera/ detta don på adekvatast möjliga sätt. (...) ; ju mindre man bara står och stirrar på hammartinget, och ju effektivare man använder det, desto ursprungligare blir relationen till det, och desto ursprungligare påträffas det såsom det som det är, nämligen som don. Hamrandet upptäcker självt hammarens specifika ”hanterlighet”. Donens varaart, inom vilken de uppenbarar sig själva, kallar vi för *tillhandshet* (*Zuhandenheit*). Endast på grund av att don har *denna* ”i-sig-varo” och inte bara rätt och slätt förekommer, är de hanterliga och står i vidaste mening till förfogande. Inte ens det mest skarpögda *bare-tittande* på tingens på det ena eller andra sättet beskaffade ”utseende” förmår upptäcka något som är till hands. Den blick som ”rent teoretiskt” tittar på tingen, får finna sig i att inte förstå tillhandsheten.⁴⁴⁹

Dette kan fortolkes som en klar presisering av at for Heidegger er *bruken* av hammeren, i overensstemmelse med den *hensikt* som har bidratt til dens frembringelse, avgjørende for å gripe hammerens værensart. I *Sein und Zeit* er det den sammenhengen mellom mennesket og tingene som har med tilhåndenheten å gjøre som skaper en *verden* ut av omgivelsene. Omverdenen

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*

blir en verden idet tingene er tilgjengelige for oss, ved at de står i forhold til hånden vår, til våre kropper.⁴⁵⁰

Slik Heidegger beskriver denne tilhørigheten gjelder den ikke bare brukstingene, men også selve rommet (værelset), idet han hevder at dette ikke er noe nøytralt *noe* ”mellom fire vegger” i en eller annen geometrisk, spatial forstand, men et tøy for det å bo (*Wohnzeug*).⁴⁵¹ Den døren vi går ut av hver eneste dag, har sitt sted i vår ”livsverden”; døren spiller en bestemt rolle i tilværelsens ritualer.⁴⁵² Om den skulle vise seg å være umulig å få opp og vi ikke kommer ut av den en dag, omgjøres den døren som var tilhånden til en dør som er *forhånden*. Først når vi blir forstyrret i våre daglige ritualer, faller den levde sammenhengen fra hverandre, og blir til noe som kun er forhåndenværende. Den teoretiske tilnærmingen til de tingene vi omgir oss med, bærer preg av det har skjedd en forvandling fra tilhåndenhet til forhåndenhet. I *Sein und Zeit* forsøker Heidegger derfor å redde den verden som er tilhånden for tenkningen.

Betydningen av tilhåndenheten for arkitekturverket

Her, i forvandlingen fra tilhåndenhet til forhåndenhet, møtes to perspektiver på bruk: Perspektivet til den som skapte bruksgjenstanden; dvs. den som har hatt en bestemt hensikt med frembringelsen, og den som tar gjenstanden i bruk.⁴⁵³ Bruksgjenstandens egnethet inngår i det som av brukeren erfares som dens kvalitet. Dersom bruken ikke svarer til den hensikt som har bidratt til bruksgjenstandens frembringelse, er dette av betydning for den kvaliteten gjenstanden tilskrives. Bruksgjenstandens kvalitet har med andre ord med forholdet mellom de to nevnte perspektivene å gjøre.

I den grad arkitekturen tjener hverdagslivets handlinger, kan det samme sies å gjelde for arkitektonisk kvalitet: Arkitektonisk kvalitet har med forholdet mellom iverksettelse og bruk å gjøre. Arkitektonisk kvalitet har dermed også med arkitektens omverdensforståelse å gjøre; med hvordan de

⁴⁵⁰ Jf. Greve, Anniken, ”Leilighetens forvandling: Kafka i stedsfilosofisk lys”, *Norsk litteraturvitenskapelig tidsskrift*. Oslo: Universitetsforlaget, 2/1998. Greve belyser dette poenget ved å vise hvilke problemer Gregor Samsa støter på i møtet med dørvideren, etter han har våknet opp som bille. Anniken Greve gjorde meg oppmerksom på tilhåndenhetens betydning for forståelse og kritikk av stedsteorien i en samtale i desember 2005. Denne tematikken kommenteres i det siste kapittelet, ”Arkitektur som uren kunst”.

⁴⁵¹ Disse ideene utvikles videre i hans senere tekster, slik som ”Bauen Wohnen Denken”, selv om det her kan hevdes at han etter vendingen (”nach der Kerhe”), går bort fra den forståelsen av mennesket som ligger til grunn for hans tilnærming til det som er for hånden i *Sein und Zeit*. Fagfilosofer snakker om ulike faser i forfatterskapet, og skiller mellom filosofien i *Sein und Zeit* (1927), og de verkene som utkom ”nach der Kehre”, dvs. verkene fra og med *Vom Wesen des Grundes* (1929). Det snakkes også om den sene fasen, fra midten av 1950-årene til Heideggers død i 1976 – en fase der Heidegger forsøkte å oppløse filosofien innenfra. Etter *Sein und Zeit* vender Heidegger seg bort fra en forståelse av *væren* ut fra menneskets egen tilstedeværelse, *Dasein*, – slik at han dermed vender seg bort fra en fundamentalontologisk tenkning.

⁴⁵² Jf. Safranski, Rüdiger, *En mester fra Tyskland: Heidegger og hans tid*. Oslo: Gyldendal 1998, s. 176-177.

⁴⁵³ Vårt omverdensforhold; forholdet mellom menneskets indre og ytre verden, skal drøftes videre i den neste temadrøftingen. I denne drøftingen er det først og fremst forskjellene i Arendts og Norberg-Schulz’ *modernitetskritikk*, og sammenhengen mellom denne kritikken og deres syn på vår fysiske omverden som omtales.

forestillinger om, og erindring av, bruk og brukssammenhenger som ligger til grunn for det som produseres, motsvarer bruk som finner sted idet noe er ferdig bygget (sett fra planleggerens, arkitektens og håndverkerens ståsted).

Når livet ”finner sted”, det vil si, når vi bruker stedet, bruker vi det ikke bare slik Norberg-Schulz redegjør for i *Stedskunst* idet han nevner brukens ”karakteristiske momenter”,⁴⁵⁴ men også som arbeidende og produserende – og med Arendt kan vi også tilføye ”handlende”.

Ikke bare i lys av Arendts undersøkelse av det aktive livet, men også ut fra en tolkning av Heideggers tekst der tilhåndenheten vektlegges, kan den forståelsen av stedsbruken vi finner hos Norberg-Schulz – en forståelse som avgrenser det aktive livet – karakteriseres som skarpøyd ”bare-seende”.⁴⁵⁵ I tanken om ”stedstapet” griper Norberg-Schulz fatt i Heideggers poeng knyttet til selve forvandlingen fra tilhåndenhet til forhåndenhet, men han lar likevel ikke den bruken som tilhører tilhåndenheten prege sin forståelse av arkitekturverket.

For di Arendt med utgangspunkt i sin modernitetskritikk forstår menneskelig betingethet på en annen måte enn Heidegger, åpnes det i hennes tekster også for en annen undersøkelse og nyansering av det aktive livet enn den vi finner hos ham. Når det gjelder bestemmelsen av verkskvaliteten ved kunstverket, og også arkitekturverket, ser hun imidlertid bort fra den tilhåndenheten Heidegger omtaler. Som vi skal se, fastholder hun skillet mellom menneskets grunnleggende aktiviteter og de tilhørende grunnbetingelser, og derfor omtaler hun heller ikke arkitekturverket som verk, ut fra dets egnethet. Både i *Vita Activa* (1958), og i essayet ”The Crisis in Culture: Its social and its political significance” fra samlingen *Between Past and Future* (1968), fastholder hun at som verk er arkitekturen noe som ikke kan forklares med utgangspunkt i funksjonalitet, eller som et resultat av en tilfredsstillelse av behov.⁴⁵⁶

Arendts tilnærming til det aktive livet kan likevel bidra til en nyansering av det Norberg-Schulz kaller stedsbruk, og til at dette i neste hånd kan være av betydning for en mer nyansert arkitekturforståelse enn den vi finner i stedsteorien. I et forsøk på å gå dypere inn i forholdet mellom det som i kapittel 2 omtales som ”arkitekturens etiske og estetiske dimensjoner”, skal forskjellene i Arendts og Norberg-Schulz’ syn på arkitekturverket; deres vurdering av hva arkitektonisk kvalitet består i, tydeliggjøres.

⁴⁵⁴ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 24.

⁴⁵⁵ Dette er forhold som skal undersøkes videre den neste temadrøftingen.

⁴⁵⁶ I det følgende henvises det til Annika R. Perssons svenske oversettelse fra 2002, ”Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen”.

I. Arendt om arkitekturverkets varighet og bruksverdi

Kultur er ifølge Arendt knyttet til gjenstander og er et fenomen som tilhører *verden*, mens underholdning – som innenfor hennes perspektiv er det motsatte av kultur – er knyttet til mennesker og er et fenomen som tilhører *livet*: ”Ett föremål är kulturellt i den mån det kan bestå; beständighet är själva motsatsen till funktionalitet, den egenskap som gör att föremålet åter försvinner från den fenomenella världen genom att brukas och förbrukas. Den främsta brukaren och konsumenten av föremål är livet självt, individens liv och hela samhällets liv.”⁴⁵⁷ Livet selv er likegyldig overfor gjenstandenes tinglighet – livet insisterer på at alle ting må være funksjonelle; at de må fylle et eller annet behov, skriver hun. Hun presiserer at kulturen er truet når verdslige gjenstander som er frembrakt, eller som frembringes behandles som rene funksjoner for samfunnets livsprosess, som om de fantes kun for å imøtekomme et behov. Her er det uinteressant om behovene tilhører en høyere eller lavere orden.

Idet hun omtaler arkitektur som kunstverk i ”Kris i kulturen” skriver hun at alle ting fremtrer gjennom en form; bare i den grad noe har en form kan vi kalle det en ting.⁴⁵⁸ Dette gjelder enten det er snakk om bruksgjenstander, forbruksgjenstander eller kunstverk. Blant de ting som *ikke* forekommer i naturen, men som kun er menneskeskapt, kan vi skille mellom bruksgjenstander og kunstverk; begge eier en viss bestandighet, på en skala fra vanlig holdbarhet, til potensiell udødelighet når det gjelder kunstverket, skriver hun.⁴⁵⁹ På den måten skiller bruksgjenstandene og kunstverket seg fra, på den ene siden, de forbruksgjenstandene som overhodet ikke er bestandige, men forbrukes straks de er produsert, og på den andre siden, produkter av handling, slik som hendelser, gjerninger og ord, som ikke ville overleve i verden om de ikke ble bevart, først av det minnet som vever dem inn i våre fortellinger, og siden gjennom vår evne til å skape ting.⁴⁶⁰

Ideen om at kunstartene må være funksjonelle, at katedralene skulle fylle et religiøst behov i samfunnet, at et maleri er et resultat av den enkelte malerens behov for å uttrykke seg og blir betraktet på grunn av betrakterens ”önskan att fullända sig själv”, er en idé som er fremmed for Arendt.⁴⁶¹ I ”Kris i kulturen” skriver hun at slike forestillinger er helt uten forbindelse med kunsten, og historisk sett så nye at det er fristende å helt enkelt avfeie disse ideene som moderne fordommer.⁴⁶²

⁴⁵⁷ Arendt, *Ord & Bild*, 2002, s. 28.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*, s. 28-29.

⁴⁶¹ *Ibid.*, s. 28.

⁴⁶² *Ibid.*

Katedralerna byggdes *ad maiorem gloriam Dei*; även om de som byggnader betraktade tjänade samfundets behov, kan deras fullkomliga skönhet aldrig förklaras av dessa behov, som kunde tillgodosetts av vilken oansenlig byggnad som helst. Deras skönhet överskred alla behov och fick dem att bevaras genom århundradena; men även om skönheten, hos en katedral likaväl som hos en värdslig byggnad, överskrider behovet och funktionen så överskrider den aldrig världen, inte ens om verkets innehåll råkar vara religiöst. Tvärtom är det just den religiösa konstens skönhet som omvandlar religiösa och utomvärdsliga innehåll och ämnen till påtagliga värdsliga realiteter; i denna bemärkelse är all konst värdslig, och det som utmärker religiös konst är bara att den ”sekulariserar” – reifierar och omvandlar till en ”objektiv”, gripbar, värdslig närvaro – det som förut endast existerade utanför världen, varför det är irrelevant huruvida vi följer traditionella religioner och förlägger detta ”utanför” till det hinsides i ett liv efter detta eller följer moderna förklaringar och förlägger det till människohjärtats innersta skrymslen.⁴⁶³

Hos alle de tingene vi omgir oss med, ligger tingligheten i det at de har en form som de fremtrer eller åpenbarer seg gjennom, skriver Arendt, men slik hun ser det er det bare kunstverket som skapes med en slik ”fremtreden” som eneste hensikt. Skal kunstverket vurderes, må det vurderes ut fra hvordan det fremtrer for oss som form, hevder hun derfor, og etter hennes vurdering er det eneste rette kriterium for vurdering dets skjønnhet.⁴⁶⁴ For å kunne gjøre en fyllestgjørende vurdering, kreves en viss avstand mellom oss selv og formålet – en form for interesseløshet. Her er det Kants tenkning, og hans bruk av uttrykket *uninteressiertes Wohlgefallen*, som ligger til grunn for hennes presisering.⁴⁶⁵

Av dette fremgår det at Arendt – til tross for at arkitekturen med Norberg-Schulz’ ord ”tjener hverdagslivet” – fastholder at det ikke er bygningens funksjoner som gjør arkitektur til verk. Hun lar ikke *utilitas* skille arkitekturen fra andre kunstarter, fordi bygningen som verk ikke kan *forklares* ved dens bruks- eller nytteverdi, eller som et svar på et samfunnsmessig behov. De kriteriene Arendt setter opp for å skille mellom

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, s. 29. Til og med om vi skulle vurdere vanlige bruksgjenstander bare etter deres bruksverdi og ikke etter hvordan de fremstår – ”det vil säga om de er vakre eller fula eller något däremellan – skulle vi få sticka ut våra ögon”, skriver hun.

⁴⁶⁵ *Ibid.* Arendt skriver følgende: ”Detta intresselösa välbehag (för att använda Kants uttryck *uninteressiertes Wohlgefallen*) går inte att uppleva förrän den levande organismens behov har tillgodosetts, så att människan, befriad från livets nödvändigheter, kan vara fri för världen.”

livets ulike aktiviteter, gir premissene for hennes forståelse av arkitekturens bruksaspekt. Hun underbygger sin argumentasjon ved å vise til antikkens skille mellom på den ene siden, de ”frie yrkene” som tjente *utilitas*, og på den andre trellens næringsveier, ”som bare blir valgt for å tjene til livets opphold”.⁴⁶⁶ I *Vita Activa* skriver hun at *utilitas* absolutt ikke er det samme som *necessitas*. De frie yrkene tjener *utilitas* ved at ”de er nyttige for menneskene såfremt de er frie borgere, men ikke noe hverken frie eller ufrie nødvendigvis trenger for å leve. Til slike frie yrker regnet romerne arkitektur, medisin og landbruk”.⁴⁶⁷ Dette var yrker som bygget på dømmekraften, som er statsmannens kardinaldyd, skriver hun. På den andre siden står altså trellens næringsveier ”som bare blir valgt for å tjene til livets opphold; og det er likegyldig om det skjer ved å skrive eller snekre”.⁴⁶⁸ Hun påpeker at selv disse lavere næringsveiene ikke gjaldt som rent arbeid, men at det fantes enda en yrkeskategori, som var kjennetegnet ved at det man mottar betaling for var selve besværet ved arbeidet som ble utført.⁴⁶⁹

Den romerske skjelningen mellom *artes liberales* – de frie yrkene som tjente *utilitas* – og *artes sordidae* bygget ikke på skillet mellom ånd og legeme, eller mellom kropp og hånd, men snarere på et rent politisk kriterium, ifølge Arendt. Det skillet hun etablerer i *Vita Activa*, mellom *animal laborans* og *homo faber*, reflekterer derimot forskjellen mellom arbeid og produksjon; en forskjell som kommer til uttrykk idet hun skriver at *homo faber* har funnet opp sine verktøy og redskap for å skape en *verden* med dem, og ikke primært for å hjelpe de menneskelige livsprosesser.⁴⁷⁰ *Animal laborans* er ikke herre over kroppens behov, slik *homo faber* er herre over sine hender, ”menneskets urverktøy”.⁴⁷¹

For Arendt er det avgjørende at den ferdige gjenstanden ikke forveksles med den *prossessen* som fører frem mot den ferdige gjenstanden. Innenfor *homo fabers* verden må alt bevise sin nytte; her kan mening bare forstås som et mål, skriver hun.⁴⁷² En gjenstand som er fremstilt var bare et mål før den ble ferdig; som ferdig fabrikat inngår den blant andre gjenstander som *homo faber* kan velge blant for å nå *nye* mål.⁴⁷³ Hun stiller seg kritisk til en slik utilitaristisk holdning, og hevder at meningsinnhold derimot må være noe *bestandig*, ”som ikke taper noe av sin karakter når det oppfylles, eller bedre:

⁴⁶⁶ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 97.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ *Ibid.* ”Dårligst ut kom folk som ’fiskehandlere, slaktere, kokker, fjærkrehandlere og fiskere’, som ingen kunne si var ’unyttige’, men som altså ikke bare var nyttige, men også nødvendige,” skriver hun videre.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ *Ibid.*, s. 149.

⁴⁷¹ *Ibid.*, s. 120.

⁴⁷² *Ibid.*, s. 153. Alt må bevise sin nytte, og blir det brukt som middel til å oppnå noe annet enn det det selv er.

⁴⁷³ *Ibid.*

hverken når det går opp i en enhet med menneskenes virksomhet, eller – om det ikke lykkes – forblir uopnådd”.⁴⁷⁴

Hun skriver videre i *Vita Activa*: ”Det det dreier seg om her, er naturligvis ikke det formålstjenlige som sådan eller bruken av midler for å nå et bestemt mål, men snarere en generalisering av de erfaringene som er gyldige for produksjonen, der nytten blir den egentlige målestokken for livet og menneskenes verden. Også denne generaliseringen ligger i den fremstillende aktivitetens vesen, siden mål-middel-erfaringene, som er iboende i produksjonen, ikke ganske enkelt forsvinner når målet er nådd og gjenstanden fremstilt, men følger den ferdige gjenstanden videre når den trer inn i sin nye tilværelse som bruksgjenstand.”⁴⁷⁵

Likevel er det ikke *fremstillingsprosessen i seg selv* som ligger til grunn for den nedgraderingen av alle naturens og verdens ting til rene midler, ”den uopphørlige verdiforringelsen av alt det som finnes, den økende meningsløsheten, som sluker alle mål i sin prosess for å kunne bruke dem som midler igjen”,⁴⁷⁶ skriver hun, men det at vi som mennesker har kommet til *å se oss selv som alle tings mål*. Hun viser til Platons eksempel i hans strid med Protagoras, og skriver at for Platon innebærer det at vi som mennesker ser oss selv som alle tings mål, at vi har mistet evnen til å erfare selv ”vindens naturlige eksistens”. Ikke en gang vinden vil lenger ”blåse gjennom menneskenes verden som en selvstendig naturkraft, men være noe som innenfor rammene av menneskelige behov bare virker enten forfriskende, varmende eller kjølig”.⁴⁷⁷

Arendt antyder derfor at det er noe *utenfor* en menneskelig målestokk der alt det bestående står til vår disposisjon, som gir tingene deres mening. Dette gjør hun, ikke ved å henvise til Aristoteles, men til Platons motformulering til Protagoras i *Lovene*, om at det ikke er mennesket – ”som i kraft av sine ønsker og ferdigheter er i stand til å dra nytte av alt og derfor også ender opp med å bruke alt som finnes som rene midler” – men en Gud som er alle tings mål.⁴⁷⁸ Slik bidrar Arendt i *Vita Activa* til å synliggjøre menneskets betingethet som verdensvesen.

⁴⁷⁴ *Ibid.* Hun fortsetter slik: “*Homo faber*, dvs. mennesket i den grad det er et fremstillende vesen og ikke kjenner andre kategorier enn mål og middel, som jo gir seg selv umiddelbart av dets virksomhet, er like lite i stand til å forstå mening som *animal laborans*, dvs. mennesket i den grad det er et utelukkende arbeidende vesen, kan forstå hva som er formålstjenlig. Og på samme måte som *homo fabers* verktøy og redskaper – som han i utgangspunktet bare benytter for å skape en verden – kommer til å representere verden og det verdslige overhodet for *animal laborans*, så blir denne verdens meningsfullhet noe som går over hodet på *homo fabers* forstand og for ham innebærer det paradoksale ’målet i seg selv’ eller det endelige målet.”

⁴⁷⁵ *Ibid.*, s. 155.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ *Ibid.*, s. 157.

⁴⁷⁸ *Ibid.* Arendt skriver i fotnoten til dette sitatet at Platon på denne måten her enda en gang siterer fra Protagoras’ setning, med den forskjell at han her bytter ut ordet *anthropos*, men *ho theos*, Gud. Se Tormod Eides oversettelse av *Lovene*, bind VIII av til sammen ni bind, utgitt i 2002. Platon, *Samlede verker*. Oslo: Vidarforlaget kulturbibliotek 1999.

II. Norberg-Schulz om arkitekturverkets varighet og bruksverdi

Norberg-Schulz deler Arendts syn på funksjonalitetens betydning for arkitektur betraktet som verk, men samtidig fastholder han arkitekturens bruksverdi. Innenfor stedsteorien definerer han imidlertid ikke bruk som funksjonalitet – og i likhet med Arendt velger han derfor ikke å vektlegge den tilhåndenheten Heidegger omtaler i *Sein und Zeit*; både Arendt og Norberg-Schulz fremhever nødvendigheten av å vurdere verket i lys av dets *form*.

I ”Et faglig testamente” skriver Norberg-Schulz således at arkitektene har sviktet den delen av faget som er deres egen domene: den arkitektoniske form.⁴⁷⁹ Enhver form er både teknisk og funksjonelt betinget, men den er også noe i seg selv, skriver han, ”noe som upresist er blitt betegnet som ’uttrykksmiddel’ eller del av et ’formspråk’”.⁴⁸⁰ Her viser han til Sullivans slagord ”form ever follows functions”,⁴⁸¹ og skriver at dette slagordet er utilstrekkelig, blant annet fordi ”follows” ikke er blitt riktig forstått: ”Hvis det oppfattes som å *samle*, åpner det seg imidlertid en forståelse som går ut over den banale kausalitet.”⁴⁸² I likhet med Eugène Viollet-le-Duc (1814–1879), mente Louis Sullivan (1856–1924) at de enkelte funksjoner med nødvendighet uttrykte sin form, og at denne formen skulle være synlig. Dekorasjoner skulle ikke tildekke funksjonen, men tydeliggjøre den.

Samlingstanken er sentral i stedsteorien; det å løse en byggeoppgave innebærer i henhold til Norberg-Schulz, at ”situasjonens funksjoner (kvaliteter) samles i en ’passende’ form, på basis av fagets grunnprinsipper”.⁴⁸³ I stedsteorien betyr prinsipp ”opprinnelse”, og som vist i kapittel 3, fremhever han at modernismens målsetning nettopp var å gjenerobre det opprinnelige. Gjenerobringen stiller, slik han uttrykker det i ”Et faglig testamente”, krav til en fenomenologisk forståelse – den forståelsen Merleau-Ponty gjør seg til talsmann for når han i forordet til *La Phénoménologie de la Perception* (1945) skriver at ”å persipere er å gjenoppdage en verden man allerede har”.⁴⁸⁴ På dette grunnlaget oppsummerer Norberg-Schulz sitt arbeid som arkitekturteoretiker:

⁴⁷⁹ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 87. Essayet ”Et faglig testamente”, som første gang ble publisert i *Norsk Arkitekturårbok* i 1996, er langt på vei sammenfallende med den forelesningen Norberg-Schulz holdt i Oslo Arkitektforening, i forbindelse med markeringen av hans 70 årsdag i 1996. Jf. *Video: Christian Norberg-Schulz 70 år: festmøte* – Oslo: OAF 1996.

⁴⁸⁰ *Ibid.* Som nevnt skyldes dette, slik han ser det, ”blant annet at ’form’ er blitt oppfattet konvensjonelt, snarere enn fenomenologisk”.

⁴⁸¹ Sullivan, Louis H., *Kindergarten Chats (revised 1918) and other writings*. New York: George Wittenborn Inc. 1947. I essayet ”The Tall Office Building Artistically Considered” skriver Sullivan: ”It is the pervading law of all things organic and inorganic, of all things physical and metaphysical, of all things human and all things superhuman, of all true manifestations of the head, of the heart, of the soul, that the life is recognizable in its expression, that form ever follows function. This is the law.”

⁴⁸² Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 87. Se ”Et faglig testamente”.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

Dette betyr imidlertid ikke at vi har til rådighet et arsenal av ferdige typer, slik post-modernistene mente, men at tilstedeværelsen omfatter generelle prinsipper som gjør det mulig å skape stadig nye synteser av kvalitativt forskjellige bestanddeler. Å oppfatte faget på denne måten er ikke ”fundamentalisme”, men ”integrert, åpen arkitekturteori”. Mitt faglige testamente går derfor ut på at vi må basere faget og undervisningen i dette på *en historisk fundert forståelse av arkitekturens grunnprinsipper*, der den moderne arkitekturens tolkning av disse spiller en hovedrolle. Samtidig må vi utvikle den *stedsforståelse* som muliggjør at disse prinsippene kan manifestere seg som uttrykk for vår tilstedeværelse. Det er viktig å merke seg at behovet for stedstilknytning også er sprunget ut av modernismen, nærmere bestemt av det allerede nevnte krav om en ”ny regionalisme”. Men vi står ennå ved begynnelsen når det gjelder å forstå arkitekturens rolle i tilstedeværelsen. Teoretisk forskning er således nødvendig for at vi skal få et grunnlag for den *skapende bevaring* av omgivelsene som kan gjøre tilstedeværelsen til et meningsfylt fellesskap.⁴⁸⁵

Norberg-Schulz’ tilnærming til arkitektens oppgaver og hans forståelse av arkitekturen, ender med andre ord opp i et klart ”statement”. Synet på arkitekturverkets forhold til stedet reflekterer både hans Heideggerlesning, og et aristotelisk syn på *poiesis*; vår produktive og skapende frembringelse. Gjennom hele sitt stedsteoretiske forfatterskap fastholder han det synet på samfunns- og produksjonsforholdenes betydning for forståelsen av arkitekturverket, som han presenterer allerede i *Mellom jord og himmel*. Her tar han avstand fra en forståelse der de arkitektoniske formene hevdes å være bestemt av samfunns- og produksjonsforhold; han finner det vanskelig ”å gi slike påstander konkret mening”.⁴⁸⁶ Dette begrunner han blant annet på følgende vis:

Sosial status eller rolle kan selvsagt være en forutsetning for at enkeltpersoner velger visse former istedenfor andre (noe som også gjelder for valg av mat og klær!). Like innlysende er det at enhver form produseres, og derfor må være teknisk mulig. Men dermed er vi kommet like langt når det gjelder å forstå formenes *mening*. Det eneste vi har funnet ut er at visse

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 102.

personer eller grupper *foretrekker* visse former, og at former bør lages i overensstemmelse med materialet eller verktøyets egenskaper. Vi har allerede antydnet at meningen ligger på et annet plan, det vil si, den består i den sammenheng formen har til andre fenomener. Det er dette Heidegger sikter til når han forstår en *ting* som en ”samling”. Enhver ting er knyttet til andre ting.⁴⁸⁷

Dette er i overensstemmelse med Arendts tenkning, når hun i *Vita Activa* kritiserer forvekslingen mellom den ferdige gjenstanden og den prosessen som fører frem mot den ferdige gjenstanden. Arendt knytter meningsinnhold til en bestandighet innenfor en menneskeskapt tingverden, mens Norberg-Schulz skriver at mening har med den sammenheng en form har til andre fenomener å gjøre; i stedsteorien er bestandighet *forbundet med de menneskeskapte formenes forhold til det som er gitt oss i naturen*. De forholdene Arendt og Norberg-Schulz peker på her gjelder ikke bare menneskenes, men også arkitekturens og arkitekturfagets vilkår i vår tid.

Forskjeller og likheter i Norberg-Schulz og Arendts syn på arkitekturverket

Som vi har sett, betrakter både Arendt og Norberg-Schulz arkitektur som en av kunstartene. Til forskjell fra Arendt anvender Norberg-Schulz betegnelsen brukskunst om arkitektur, fordi ”liv og sted ikke kan skilles ad”, og fordi arkitekturen ”tjener dagliglivet”. Dette innebærer ikke at Norberg-Schulz forstår arkitektur som verk på grunnlag av de funksjonene bygningen er med på å løse. Selv om arkitekturen både er teknisk og funksjonelt betinget, er det den sammenhengende bygningen inngår i, ved at den både samler de kvalitetene som allerede er gitt oss i naturen (*genius loci*), og de kvalitetene som til sammen utgjør det eksisterende naturgitte og menneskeskapte stedet, som gjør bygningen til verk.

Norberg-Schulz’ forståelse av arkitekturverket er ikke sammenfallende med den forståelsen Heidegger gir uttrykk for idet han i *Sein und Zeit* omtaler værelset som et ”tøy” for det å bo: Selv om begge ser arkitekturen i lys av vår jordiske betingethet, er det sider ved dagliglivet Norberg-Schulz velger å se bort fra – nemlig de sidene Heidegger knytter til tilhåndenheten, og som Arendt knytter til det aktive livet. Dette gjelder ikke bare hans forståelse av stedsbruken, men også forståelsen av arkitekturverket og det stedet det må sees i forhold til. Fordi han skiller det aktive livet ut fra sin fremstilling av stedsbruken, blir forskjellene innenfor de ulike sfærene Arendt omtaler borte.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

Samtidig mister han av syne de sidene ved iverksettelsen som gjelder et skapende subjekts forhold både til det som skal skapes og til det offentlige området.

I Arendts tenkning er de tre grunnleggende aktivitetene arbeid, produksjon og handling atskilte, ved at deres grunnbetingelser er forskjellige. Dette får konsekvenser for hennes syn på kunstverket, og dermed også arkitekturverket. Innenfor hennes terminologi er bygging det samme som frembringelse/produksjon, og hun hevder at produksjonen – til forskjell fra arbeidet – ikke er underlagt livet selv, men tvert om er en manifestering av det *naturstridige*. I hennes tekster avgrenses det naturgittes betydning fra forståelsen av arkitekturverket; hennes anliggende er ikke den *poietiske* frembringelsens forhold til det som er gitt oss i naturen. Hva som skiller arkitekturverket fra andre former for kunstnerisk frembringelse, fremstår som uklart som en følge av at hun velger å se bort fra det ved arkitekturen som er ”tilhånden”. Både Arendts og Norberg-Schulz’ syn på det naturgittes betydning for arkitekturverket, er forbundet med deres modernitetskritikk.

Norberg-Schulz’ aristoteliske tenkemåte innenfor stedsteorien; hans forståelse av sammenhengen mellom det som er gitt oss i naturen og det vi selv iverksetter, reflekteres i hans omtale av stedsbruken. I stedsteorien får stedet og arkitekturverket betydning i lys av det *kontemplative* livet. Hos Arendt understrekes ikke arkitekturverkets forhold til det naturgitte stedet, men i stedet er det forholdet til en offentlighet som understrekes; hos henne får arkitekturverket betydning i lys av det *aktive livet*. Slik kan Norberg-Schulz’ og Arendts tilnærming til stedsbruken sies å komplettere hverandre.

Arendt gjennomtenker menneskets betingethet og finner frem til en bruk av begrepet *vita activa* som står i motsetning til tradisjonen. På dette grunnlaget undersøker hun forholdet mellom de menneskelige virksomheter og den formidling gjennom ting, materie og materialer som skjer gjennom arbeid og produksjon. I tillegg ser hun handling – den aktiviteten ”som utspiller seg direkte i menneskets samkvem” – i forhold til menneskets produksjon av en tingverden.⁴⁸⁸ Slik åpner Arendts tenkning for en videre undersøkelse av det aktive livets stedstilgang. Forskjellene i Arendts og Norberg-Schulz’ modernitetskritikk kan presiseres ytterligere ved å ta i bruk aristoteliske termer – selv om Arendt fremhever begrensningen ved disse.

En presisering av Norberg-Schulz’ modernitetskritikk med fokus på stedsbegrepet

Som vist, danner Norberg-Schulz’ kriseforståelse, hans forståelse av vår jordiske betingethet, og hans tolkning av Heideggers tekster med vekt på den

⁴⁸⁸ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 28.

væren-i-verden som etableres ved at mennesket defineres som *Dasein*, grunnlaget for arbeidet med stedsteorien. I arbeidet med å utvikle en arkitekturteori basert på menneskets tilstedeværelse, blir imidlertid *speilspillet*s betydning viktigere enn den tilhåndenheten Heidegger omtaler i *Sein und Zeit*. Fordi Norberg-Schulz ser Heideggers tenkning som én sammenhengende vei, holder han fast ved Heideggers tilnærming til *Dasein* i *Sein und Zeit*, samtidig som han viser til senere verker, slik som ”Das Ding” og ”Bauen Wohnen Denken”.⁴⁸⁹ I *Stedskunst* fortolker og eksemplifiserer han tanken om ”speilspillet” med utgangspunkt i et kunstverk som gjengir den italienske byen Urbino:

I Urbino er den verden som fremstilles av bykunstverket nettopp en helhet av stedets jord, regionens himmel, menneskenes ”bruk”, og den ”guddommelige” orden som åpenbares i palassets *cortile*. Sammen danner de ”fire” slik de her er tilstede, en verden som bærer navnet *Urbino*, og som manifesterer firenigheten på *sin* måte. Dette innebærer at de ”fire” alltid deltar i et ”spill”, der hver enkelt ”speiler” eller ”samler” de andre, slik at de sammen danner en *enhet*. Vi kunne også si at de ”fire” er ”tilegnet” hverandre, og derved finner sitt ”eget”, det vil si, seg selv. Heidegger betegner speilspillet som momenter som *Ereignis*, et ord som i vanlig språkbruk betyr ”hendelse” eller ”begivenhet”, men som på tysk også viser til at noe finner *das Eigene* ”det egne”, eller ”seg selv”. *Es ereignet sich*, heter det således når noe skjer. Heidegger definerer følgelig *verden* som det ”tilegnende speilspill i enheten av jord og himmel, guddommelige og dødelige”. Å ”finne sted” er altså et *Ereignis*.⁴⁹⁰

Som tidligere nevnt, skriver Norberg-Schulz at den kvalitative verden aldri er lik, selv om den forblir den samme. Avhengig av tid og sted, vil visse sammenhenger avsløres, mens andre tildekkes, og derfor vil den kvalitative forståelsen av verden aldri kunne komme til en avslutning.⁴⁹¹ Forståelse betyr, slik han ser det, ”å erkjenne at enhver ting ’samler en verden’, og at samlingen er tingens væremåte og mening”.⁴⁹²

De stedsteoretiske tekstene kan fortolkes dit hen, at det er denne forståelsen av verden Norberg-Schulz ønsker å legge til grunn for begrepet

⁴⁸⁹ Jf. Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 49. Det er i de senere verkene Heidegger definerer verden som et speilspill.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*, s. 49-50.

⁴⁹² *Ibid.*, s. 50.

”sted” innenfor stedsteorien – en forståelse der også menneskenes ”bruk” inkluderes, men der det likevel sees bort fra en heideggersk tilhåndenhet. I essayet ”Stedskunst” (1994) fremhever han imidlertid at også enkeltbygninger må stå i forhold til hverandre dersom ”resultatet skal bli et helt miljø eller *sted*, selv om bygningene er fra forskjellige tider og tjener forskjellige formål. Arkitekturen blir nettopp stedskunst når det enkelte verk tilhører en sammenheng i tid og rom”.⁴⁹³ Denne sammenhengen var en gang selvfølgelig, og ga seg til kjenne som skikk og stil, men denne sammenhengen er nå gått tapt, skriver han.

I de stedsteoretiske tekstene, og også i ”Stedskunst”, er *sted* både et deskriptivt og et normativt begrep – et begrep som gjennomgående anvendes på minst to ulike måter, og dermed beskriver to ulike fenomener. Sted benyttes både om ”den gitte opprinnelse”, og om den erfaring av ”meningsfull helhet” som følger av vårt eget bidrag. Stedet som gitt opprinnelse betinger oss og eksisterer som sted før vår inngripen. Anvendt på denne måten er begrepet deskriptivt i hans tekster. Når et område fremstår som meningsfull helhet er det, slik Norberg-Schulz anvender begrepet i andre sammenhenger, meningsfullt for oss *fordi vi selv har bidratt til å gjøre det til et sted*; begrepet er forbundet med ”stedsbruk”, forståelse og iverksettelse. Dette er et normativt stedsbegrep – et begrep som igjen gir mening til det Norberg-Schulz kaller ”stedstap”. Et sted med identitet består av koordinerte størrelsesordener; det er hierarkisk i sin helhet-del-struktur, skriver han i ”Stedskunst”. Han fremviser to ulike anvendelser av stedsbegrepet, idet han fortsetter slik:

Det viser også at stedet er kollektivt i sin tilblivelse og historisk i sitt innhold. Men hva er det som gir det hele et grunnlag, en identitet? Det er *stedet selv*, det vil si den gitte opprinnelse, som må respekteres hvis stedet skal bevares gjennom forandringene. De verk som er basert på en slik respekt, er *stedskunst*, og stedet som helhet blir også et ”kunstverk” som er noe mer enn en ”sum” av enkeltverk. Men ”gitt opprinnelse”, hva betyr det? Opprinnelsen er den allerede nevnte *genius loci*, ”stedets ånd”, som gir hver lokalitet sin egenart. Det er ikke vanskelig å finne eksempler på at en slik ”ånd” er en realitet som spontant manifesterer seg som *stemning* eller *preg*.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, s. 77. Essayet ”Stedskunst” ble første gang presentert i Forseth, Terje, Paal-Helge Haugen, og Miljøverndepartementet, *Det Gode sted*. Oslo: Universitetsforl. 1994.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, s. 78.

Fordi om begrepsbruken er tvetydig, må det presiseres at hverken Norberg-Schulz' hovedanliggende i arbeidet med stedsteorien eller teoriens vitenskapsteoretiske forankring i den filosofiske fenomenologien, bærer preg av en tilsvarende tvetydighet. Til grunn for de stedsteoretiske tekstene ligger en ny forståelse av helheten: "Forståelsen av arkitekturen som stedskunst betyr altså at det enkelte verk springer ut av en sammenheng som er dets 'mening'. Slik synliggjør det livsverdenen."⁴⁹⁵ For Norberg-Schulz, som i arbeidet med stedsteorien ønsker å tydeliggjøre arkitekturens betydning som kunst, blir den produktive frembringelsen, *poiesis*, viktigere å fremheve enn *praxis*, handlingens foretaksomhet.

Idet han er opptatt av at menneskets forhold til *verden* har endret seg som følge av den objekt-subjekttenkningen som har rådd grunnen siden Descartes, vektlegger han ikke som hos Arendt, det som særmerker mennesket som *verdensesven*. Han innskriver heller ikke arkitekturen i en produksjon der det naturstridige manifesterer seg, men han fastholder at vi som *naturvesen* ikke kan ødelegge de gitte betingelsene for vår selvbevarelse. Det er avgjørende for Norberg-Schulz at vi forstår at naturressursene er begrensede. Om vi ikke gjør det, går vi vår egen undergang i møte. Han ønsker å reetablere vår respekt for de naturgitte betingelsene – for det at stedets *genius* forblir "det samme", selv om det ikke forblir "likt". I stedsteorien gjøres "stedet selv" – et sted som i noen sammenhenger fremstilles som naturgitt, og i andre sammenhenger fremstilles som menneskeskapt og historisk betinget (idet han hevder at "stedet er kollektivt i sin tilblivelse og historisk i sitt innhold") – synonymt med menneskets konkrete og rike verden.⁴⁹⁶

Om forholdet mellom væren og verden

Ved å bringe inn den danske filosofen og teologen Knud Ejler Løgstrup (1905–1981), kan tvetydigheten i Norberg-Schulz' syn på arkitekturverkets forhold til det naturgitte grunnlaget tydeliggjøres. Om det er slik at Norberg-Schulz ikke tillegger det handlende subjektet like stor vekt som Arendt gjør, er han heller ikke like radikal som Løgstrup i sin forståelse av de naturgitte betingelsene for våre liv, og betydningen av det gitte for det vi selv frembringer gjennom våre skapende virksomheter.

Den norske filosofen, Dag T. Andersson, som også har skrevet om John Ruskin og Walter Benjamin, er en av dem som har beskjeftiget seg med Løgstrups tenkning, og i særlig grad hans metafysikk – en metafysikk preget av et markant økologisk-etisk perspektiv. I artikkelen "Poetikk og metafysikk. Noen betraktninger 'fra stedet af' (1994), undersøker Andersson, med utgangspunkt i en lesning av Løgstrups tekster, filosofiens og lyrikkens

⁴⁹⁵ *Ibid.*, s. 79.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

felles grunnlag.⁴⁹⁷ Han viser til Løgstrups essay om Jørgen Gustava Brandts diktning, der Løgstrup omtaler filosofiens og lyrikkens felles anliggende som en vilje til å tale om *væren*. Løgstrup finner at dette ikke gjelder all filosofi, og heller ikke all lyrikk. Det er den *metafysisk* forankrede filosofien og den *poetisk* forankrede lyrikken som forsøker å tale om *væren*.⁴⁹⁸ Det finnes derfor en filosofi om verden som *ikke* er metafysikk, og tilsvarende finnes det også en lyrikk som dikter om verden *uten* å være poetisk, fremholder Andersson i sin artikkel. Når han i sine betraktninger om forholdet mellom poetikk og metafysikk hos Løgstrup velger å ta utgangspunkt i stedet, er det ”for å understreke den sentrale rolle som det særegent *poetiske* i kunsten spiller i Løgstrups metafysiske univers”.⁴⁹⁹

En grunnsetning i Løgstrups språkfilosofi som belyser filosofiens og poesien slektskap gjennom deres felles tale om *væren*, lyder slik: ”For at kunne tale om virkeligheten kan den ikke være afhængig af vor tale om den.”⁵⁰⁰ Slik Løgstrup ser det, er det en illusjon å tro at vår tilværelse er ubestemt; noe som først får form gjennom våre skapende aktiviteter. Andersson fremhever at Løgstrups tenkesett – selv om han skriver seg inn i en lang filosofisk tradisjon – avviker fra vår tids tenkning, idet han skiller mellom *væren* og verden. Hos Løgstrup er *væren* ”det vi kan gjøre hverken fra eller til med, mens verden er den orden – og uorden – vi selv står for”.⁵⁰¹

Også Arendts og Norberg-Schulz’ tenkesett kan sies å avvike fra tidens dominerende tenkning ved at de i likhet med Løgstrup ikke *identifiserer* virkeligheten med vår egenfrembrakte meningsverden. Begge hevder at virkeligheten er *gitt oss*, idet de tydeliggjør vår jordiske betingethet som mennesker – betingelser vi ikke kan forvolde oss mot, uten selv å gå til grunne. Men hverken Arendt eller Norberg-Schulz går så langt som Løgstrup gjør, når han som metafysiker omtaler virkeligheten som *skapt*.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Se Lindseth, Anders, Dag T. Andersson, og Finn R. Johannessen, *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*. Hadsten: Mimer 1994.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, s. 78.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, s. 80.

⁵⁰⁰ Løgstrup, Knud E., *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal 1984, s. 159. Andersson understreker at når Løgstrup omtaler et slektskap mellom filosofi og lyrikk, er dette et slektskap som er grunnlagt i noe annet enn det vi selv frembringer; noe annet enn det som utgjør ”vår” verden: ”Filosofiens og lyrikkens felles grunnlag er ikke vår egen verden.”

⁵⁰¹ Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 78. Anderssons forsøk på å kretse inn det *poetiske* fenomenet hos Løgstrup, er ikke rettet mot det som i moderne språkteori omtales som ”produksjon av betydning”.

⁵⁰² Arendt omtaler riktignok mennesket som skapt i *Vita Activa*, 1996, s. 178, idet hun henviser til Augustin, men det er ikke metafysikken som er hennes felt; hun gjør ikke det at vi er skapt til selve tenkningens grunnlag, slik han gjør. Hos henne vektlegges handlingens betydning; at vi fremstår som individer idet handlingen bevitnes innenfor et fellesskap. Handlingen er kjennetegnet ved det som er enhver begynnelses natur, nemlig at den bryter uventet og uberegnelig inn i verden. Om Løgstrup skriver Andersson, at han ”er like kritisk til en kantiansk tanke om at virkeligheten får sin bestemmelse gjennom de former vi påfører den, som han er til en ’postmodernistisk’ tanke om at det vi kaller virkelighet ikke er annet enn et vilkårlig spill av tegn.” Se *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*, 1994, s. 83. Dette behandles videre i neste temadrøfting.

Løgstrup bruker uttrykket ”fra stedet af” i det første bindet av *Metafysik, Vidde og prægnavns*, og han anvender uttrykket for å markere en avstand til Derridas språkfilosofi – han finner at Derridas begrep om *spor* ikke i tilstrekkelig grad ivaretar *rommets* betydning.⁵⁰³ For Løgstrup er det viktig å få frem at menneskets bevegelse i verden ikke har sin opprinnelse i det indre, for deretter å nå ut i det ytre, men: ”... fra stedet af hører rummet med til bevægelsen så godt som det levende væsen.”⁵⁰⁴

Hos Løgstrup er forholdet ”mellom det indre og det ytre, mellom det vi selv frambringer, og det som er gitt oss”, et forhold som må betraktes ”fra stedet af”. Det samme gjelder for forholdet mellom poetikk og metafysikk, fordi, slik Andersson uttrykker det: ”... poetikken spør etter prinsippene for vår kunstneriske frambringelse i vid forstand og metafysikkens sak er det værendes prinsipper.”⁵⁰⁵

Området for vår egenfrembrakte meningsverden holdes i vår tid atskilt fra *theoria* som er metafysikkens område, skriver Andersson. Han fremhever at når Løgstrup velger å kalle sin filosofi metafysikk, er det fordi han er kritisk til at *theoria* i vår moderne tid først og fremst forstås som naturvitenskapens område: Årsaken til at vi i dag gir *praxis* forrang er at vi i vår kultur vil oppheve den siden ved *poiesis* som er forbundet med et utenforliggende materiale, ”med den poetiske virksomhetens element av *fremmedhet*. I forhold til den egen-realisering som *praxis* er, framstår den poetiske henvisning til noe *annet* som en mangel”.⁵⁰⁶ Dette er en modernitetskritikk som kan tas til inntekt for Norberg-Schulz’ fokus på det heideggerske ”speilspillet” og ønsket om å tydeliggjøre arkitekturverkets forhold til de naturgitte forutsetningene. Hverken Norberg-Schulz eller Løgstrup forstår det begrepsmessige eller det dikteriske språket *poietisk* i en ”produktiv” forstand; virkeligheten stiftes ikke gjennom språket, gjennom vår *egen* frambringelse av betydning.⁵⁰⁷

I denne sammenhengen er det viktig å presisere at Arendt står for en annen forståelse både av *poiesis* og av *praxis* – en forståelse som står i motsetning til tradisjonen og det Andersson ser som gjeldende for vår kultur. I *Vita Activa* viser hun at det er ved individets forlengelse inn i den fellesmenneskelige verden gjennom handling, vi kommer i kontakt med et utenforliggende materiale – den grunnbetingelsen for menneskets eksistens

⁵⁰³ Løgstrup, Knud E., *Vidde og prægnavns: sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I*. København: Gyldendal 1976. Se også *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*, s. 80. Andersson skriver her: ”Sporet er for svakt til at det kan gi forankring for å forstå menneskets virksomheter i verden. Sporet tar ikke tilstrekkelig hensyn til betydningen av ’den materiale fylde’. Spor-metaforen tilskynder at språket tenkes som noe autonomt meningsgivende og at det kan forstås – eller misforstås – i retning av noe altfor systematisk. Derrida trækker for mye i Saussures fotspor.”

⁵⁰⁴ Løgstrup, *op.cit.*, s. 161.

⁵⁰⁵ Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 80.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, s. 83. *Praxis* kan forstås som en prosess der mennesket realiserer sin spesifikke egen-verden, skriver han.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, s. 78-79.

på jorden som hun omtaler som ”pluralitetens faktum”.⁵⁰⁸ Hos Arendt er *poiesis* atskilt fra et element av fremmedhet i aristotelisk forstand, ved at hun hevder at det naturstridige manifesterer seg i produksjonen. Samtidig åpner hun, som vi har sett, for et element av fremmedhet i en annen, platonisk forstand.

Norberg-Schulz og Løgstrup synes å dele en grunnleggende forståelse av hvordan mennesket ”beveger seg og bevegges av forholdet til en ytre omverden”.⁵⁰⁹ Begge er av den oppfatning at det ikke gir mening å snakke om ”steder” innenfor naturvitenskapens homogene rom. Like fullt er deres horisont forskjellig, og innenfor en skapelsesteologisk horisont som Løgstrups, blir både forholdet mellom det som er gitt oss og det vi selv skaper, og forholdet mellom poesi og *poiesis* tydeligere enn i stedsteorien. Fordi det poetiske ikke er sammenfallende med *poiesis* i Løgstrups metafysikk, kan han undersøke kunstens *poetiske dimensjon*.

Som vist, dveler ikke Norberg-Schulz ved betydningen av *forskjellen* mellom det produktive og det skapende i vårt *poetiske* liv for iverksettelse av arkitekturverket. Han knytter det som er ”hjemløst i naturen”; det ved *poiesis* som tilhører vår *egen* verden, til ”stedstapet”. I *Mellom jord og himmel* skriver han at det er nødvendig å utvikle et *poetisk* forhold til virkeligheten, og at det poetiske ikke står i et motsetningsforhold til vår daglige livsverden. Tvert om er det ”på det poetiske plan livets meninger kommer frem”, og det er denne holdningen – en holdning som tidligere var allemannseie – som i dag er ”svakket hos de fleste”.⁵¹⁰ Det er denne holdningen han vil finne tilbake til, idet han under henvisning til Heidegger, skriver at arkitekturverkets oppgave som ”ting” er å samle verden. Sett i sammenheng utgjør de byggede formene som er arkitekturens virkemidler et språk, ”og ved hjelp av dette språket kan en bestemt væren mellom jord og himmel komme til uttrykk”.⁵¹¹

Norberg-Schulz er opptatt av at arkitekturen både tolker vår væren, og som poesien – utsier noe om vår væren.⁵¹² Hva som skiller og forbinder ”væren” og ”verden” synes imidlertid ikke å være like klart forstått i stedsteorien, som i Løgstrups metafysikk. Kan tvetydigheten i Norberg-

⁵⁰⁸ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 29. For som hun skriver: ”For menneskene betyr ’å leve’ det samme som på latin – det språket som det mest politiske folket vi kjenner talte – å være blant mennesker (*inter homines esse*), mens ’å dø’ betyr å opphøre å være blant mennesker (*desinere inter homines esse*).”

⁵⁰⁹ Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 80.

⁵¹⁰ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 33.

⁵¹¹ *Ibid.*, s. 107.

⁵¹² Eksempelvis skriver han i *Mellom jord og himmel*, s.112: ”Selv de flyktigste fenomener kan få mening når de sees i forhold til det som er mer bestandig. (...) Å respektere *genius loci* og å ha omsorg for stedet, betyr altså ikke å stoppe utviklingen, men å være var for de skiftningene som utgjør stedets liv. Å være var for skiftninger forutsetter å forstå det bestandige. Tingene trenger oss, sier Rilke, – ’forgjengelige tiltror de oss, de forgjengeligste, en redning’. Denne redningen består i at vi sier dem, synger dem og bygger dem.”

Schulz' begrepsbruk – særlig når det gjelder begrepene sted og *genius loci* – tilskrives hans manglende presisering av dette forholdet?

Løgstrup forstår stedet i lys av *poiesis* og *praxis*

For Løgstrup, som for Aristoteles, er *poiesis* et område som viderefører de prinsipper *theoria* har avdekket.⁵¹³ Ifølge Andersson ser Løgstrup estetikken som en videreføring av metafysikken; han ser den estetiske tilgangen til virkeligheten som en avdekking av det værendes orden. Dette er en orden som er tilgjengelig *både* for vår sansning og for vårt språk. Dermed kan det meningsgivende språket gis en estetisk begrunnelse. Slik er det også for Aristoteles: ”det vi sanser når vi oppfatter tingene, er den samme orden som vi artikulere språklig.”⁵¹⁴

Estetikken sentrale gjenstand er *aisthesis*, som er det greske ordet for *sansning*. Og det er nettopp *sansningens fenomen* som gir helhet til Løgstrups metafysikk. Hos Løgstrup har sansningen den *kontemplative* dimensjon som kjennetegner metafysikkens *theoria*. *Contemplatio* er den latinske ”oversettelse” av det greske ”*theoria*”, skriver Andersson, og fortsetter slik:

Theoria har med vår evne til *å se* å gjøre. Den kontemplative skuen, vår evne til å ta inn over oss det som er gitt oss, adskiller seg fra handlingens foretaksomhet, det grekerne kalte *praxis*, – og fra den produktive frambringelse, *poiesis*. Kontemplasjonen er imidlertid ikke nødvendigvis forbundet med synssansen alene. Josef Pieper beskriver kontemplasjonen som ”den tause fornemmelse av virkeligheten”.⁵¹⁵

Når Andersson forsøker å forstå forholdet mellom metafysikkens *theoria* og den kunstneriske *poiesis* hos Løgstrup ”fra stedet av”, gjør han det ”ved å legge vekt på det kontemplative moment som kjennetegner begge”.⁵¹⁶ Det er det kontemplative i kunsten som gir den dens særegent *poetiske* kvalitet, og det er denne forståelsen hos Løgstrup som ligger til grunn for hans tenkning om stedet.⁵¹⁷ *Kontemplasjonen er en taus fornemmelse av virkeligheten, og en måte å stille seg åpen for det som forblir fremmed.*

Denne stedstenkningen gjelder menneskets verdensforhold, ”og hvilken rolle stemtheden spiller for det”.⁵¹⁸ Det stemte inntrykket, skriver Løgstrup i

⁵¹³ Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 89.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, s. 81.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*, s. 81-82.

⁵¹⁸ Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983, s. 13.

Kunst og erkendelse (1983), inneholder en erkjennelse som vil artikuleres.⁵¹⁹ Her stiller vi oss åpne for betydningen av det vi sanser og opplever – en betydning som går bakenfor den fortroligheten vi allerede har med tingene. Dette er en betydning som ligger bortenfor benevnings fortrolighet. Det vi opplever er først ukjent, men i stemtheten stiller vi oss åpne for en erkjennelse som, dersom vi får den artikulert, kan være vesentligere enn vår begrepslig fastlagte erkjennelse. De stemte inntrykkene vil artikuleres, og de vil, dersom det er mulig, artikuleres på en slik måte at stemtheten bevares. I kunstverket er det sanselige element en henvisning til en betydning som er hinsides både håndteringen og benevnningen, ifølge Løgstrup.⁵²⁰

Det er *sansningens fenomen* som gir innhold til kunstens egenart; sansningen er den aksene det hele dreier seg om.⁵²¹ Og det er derfor Løgstrup ser menneskets forhold til verden i lys av de stedene vi befinner oss på: Løgstrup ser ikke menneskets forhold til verden i lys av stedets *unndragelse*, men ”i lys av stedets *tildragelse*”.⁵²² I Løgstrups tenkning får stedets tildragelse sin mening i *rommet*:

Mens tiden for Løgstrup er noe som blir til i og med *tilintetgjørelsens* faktum, mens tiden er manifestasjon av tilintetgjørelsen slik at den truer og begrenser vår tilværelse, er rommet gavmildt givende og utvidende. For Løgstrup er den uendelighet som gis med rommet en forutsetning for at vår tilværelse får mening. Det er i denne rommets gavmildhet at stedets kontemplative og poetiske dimensjon er forankret. Og det er ut fra en i denne forstand romlige forankring Løgstrups metafysikk får sin retning.⁵²³

Løgstrup ser det som er gitt oss i naturen som utgangspunkt for stedets kontemplative og poetiske dimensjon. Der hermeneutikken ønsker å ”knytte vilkårene for forståelse av vår tilværelse til en meningsgivende ’forståelseshorisont’, med andre ord til en ’indre’ begrepsmessig horisont,” sier Løgstrup at det som gir vår tilværelse dens vilkår for forståelse, det er den bokstavelig mente horisont: den ytre, sanselig-romlige horisont: *landskapet*. Når rommet på denne måten får forrang framfor tiden, så er det ut fra en forskyvning som er parallell til den som gir estetikken forrang framfor etikken.⁵²⁴

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*, s. 12.

⁵²¹ Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 81. Estetikken sentrale gjenstand er hva grekerne kalte *aisthesis*, altså sansningen, skriver Andersson videre, og fremhever at estetikken har en sentral plass hos Løgstrup – ja, gir selve ledemotivet i de fire bind *Metafysik*.

⁵²² *Ibid.*, s. 82.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

Sansningens fenomen

I Løgstrups filosofi tydeliggjøres nyanser og forskjeller som ikke kommer klart til uttrykk i stedsteorien. Norberg-Schulz omtaler i noen sammenhenger stedet som forankringspunkt for kontemplasjon (idet han ser våre bosetninger i forhold til *genius loci*), mens han andre ganger bruker ordet ”sted” på en slik måte at stedet fremstår som avhengig av vårt bidrag (som når han snakker om ”stedstapet”).

Hos Løgstrup fastholdes det at vi er fortrolige med virkeligheten fordi den *ikke* avhenger av noe som er vårt eget, men av noe annet, noe som er fremmed. *Hos ham er aldri sted eller landskap overlatt til vår egen meningshorisont.* Innenfor Løgstrups skapelsesfilosofi er det betydningen av sansningens fenomen, som gjør at det poetiske kaster et kritisk lys over vårt *poietiske* verdensforhold, og over forståelsen av mennesket som skapende og handlende subjekt. For mennesket er det umulig å se Gud i verden, men det er fenomener i verden som viser oss Gud.

Om Norberg-Schulz legger en aristotelisk tenkemåte til grunn for sin forståelse av arkitekturens forhold til det som er gitt oss i naturen, er Løgstrup som metafysiker mer entydig i sin forståelse av forholdet mellom det som er gitt oss i naturen og *poiesis*, og dermed er han også aristoteliker i enda større grad enn Norberg-Schulz.

Arkitekturens poetiske dimensjon

I *Kunst og erkendelse* fremhever Løgstrup, slik Andersson formulerer det, den aristoteliske grunntanken om at poesien ”adskiller seg fra historien og ligger filosofien nær, fordi den har det universelle for øye og ikke sikter mot gjengivelse av et avgrenset virkelighetsområde”.⁵²⁵ Det at poesien har det universelle for øye og ikke forsøker å gjengi et avgrenset virkelighetsområde er – både epistemologisk og substansielt – helt sentralt i stedsteorien. I stedsteorien blir imidlertid forskjellen mellom vårt historiske liv og vårt poetiske verdensforhold vanskelig å få grep om, fordi Norberg-Schulz i forsøket på å forstå arkitekturens betydning for vår identitet, kun undersøker bruken av stedet ”som helhet”, og ikke ser dette *i forhold til* den bruken av ”rommene eller bygningene der vi har noe bestemt å utrette”.⁵²⁶

Norberg-Schulz er opptatt av at stedets ånd må *tolkes*: Når en fenomenologisk forståelse iverksettes gjennom bygging, blir resultatet ikke bare bosetninger og bygninger, men også et formspråk som disse har felles,

⁵²⁵ Bugge, David, Pia Rose Böwadt, og Peter Aaboe Sørensen, *Løgstrups mange ansigter*. København: Anis 2005, s. 370. Dag T. Anderssons essay ”Innfallets orden. Det poetiske hos Løgstrup”.

⁵²⁶ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 24.

skriver han i *Stedskunst*.⁵²⁷ I beskrivelsen av det arkitektoniske formspråkets ulike nivåer, skiller han som tidligere nevnt, mellom grunnspråk, tradisjonsarkitektur, stilarkitektur og en moderne arkitektur som han gir betegnelsen ”samspill”. Grunnspråket gjelder for alle steder og til alle tider, og manifesterer livsverdenens grunnleggende tilstedeværelse, skriver han.⁵²⁸

På denne måten kan grunnspråket innenfor arkitekturens formspråk, sees som en parallell til Løgstrups vektlegging av poesien innenfor dikterkunsten. Norberg-Schulz skriver videre i *Stedskunst*:

Formspråket er som tidligere nevnt både steds- og tidsbetinget, samtidig som det manifesterer et alment grunnspråk. Jerusalem er således en *helhet*, samtidig som byen ”inneholder” fire distinkte livsverdener. Dermed kommer det frem at vi alle er det ”samme”, selv om vi ikke er ”like”. Dette ”samme” ivaretas av arkitekturens grunnspråk som dermed er ”tilstedeværelsens hus”, for å parafrasere Heideggers definisjon av verbalspråket som *Haus des Seins*.⁵²⁹

I stedsteorien kaster imidlertid ikke *det poetiske fenomen* slik som hos Løgstrup, et kritisk lys over vårt *poetiske* verdensforhold. Slik Løgstrup ser det, trer det poetiske fenomen frem for oss idet det skapende subjekt trer tilbake. Dette skjer innenfor ”innfallets orden”. Når det skapende subjekt trer tilbake og det poetiske fenomen blir stående i forgrunnen, blir den menneskelige *poiesis* stående i sitt rette lys. Når det skapende subjekt trer tilbake, fremheves den siden ved *poiesis* som gjør våre grunnvilkår synlige. Dersom det skapende subjekt settes i sentrum for forståelsen av *poiesis*, fremheves derimot dens produktive side.⁵³⁰

Både Løgstrup og Norberg-Schulz er opptatt av å yte motstand mot den forestillingen om mennesket som skapende subjekt, som siden renessansen har medført at det skapende momentet er ”selvstendiggjort og forstørret til et vesenstrekk ved subjektet”.⁵³¹ Men når ikke *forskjellen* mellom det poetiske i kunsten; det som står i forhold til det som er gitt oss i naturen, og det produktive innenfor *poiesis* er tydelig i stedsteorien, er dette et uttrykk for at Norberg-Schulz ikke anerkjenner de sider ved *poiesis* som gjelder mennesket som skapende subjekt, og som i likhet med *praxis* – det området hvor vi er

⁵²⁷ *Ibid.*, s. 63.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*, s. 79.

⁵³⁰ Bugge, Bøwadt og Sørensen, *op.cit.*, s. 366.

⁵³¹ *Ibid.*, s. 366-367. ”Slik overlates vi til et redusert begrep om *poiesis*, der vekten legges på formålet, på resultatet av virksomheten. (...) Hos Løgstrup er det nettopp et hovedpunkt i kritikken av moderne erkjennelsesteori at erkjennelse blir betraktet som ’produksjon’, som ’forming’ i konstruktiv forstand,” skriver Andersson videre.

overlatt til oss selv, og der vi selv gir prinsippene for mening – tilhører vår egen verden.

”I forskjellen mellom *poiesis* og *praxis* ligger grunnlaget for poesien og filosofiens felles sak,” skriver Andersson i ”Poetik og metafysikk”, idet han viser at det for Løgstrup er det båndet *poiesis* har til noe utenforliggende og fremmed, som gir kunsten dens privilegerte tilgang til virkeligheten.⁵³² Ikke bare i lys av Arendts tenkning om *vita activa* og om *praxis* som en manifestasjon av vår evne til å sette noe nytt ut i verden, men også i lys av Løgstrups tenkning – hans distinksjon mellom det poetiske i kunsten og *poiesis*, og hans tydeliggjøring av forskjellen mellom *poiesis* og *praxis* – er det derfor mulig å nærme seg Norberg-Schulz’ stedsbegrep på nytt.

Her er vi ved et kjernepunkt i kritikken av stedsteorien, nettopp fordi dette vedrører den grunnproblematikken Norberg-Schulz selv forsøker å finne svar på. Dette gjelder det han under henvisning til Giedion omtaler som ”forholdet mellom konstans og forandring” – det forholdet som han i stedsteorien hevder at modernismens arkitekter ikke maktet å løse fordi de betraktet verket som ”ding an sich”.

Norberg-Schulz forsøker å nærme seg en forståelse av tidens betydning for stedet. Hans begrepsbruk fører imidlertid til at forskjellene mellom det som er gitt oss – det vi ikke selv har skapt – og våre livsytringer viskes ut. Når han i stedsteorien anvender begrepet *sted* på en slik måte at det både kan bety det som er gitt oss, og det som er gitt oss tydeliggjort gjennom det vi selv tilfører, blir ikke bare ”verk”, men også ”sted” en betegnelse for noe som både er permanent og foranderlig.⁵³³ Fordi det området hvor vi som mennesker virkeliggjør våre *egne* evner og det området hvor tiden rår – holdes utenfor i stedsteorien, blir det vanskelig å få grep om forholdet mellom konstans og forandring; mellom det *universelle* i arkitekturverket og det som tilhører vårt historiske liv.

Ulikt Norberg-Schulz kan vi slå fast at både Løgstrup og Arendt er opptatt av forskjellen mellom *poiesis* og *praxis*. Ja, det er nettopp denne forskjellen som blir avgjørende i deres tenkning. Både hos Løgstrup og Arendt bidrar denne forskjellen til å gjøre forholdet mellom hva som er gitt oss og hva vi selv skaper tydelig.⁵³⁴

Arkitekturverket som poesi og fortelling?

Ved å forstå tiden ”fra stedet af” slik Andersson og Løgstrup gjør, er det mulig på nytt å gripe tak i Norberg-Schulz’ forståelse av arkitekturverkets

⁵³² Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 84.

⁵³³ Arkitekturverket bidrar til stedets ”selvrealisering”, skriver han i *Stedskunst*, 1996, s. 181.

⁵³⁴ Som vist knytter Arendt også *praxis* til våre grunnbetingelser, og her skiller hun og Løgstrup lag.

varighet. Hos Løgstrup blir ikke bare forskjellen mellom *poiesis* og *praxis* tydelig, men også forskjellen mellom *poesien*, som forsøker å utsi noe om væren, og *fortellingen*, som forsøker å ordne tidserfaringen og stå opp mot den tilintetgjørende tiden.

I ”Kris i kulturen” skriver Arendt om handlingens produkter, slik som hendelser, gjerninger og ord, at de er så flyktige at de knapt ville overleve den timen eller dagen de fremtrådte i verden, om de ikke ble bevart, først i menneskets minne der handlingens produkter tas vare på i form av fortellinger, og siden gjennom menneskets evne til å tilvirke ting. Hvordan vi *organiserer* de tingene vi skaper, blir derfor avgjørende i hennes tenkning. Forholdet mellom våre produktive virksomheter og vår evne til handling innenfor det offentlige rommet blir derfor av den største betydning for arkitekturverkets varighet.

Oppsummerende kan vi si at i stedsteorien savnes en forståelse av det ved arkitekturverket som er ulikt poesien; det som ikke har med væren å gjøre, men som har med det spesifikt menneskelige å gjøre, og som først gir seg uttrykk i tale og handling, så i fortellingen, og dernest i de tingene og de bygningene vi produserer.⁵³⁵ Videre savnes en utdyping av sider ved det som med Heidegger kan sies å ha med vår væren å gjøre, nemlig tilhåndenhetens betydning for arkitekturen. I stedsteorien savnes en utdyping av tilhåndenhetens betydning, *til tross for* at Norberg-Schulz ønsker å se arkitekturen og arkitekturverket i lys av den grunnbetingelsen som er livet selv, mens det i Arendts *Vita Activa* savnes en utdyping av tilhåndenhetens betydning for arkitekturverket *som en følge av* at hun ser verdsligheten som en grunnbetingelse for produksjonen, og dermed avskjærer forståelsen av verket fra den grunnbetingelsen som er livet selv.

Forholdet mellom det som er gitt oss i naturen og det vi selv skaper, får en annen betydning enn hos Norberg-Schulz idet dette forholdet sees i lys av tidens tilintetgjørende makt; den tiden som våre liv er innskrevet i og som gir mening til vårt handlingsliv. Forholdet mellom konstans og forandring – ”constancy and change” – blir et forhold som ikke bare vedrører sammenhengen mellom det som er gitt oss og *poiesis* i aristotelisk forstand, men som også gjelder sammenhengen mellom det som er gitt oss og de virksomheter og frembringelser som utgjør *vår egen verden*.

Stedet hos Norberg-Schulz: Tapet av praxis

I overensstemmelse med Arendt, kan det aktive handlingslivet sees som det området hvor tiden rår. Tiden er truende og begrensende, og handlingslivet vårt får mening innenfor de rammene som bestemmes av tiden:

⁵³⁵ Med Arendt kan vi si at dette ”gjelder avsløringen av personen i handling og tale”, og det bringes derfor videre inn i den neste temadrøftingen.

Opp mot tidens tilintetgjørende makt forsøker vi å la vår tilværelse bli *i* tiden. Oppstanden mot tiden viser seg ikke minst i forsøket på å gi våre liv en narrativ, en fortellende form. Fortellingen kan gi en meningsfull form til tidens ødeleggende gang. Forstått narrativt kan vårt historiske liv først og fremst gi en meningsfull *slutt*. Fortellingens kunst er kunsten å gi rekken av hendelser en slutt. Med fortellingens bue spent over vårt historiske handlingsliv kan vi stå imot tidens trussel. Bare som oppstand mot den tilintetgjørende tiden kan fortellingen forstås som tidens ordnende form.⁵³⁶

Det forholder seg annerledes med *stedet* – med rommets gavmildhet som samler seg her: ”Om fortellingen er tidserfaringens ordnende form, slik at den gir orientering til vår truede tilværelse i tiden, så er stedet rommets orienterte og orienterende form,” skriver Andersson i sin tilnærming til Løgstrups tekster.⁵³⁷ Innenfor Løgstrups skapelsesteologiske horisont blir forholdet mellom rom og sted tydelig: Skal vi forstå vår bevegelse i verden, hører rommet med ”fra stedet af”.⁵³⁸

Andersson underbygger Løgstrups tenkning ved å vise til religionsfenomenologen Mircea Eliade, idet han skriver at ”stedet får betydning ved at det åpner for sitt opphav i det som gjør det til sted: dets innvielse i verden som *kosmos*”.⁵³⁹ Når Løgstrup ser estetikken som en videreføring av metafysikken, er det som nevnt fordi han ser den estetiske tilgangen til virkeligheten som en avdekking av det værendes orden. For ham bærer både språket og sansningen bud om en universell orden. Dette er en orden vi kan få tilgang til, ikke gjennom handlingens målrettethet, men gjennom innfallets språk – det språket som kjennetegner *poesien*.

Andersson skriver videre at ”stedet er rommet i sin nærhet”.

Og det *nære* rom blir stedlig gjennom den *fjerne* grunnleggelse av kosmos i skapelsen. Slik kan stedet gi oss orientering i vår romlige tilværelse. Og slik, skapelsesteologisk forstått, gir den fjerne kosmiske grunnleggelse også forankring for vårt forhold til *tiden*. Sett fra stedet av kan rommet sies å ”redde” tiden fra dens tilintetgjørende makt. Rommet redder for oss opplevelsen av tidens skapende makt.⁵⁴⁰

⁵³⁶ Lindseth, Andersson og Johannessen, *op.cit.*, s. 84.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.* Også Norberg-Schulz nevner Mircea Eliade i flere sammenhenger, blant annet i *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, 1980, og *Stedskunst*, 1996.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

Hos Løgstrup avhenger ikke vårt fortrolige forhold til verden av vår egen frembringelse av betydning. Det vi bidrar med, holdes oppe av noe annet enn oss selv; det hviler i noe fremmed. Innenfor Løgstrups skapelsesteologiske univers er det ikke mulig å snakke om et ”stedstap”, men kun – som hos Arendt – om et erfaringstap.

I stedsteorien skriver Norberg-Schulz at vi uten fenomenologisk innsikt kan komme til å ødelegge selve grunnlaget for det som hos Løgstrup er ”den estetiske erfaring”, ved at vi ødelegger det landskapet arkitekturverket eller bosetningen må sees i forhold til. ”Stedstapet” er også forbundet med at bosetninger ikke lenger fremstår med en distinkt karakter i landskapet. På denne måten kan vi ved vår inngripen, slik Norberg-Schulz fremstiller det, forhindre stedets egen ”selvrealiseringsprosess”, og dermed bidrar vi ytterligere til vår egen fremmedgjøring. Samtidig som Norberg-Schulz på denne måten omtaler konsekvensene av stedstapet, baserer han stedsteorien på en fenomenologisk forståelse der vi har *tilgang til* det som skjuler seg; der *kunstverket* viser oss hva vårt fortrolige verdensforhold har sitt utspring i.

Det som er virksomt når ”stedet går tapt” for oss, er de områdene der vi selv gir prinsippene for mening. Innenfor vårt handlingsliv er det disse prinsippene som gjelder; dette er området for menneskelig frihet. Fordi Norberg-Schulz i sin forståelse av sammenhengene mellom det som er gitt oss og det vi selv skaper, ikke legger vekt på betydningen av denne friheten, og dermed heller ikke tydeliggjør forskjellen mellom *praxis* og våre *poietiske* virksomheter, blir forhold som gjelder stedsteoriens normative sider uklare.

Vår tids arkitektur: Forholdet mellom verden og kulturen

Forskjellen mellom *poiesis* og *praxis* er av særlig betydning for forståelsen av arkitekturen og for utøvelsen av arkitekturfaget i dag, dersom vi gir Arendt og Norberg-Schulz rett i at arkitekturen må eie en viss bestandighet, ja, som *verk* potensiell udødelighet. Fordi de tingene vi i dag omgir oss med er omgjort til forbruksvarer, strever med å la vår tilværelse bli i tiden.

Her er det viktig å holde fast ved at Arendts begrep om *praxis* avviker fra Løgstrups; det er ulikhet i deres forståelse av begrepet. Fordi Arendt, til forskjell fra Løgstrup, ser *praxis* i forhold til våre grunnbetingelser, blir også spørsmålet om hvordan handling uttrykker den handlendes individualitet viktig for hennes forståelse av den fellesmenneskelige verden. Arendt er ikke opptatt av hvorvidt verdslighet – vår evne til å produsere og skape en verden – er en del av vår ”natur”, men hun er opptatt av hvordan vi organiserer totaliteten av de produserte tingene, slik at de kan stå imot en konsumerende livsprosess. Arendts forståelse av de menneskelige aktivitetene og av *praxis*

er, på en annen måte enn Løgstrups tenkning, relevant når det gjelder å tydeliggjøre *spennet i arkitekturfaget* – spennet fra en produksjon av enkeltverk til større og komplekse planprosjekter, der arkitekter arbeider med bytransformasjon og byforming.

Arendt ser ikke som Løgstrup, ”den menneskelige poiesis som en forlengelse og utdypning av de prinsipper for væren som theoria avdekker”.⁵⁴¹ Tvert om, er hun opptatt av det spesifikt menneskelige som uttrykker seg i handling og tale. Både i *Vita Activa* og i *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, synliggjør hun hvordan produktene av handling veves inn i erindringen og i våre fortellinger, og bevares gjennom vår evne til å tilvirke ting – og blant disse tingene også kunstverk og arkitekturverk. Verkene blir lenger i verden enn noe annet, og på denne måten kan vi med Arendt si at de er mer verdslige enn noe annet: De er ikke strengt tatt fremstilt for mennesker, men for den *verden* som er ment å vare lenger enn de dødeliges liv, over generasjoner som kommer og går.⁵⁴²

I essayet ”Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen” drøfter hun kulturens sosiale og politiske betydning, ved å tydeliggjøre – innenfor den moderne tidsalder – forskjeller mellom samfunn og massesamfunn.⁵⁴³ Hun er opptatt av hva som skjer med kulturen under de betingelser som råder i samfunnet, eller massesamfunnet. Hun er opptatt av den som frembringer verk, av kunstneren, ikke først og fremst fordi hun ønsker å undersøke en subjektiv individualisme, men fordi kunstneren er den som fremstiller de gjenstander som hver sivilisasjon etterlater seg, og fordi disse gjenstandene, slik hun uttrykker det, er varige vitnesbyrd om den ånd som besjelet disse.⁵⁴⁴

Slik Arendt ser det, oppstår massesamfunnet idet befolkningens store masse blir innforlivet med samfunnet. Hun skriver at fordi samfunnet, i betydningen ”det gamle gode samfunnet” (slik vi kjenner det fra sytten- og attenhundretallet), omfattet de deler av befolkningen som disponerte ikke bare rikdommer, men også fritid; det vil si den tiden som kunne vies til ”kultur”, er massesamfunnet utvilsomt et tegn på en ny tilstand der

den stora massan bland befolkningen i så stor utsträckning har befriats från det fysiskt tröttande arbetets bördor att även de har så mycket fri tid att det räcker till ”kultur”. Massamhället och masskulturen tycks således vara knutna till varandra, men deras

⁵⁴¹ Bugge, Bøwadt og Aaboe Sørensen, *op.cit.*, s. 373.

⁵⁴² Arendt, Hannah, ”Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen”, *Ord & Bild*, Nordisk kulturtidsskrift, nr 2-3/2002, s. 29.

⁵⁴³ Se Arendt, Hannah, *Between past and future: eight exercises in political thought*. Enlarged ed. New York: Penguin 1977. Essayet ”The Crisis in Culture: Its social and its political significance”.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, s. 24.

gemensamma nämnare är inte massan utan snarare det
samhälle massorna har införlivats med.⁵⁴⁵

Massekultur oppstår idet massesamfunnet griper fatt i kulturformål, og ”faran med det är att samhällets livsprocess (som i likhet med alla andra biologiska processer omåttligt suger in allt tilgjengelig i sin metabolismemykel) bokstavelig talat kommer att konsumera kulturföremålen, äta upp dem och förgöra dem”, skriver hun.⁵⁴⁶

Arendt definerer vår tids massekultur som den form for kultur som oppstår når massesamfunnet slår klørne i kulturformål, og samtidig tydeliggjør hun på denne måten faren ved massekulturen, nemlig at samfunnets livsprocess, i likhet med alle andre biologiske prosesser, også forbruker arkitektur som kulturuttrykk.⁵⁴⁷ Slik Arendt omtaler dette allerede på 1960-tallet, er problemet med massesamfunnet at det er et *forbrukersamfunn*. Et forbrukersamfunn, skriver hun, vet ingenting om hvordan man tar vare på en verden og de tingene som utelukkende tilhører det verdslige rommet, fordi samfunnets innstilling til alle gjenstander er *forbrukerinnstillingen* – og denne innstillingen fører til at alt legges i ruiner.⁵⁴⁸

Arendt fører likevel en diskusjon om kultur, og som Norberg-Schulz yter hun forbrukerinnstillingen motstand ved å snakke om kunstverket. Når hun skriver at en diskusjon om kultur må ta utgangspunkt i fenomenet kunst, er det fordi kunstverk er kulturgjenstander fremfor andre. Arendt synes imidlertid å være mer oppmerksom enn Norberg-Schulz på at kultur og kunst ikke er en og samme sak. Hun er opptatt av dette skillet fordi det er relevant for spørsmålet om hva kultur er, og hvilket forhold kulturen har til det politiske feltet. Dermed får Arendt også grep om forhold som kan gjøres gjeldende for en diskusjon om hva som skiller arkitekturen fra andre kunstarter.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ *Ibid.*, s. 23-24.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, s. 28.

⁵⁴⁷ *Ibid.* ”Kulturen är knuten till föremål och är et fenomen som tillhör världen; underhållning är knuten till människor och är ett fenomen som tillhör livet,” skriver hun, og fortsetter: ”Ett föremål er kulturelt i den mån det kan bestå; beständighet är själva motsatsen till funktionalitet, den egenskap som gör att föremålet åter försvinner från den fenomenella världen gjennom att brukas och förbrukas.”

⁵⁴⁸ *Ibid.*, s. 30.

⁵⁴⁹ *Ibid.* Som ord og begrep, er ”kultur” romersk; ordet kultur kommer av ”colere”, å dyrke, bebo, ivareta, hegne om og bevare, skriver hun, og var først og fremst forbundet med naturen. Kultur betydde agrikultur, og for romerne hadde dyrkingen av jorden en høy status til forskjell fra de poetiske og produserende kunstene, skriver Arendt. Men hun fastholder at til tross for at romerne var opptatt av den poetiske tanken om at kunst skulle oppstå ”lika naturligt som en landsbygd”, er det ikke sannsynlig at stor kunst noensinne kunne ha sprunget frem av en slik tenkemåte. Det er lite sannsynlig at tregårdsmestermentalitet skal kunne frembringe kunst, skriver hun. I stedet hevder hun at den store romerske kunsten og lyrikken kom til under innflytelse av arven fra grekerne som romerne – men aldri grekerne – forsto å ta hånd om og bevare. Grekerne visste ikke hva kultur var, fordi de ikke kultiverte naturen, men snarere ”slet ur jordens livmoder de frukter gudarna hadde döld för människorna (Hesiodos)”.

Både i *Vita Activa* og i ”Kris i kulturen” skriver hun at den største trusselen mot det ferdige verkets eksistens oppstår av den mentaliteten som frembringer det. Det er sentralt for henne å få frem at de kriterier og regler som må gjelde i oppbyggingen av den verden av ting vi omgir oss med, mister sin gyldighet og blir direkte farlige når de anvendes på den ferdige verden. I dag har fabriksjonsmentaliteten invadert det politiske området i så stor grad at vi tar for gitt at handling, i ennå større grad enn tilvirkningen, styres av kategorien middel og mål, skriver hun. Det som er positivt med denne situasjonen er at kunstnere har fått lov til å markere sin avstand til ”handlingens menn”, men bak denne avstanden ligger det mer enn en kamp om offentlighetens blikk:

Problemet är att *homo faber* inte står i samma förhållande till det offentliga området och dess offentlighet som tingen han skapar med deras utseende, konfiguration och form. För att ständigt kunna lägga nya ting till den redan existerande världen måste han själv isolera sig från offentligheten, hålla sig skyddad och dold för den. Verkligt politiska aktiviteter, tal och handlande, går däremot över huvud taget inte att utföra utan andras närvaro, utan det offentliga, utan ett rum som upprättas av flertalet. Konstnärens och hantvarkarens verksamhet bedrivs därför under helt andra betingelser än den politiska verksamheten, och det är fullt begripligt att konstnären, när han börjar säga sin mening i politiska frågor, känner samma misstro mot det specifikt politiska området som polis kände mot fabrikationens mentalitet och förutsättningar. Det är så konstnärens sanna olust ser ut, inte i samhället, men i politiken, och hans skrupler och misstro mot politisk verksamhet är inte mindre legitim än den misstro handlingens män känner gentemot mentaliteten hos *homo faber*. Det är här konflikten mellan konst och politik uppstår, och denna konflikt varken kan eller får lösas.⁵⁵⁰

Dette skillet hos Arendt, mellom *homo fabers* forhold til en offentlighet, og det forholdet som den tingen som skapes har til en offentlighet, er et skille som blir synlig fordi Arendt legger *vita activa*, og ikke *vita contemplativa* til grunn for forståelsen av våre fysiske omgivelser. Det er dette skillet som er avgjørende for å få grep om spennet i arkitekturfaget knyttet til arkitekturens ulike bruksområder.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, s. 32-33.

Selv om produksjonen ikke i seg selv er en offentlig aktivitet, finnes det sterke bånd til den offentlige sfæren. Det som produseres eksisterer i verden, og virker inn på alles nærvær. ”Innenfor produksjonen finnes det derfor et klart hierarki av hensikter forankret i verden selv, der det målet som skal oppnås i aller høyeste grad rettferdiggjør midlene, bruken av bestemte materialer og verktøy,” skriver som nevnt Canovan i sin bok om Arendts politiske tenkning.⁵⁵¹

Blant kunstartene stiller arkitekturen øverst i dette hierarkiet – samtidig som arkitekturen på en annen måte enn de andre kunstartene er forbundet med våre jordiske, naturgitte, betingelser. Idet arkitekter fremstiller bygninger, anvendes redskaper og teknologi, egnet for det de har til hensikt å skape. Arkitekter tar i bruk tegninger, fotografier, modeller som redskap, og både beskriver og utvikler i tekst og verbalspråk, en bestemt bygningskonstruksjon og tilhørende produksjonsprosess. Dette skjer gjerne sammen med ingeniører og andre fagfolk, i tillegg til bestemmende myndigheter. Slik visualiseres, tydeliggjøres og presiseres de hensikter som ligger til grunn for det som skal formgis.

Når det gjelder enkeltverk, stilles det andre krav til planlegging enn når det gjelder større områder. Uansett er det også for arkitekten nødvendig å ivareta en avstand til det politiske feltet *for å kunne bidra med noe nytt inn i den allerede eksisterende verden*. Innenfor arkitekturfaget blir betydningen av både samarbeid og avstand viktigere enn innenfor noen av de andre kunstartene.

For Løgstrup er *praxis* området for vår foretaksomhet og våre målrettede handlinger.⁵⁵² Begrepet om *praxis* kan bidra til å bygge bro mellom Norberg-Schulz’ tilnærming til *poiesis* og Arendts tenkning. Skillet mellom *poiesis* og *praxis*, og også mellom poesien og fortellingen i Løgstrups fenomenologiske tenkning, innebærer både en anerkjennelse og en tydeliggjøring av ”menneskets spesifikke egen-verden”: Den oppstanden mot tiden som fortellingen er, viser at vi gjennom fortellingen forsøker å ordne tidserfaringen og gi våre liv en meningsfull form.

Når Løgstrup ser estetikken som en videreføring av metafysikken, er det som vist fordi han ser den estetiske tilgangen til virkeligheten som en avdekking av det værendes orden. For ham bærer både språket og sansningen bud om en universell orden. Dette er en orden vi kan få tilgang til, ikke gjennom handlingens målrettethet, men gjennom innfalllets språk – det språket som kjennetegner poesien. Den estetiske erfaring er derfor en poetisk

⁵⁵¹ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1992, s. 129.

⁵⁵² Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983, s.18.

grunnerfaring hos Løgstrup. Det er denne erfaringen som ifølge Andersson ”ligger til grunn for at kunstverket kan tale til oss og åpne for oss en mer variert og mangfoldig verden enn hva vitenskapen og vårt foretaksomme liv kan. Den poetiske grunnerfaring er erfaringen av at tingene meddeler seg til oss”.⁵⁵³

Der Norberg-Schulz gjennom sin aristoteliske tilnærming til arkitekturverket viser oss at arkitekturen, fordi den ”dekker hele vår tilstedeværelse”, er av grunnleggende betydning for vårt selvforhold, bidrar Løgstrup og Andersson til en tydeliggjøring av forskjeller og nyanser som gjelder *hvordan* tingene kan sies å tale til oss, og hvordan vi mennesker svarer på tingenes tale gjennom *ulike former for tilsvaer*.⁵⁵⁴ Andersson skriver at selv om tingene ”taler et annet språk enn vårt, er deres tale tydelig og universell”.⁵⁵⁵ Deres tenkning kan, i forlengelsen av Norberg-Schulz’ arbeid med stedsteorien, gjøres gjeldende for vår forståelse av bruk og iverksettelse gjennom bygging.

For Løgstrup er oppmerksomheten overfor det universelle knyttet til at vi kan oppleve tingene ”på en anonym ny måte”.⁵⁵⁶ Bevisstheten må liksom dra seg bort, skriver han, for at vi slik skal kunne oppleve tingene. ”For den rastløse foretagsomheds skyld, der fylder vort historiske liv ud, er vi uafsladelig på vej bort fra stedet og øjeblikket”.⁵⁵⁷ I sin artikkel om Løgstrup omtaler Andersson poesien som vårt beste eksempel på mottagelighetens betydning.⁵⁵⁸ Norberg-Schulz viser at betydningen av mottageligheten også er viktig for det å bygge, men i stedsteorien tar han ikke til fulle konsekvensen av at tingenes tilsvaer finner sted gjennom et annet språk enn vårt eget.⁵⁵⁹

For di arkitekturen tjener hverdagslivets handlinger, må arkitekten være lydhør overfor *alt* som inngår i byggingen. I *Stedskunst* skriver Norberg-Schulz at et sted som har et samlet preg innehar en ”enkelhet” – en enkelthet som ikke er en ”monotoni, men en gjennomgående ’tone’. Det er jo ’tonen’ som ’stemmer’ oss når vi besøker et sted, og følgelig består den *genius loci* som be-stemmer preget fremfor alt i en omfattende *stemning*”.⁵⁶⁰ Denne vektleggingen av stemtheten er felles for Norberg-Schulz og Løgstrup. Løgstrup skriver at ”den stemthed, der aldrig aflader, men som er os ganske og aldeles ubevidst, er vel den modtagelighed, der skal til, for at noget overhovedet kan gøre indtryk på os”.⁵⁶¹

⁵⁵³ Bugge, Bøwadt og Aaboe Sørensen, *op.cit.*, s. 373.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ Løgstrup, *op.cit.*, s. 25.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ Bugge, Bøwadt og Aaboe Sørensen, *op.cit.*, s. 373.

⁵⁵⁹ Dette behandles videre i den neste temadrøftingen.

⁵⁶⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 181.

⁵⁶¹ Løgstrup, *op.cit.*, s. 14.

Om ”mottakeligheten utgjør klangbunnen i vårt verdensforhold” – er dette en mottagelighet som når det gjelder arkitekturverket, vil kunne være av betydning både for bruk og opplevelse av det ferdige bygget.⁵⁶² Den mottageligheten Løgstrup og Norberg-Schulz omtaler, vil sammen med erindring av sammenhenger mellom bruk og tingenes uttrykkskarakter, kunne gi opphav til forestillinger om arkitektonisk form. Arkitektur artikuleres først som representasjoner i form av tegninger og eventuelt modeller. For at en bygning skal kunne reises på en bestemt tomt, et bestemt sted, må noen se for seg det ferdige resultatet, men iverksettelsen må også stå i forhold til en målrettethet og en planlegging som ikke gjelder en poetisk, men en narrativ forståelsesform. Noe skal gjøres først og sist. Dette blir tydeligere jo større og mer komplekse prosesser det er snakk om.

I lys av Arendts tenkning blir bestandighet og varighet sentrale kriterier for en vurdering av arkitektonisk kvalitet. Det er disse kriteriene som gjør arkitekturen til produkt – til noe annet enn resultatet av et mekanisk arbeid. Arkitektorens varighet kan ikke vurderes uavhengig av den hensikt som ligger bak det som bygges, skriver Arendt, samtidig som hun presiserer at den hensikten som er forbundet med det å skape produktet, opphører å være virksom idet produktet er ferdig.⁵⁶³

Bestandighet og varighet må imidlertid også – på en annen måte en Arendt redegjør for – sees i sammenheng både med arkitektens mottagelighet og omverdensforståelse. At arkitekturverket eller en sammensatt bebyggelse springer ut av, og uttrykker en respekt for stemningen som preger stedet, står ikke i et motsetningsforhold til arkitektens tilretteleggelse for tingenes tilgjengelighet for oss. Forståelsen for hvordan tingene inngår i ulike brukssammenhenger er, sammen med en forståelse for bygningens forhold til en offentlighet, nettopp det som kan åpne for det ved det ferdige arkitekturverket som både beveger og foruroliger, og som Heidegger knytter til grekernes bruk av ordet *techné*.⁵⁶⁴

Ulikt både Heidegger og Norberg-Schulz, tydeliggjør Løgstrup at det poetiske ikke er sammenfallende med *poiesis*. Løgstrup gir oss en påminnelse om betydningen av det poetiske; også der vi produserer ting, må vi ha det poetiske *in mente*. Det blir mulig å se en forbindelse mellom vårt poetiske verdensforhold – der vi som innfelte i en orden er mottagelige for tingenes tale, og fra mottagelighetens erfaring taler tilbake til tingene – og et forhold

⁵⁶² Bugge, Bøwadt og Aaboe Sørensen, *op.cit.*, s. 371 og Løgstrup, *op.cit.*

⁵⁶³ I Arendts fremstilling skiller arbeidet seg fra produksjonen, ved at det er syklisk og uten ende. Derfor kan, som nevnt i kapittel 3, arbeidet lett mekaniseres, slik at det dannes en kontinuerlig prosess, der arbeiderne er tjenere, slik de en gang var tjenere for naturen.

⁵⁶⁴ *Techné*, som hverken betyr håndverk eller kunst, og slett ikke det tekniske i vår tids forstand, har ikke med en praktisk prestasjon å gjøre.

til verden der vi selv bidrar med den *orden* som skal til for at bygging skal kunne finne sted. Både Løgstrup og Norberg-Schulz vektlegger betydningen av et poetisk verdensforhold, men Løgstrup får frem en kontrast som kan bidra til å tydeliggjøre en side ved dette problemkomplekset. I stedsteorien sees det skapende subjektet kun i sammenheng med den *uorden* vi er i stand til å produsere. Hos Norberg-Schulz blir nyansene borte, og begrepet ”stedstap” blir ikke egnet til å gi konsekvenser for dagens arkitektur.

Dagens byvekst fordrer at arkitekter ser arkitekturverkets betydning i sammenheng med større bystrukturer. En narrativ forståelsesform kan representere orden, ikke bare uorden, slik Norberg-Schulz synes å mene. Innenfor vår tids arkitektfaglige virksomhet og urbane planlegging er det vesentlig at en poetisk og en narrativ forståelsesform sees i sammenheng.

Mennesket er betinget både som naturvesen og som verdensvesen. Arkitekturens varighet gjelder ikke bare bygningens forhold til det som er gitt oss i naturen. Varighet og kvalitet kan ikke vurderes uavhengig av den hensikten som ligger bak det som bygges, og den måten vi som mennesker *organiserer* det som skapes og produseres. Som Arendt sier: Hjemmet på jorden blir en verden dersom det vi bygger og produserer samlet sett, står imot den konsumerende livsprosessen som tilhører oss som bebor den. Som *verk* eksisterer imidlertid arkitekturen, også ifølge Arendt, uavhengig av alle henvisninger til nytte og funksjon; nytte og funksjon er ikke den grunnen arkitekturverket springer ut av. Både Norberg-Schulz og Arendt fastholder således at vi bygger for å finne fotfeste i tilværelsen. Arkitekturens oppgave er ikke bare å skaffe oss tak over hodet, men også å hjelpe oss å tilfredsstille vårt behov for mening.

I den neste temadrøftingen blir det viktig å skille det poetiske fra det narrative, og her er det *fortellingen*, og fortellingens betydning for menneskets stedsforhold som tematiseres. Arendts tenkning om veven av menneskelige relasjoner og de historiene den frembringer, kan knyttes an til det Ricoeur skriver om menneskets livsfortellinger. Temadrøftingen undersøker således fortellingens betydning for vårt selvforhold, og også dens betydning for forståelse og bruk av arkitekturverket og det urbane rommet.

4.2 IDENTITET OG LIVSFORTELLING

Som vist, dveler ikke Norberg-Schulz ved det hos mennesket som går ut over vår naturbundne tilværelse, på en slik måte at mennesket fremstår som individ. Hos ham er fokuset et annet: Med utgangspunkt i den filosofiske fenomenologien ønsker han å bidra til forståelsen av arkitekturverkets, og dermed også arkitekturfagets fellesmenneskelige grunnlag. Dette gjør han ved å omtale grensene for vår jordiske eksistens, og ved å ta opp kampen mot det han karakteriserer som ”denne egosentriske ’humanisme’ (som) fremmedgjør mennesket fra den umiddelbare; meningsfylte tilværelse”.⁵⁶⁵ Norberg-Schulz vil bort fra en humanisme fundert i renessansens lære om *mennesket* som alle tings mål og midtpunkt.⁵⁶⁶

I ”Den poetiske forståelsesform” (1994) skriver han at vi i dag begynner å forstå at denne humanismen ”har vært en medvirkende årsak til den utbytende holdningen som er skyld i tidens økologiske ubalanse. Samtidig er mennesket selv blitt offer for apati og vold, som er vrengebildet av forstående teori og praksis”.⁵⁶⁷ Under henvisning til Heidegger konstaterer han at tap av preg, ”stedstapet”, er forbundet med at vi ikke lenger evner å bo, at vi som mennesker er fremmedgjorte.⁵⁶⁸ Eksempelvis skriver han i *Stedskunst*: ”Identitet vil si at man tilhører en *verden* som både omfatter stedet selv og det samfunnet det tjener. Når denne verden går i oppløsning, selv om ’hele verden’ kommer til oss gjennom mediene, blir vi fremmedgjort, i betydning av at intet lenger er nært og meningsfylt.”⁵⁶⁹

For Norberg-Schulz blir det avgjørende å ”ha” en verden som er konkret og rik:

Idag er den poetiske forståelsesform for en stor del gått tapt. Våre byggverk er ikke lenger preget av overensstemmelsen mellom helhet og deler, og selv eldre hus mister ofte sin karakter ved meningsløse inngrep. Landskapet legges mange steder øde ved hårdhendt utbygging, slik som flatehogst, veibygging og vassdragsregulering. Generelt oppfattes naturen som *ressurs*, ja, selv mennesket betegnes med dette ordet: I mange år har vi vært blinde for konsekvensene, men nå begynner faretruende symptomer å vise seg. De giftige algene i Nordsjøen var et *mene tekel*. Senere tok de også Adriaterhavet i

⁵⁶⁵ Norberg-Schulz, *Øye og hånd: essays og artikler*, 1997, s. 18. Essayet ”Den poetiske forståelsesform” ble først presentert som foredrag på Lærerutdanningsrådets konferanse i Ålesund 31.10.1994. Publisert i *Hovedfag i lærerutdanningen*, Oslo 1994.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ Dette synet er gjennomgående i hans stedsteoretiske tekster, fra *Mellom jord og himmel*, 1978, til og med bøker som *Architecture: Presence, Language, Place*, 2000a.

⁵⁶⁹ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 24.

besittelse. Karakteristisk for tiden skrev en italiensk avis: ”Hva *koster* det når et hav dør?” Slik måler vi alt i kroner og lire, istedenfor å spørre: Hva *mister* vi når et hav dør, eller en skog forsvinner? Vi mister en verden, og dermed oss selv.⁵⁷⁰

Norberg-Schulz er opptatt av at menneskeverket synliggjør vårt verdensforhold. Ved å utforme en stedsteori som kan komme i stedet for en tapt tradisjon, ønsker han å bidra til en forståelse som kan få følger for en arkitektonisk praksis. Slik han ser det, er våre byggete omgivelser avgjørende for konstitueringen av en felles verden.

Selv om stedsteorien utformes innenfor en moderne arkitekturteoretisk tradisjon, fokuserer Norberg-Schulz på våre jordiske vilkår – på det som er gitt oss i naturen og som vi som mennesker derfor er nødt til å forholde oss til. På dette grunnlaget kan stedsteorien sies å være radikal; hans tenkemåte kontrasterer det synet som har vært rådende innenfor den perioden som kan omtales som moderniteten og som går tilbake til omkring år 1750. Som tidligere nevnt, er både moderniteten og opplysningstiden karakterisert ved tanken om at alt som er viktig i og for menneskelivet er historisk – historisk i betydningen av *å være til rådighet for det vi selv skaper eller frembringer*.⁵⁷¹ Stedsteoriens fokus på grensene for vår menneskelige handlekraft er – relatert til en økende økologisk bevissthet – uttrykk for en tenkemåte som i dag vil kunne ha enda sterkere gjennomslagskraft enn da dette først ble formulert.

Selv om dette fokuset blir avgjørende i Norberg-Schulz’ kultur -og arkitekturkritikk, fastholder han, i likhet med Heidegger, mennesket som historisk væren. På denne måten er de begge sanne modernister. Hverken Heidegger eller Norberg-Schulz avdekker eller tydeliggjør at modernitetens *credo* ikke bare medfører en vektlegging av erkjennelsen på bekostning av tenkningen, men også en eliminering av metafysikken fra den filosofiske tenkningen. Til tross for at Heidegger som filosof bidrar med en av de mest markante kritikkene av den moderne bevissthetsfilosofien er han, som nevnt innledningsvis, selv representant for en epoke som vil erkjenne anti-metafysisk, selv når den tenker metafysisk.⁵⁷²

Det spenningsfeltet som kommer til syne innenfor Heideggers tenkning, får konsekvenser for Norberg-Schulz’ stedsteori; for hans forståelse av forholdet mellom *genius loci* og arkitekturverket, og for bruken av begrepet ”sted”.

⁵⁷⁰ Norberg-Schulz, *Øye og hånd*, 1997, *op.cit.*, s. 22.

⁵⁷¹ Schanz, Hans-Jørgen, ”Løgstrup, metafysik og originalitet”, *Slagmark* 42/2005, s. 40. Schanz omtaler dette som modernitetens ”absolutte credo”.

⁵⁷² *Ibid.*, s. 45.

”Menneskelig identitet forutsetter stedets identitet”⁵⁷³

Som vist i den forrige temadrøftingen, har sansningen ifølge Løgstrup, den kontemplative dimensjonen som kjennetegner metafysikkens *theoria*. Om vi gjennom vårt kontemplative forhold til stedet – gjennom det som i stedsteorien omtales som ”den poetiske forståelsesform” – kan komme i kontakt med det værendes orden, er tiden forbundet med området for *praxis*; det området som er forbundet med vårt historiske liv der foretaksomhet og handling fyller vår tilværelse. Både Arendt og Løgstrup forholder seg til det som skiller *poiesis* fra *praxis*.

Hos Arendt blir den etiske dimensjonen i vår tilværelse sentral for forståelsen av våre *poietiske* virksomheter i vid forstand. I *Vita Activa* er ikke mening forbundet med vår mottagelighet for ”tingenes tale”. Hos henne er det først innenfor en *delt* verden individet kan realisere og få anerkjent sin egenart, og mening blir dermed en *intersubjektiv* kategori: Det er ved å meddele oss vi kan finne mening i det vi erfarer og i det som skjer.⁵⁷⁴

Gjennom sin sterke vektlegging av mennesket som handlende vesen – gjennom sin vektlegging av *praxis* som den siden ved menneskelivet hvor vi ikke kan gå tilbake til metafysikkens grunnprinsipper, men hvor vi selv må legge grunnlaget for hvordan vi skal handle – bringer Arendt nytt lys over Norberg-Schulz’ stedsteori og hans syn på betydningen av en poetisk omverdensforståelse. Hennes undersøkelse av det praktiske mennesket sier med andre ord noe om det *poietiske* menneske.

I denne temadrøftingen skal det poetiske skilles fra det narrative. Her skal etikken fremheves, i et forsøk på å si noe om livet på jorden og menneskets eksistens. Sett i forhold til Heideggers tenkning, viser Arendt at menneskets tilhørighet til verden kan utdypes ytterligere. Hun bidrar dermed til å synliggjøre det som fremstår som uavklart i en stedsteori tuftet på Heideggers fenomenologi.

Drøftingen er todelt: Den første delen gjelder i hovedsak fortellingens betydning innenfor område for *praxis*, mens den andre delen er et forsøk på å si noe om fortellingens betydning for *poiesis*. Hvilken betydning har fortellingen, både for dannelsen av en offentlighet og for vårt selvforhold? Hvilken betydning har fortellingen for forståelse og iverksettelse av arkitekturverket, og for vår bruk av bygninger og det urbane rommet?

⁵⁷³ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

⁵⁷⁴ Arendt, Hannah, *Vita activa: det virksomme liv*, Pax palimpsest; nr 11. Oslo: Pax 1996a, s. 10-12. Vetlesens innledning.

DEL A: IDENTITET OG LIVSFORTELLING

Arendt ser menneskets pluralitet som en grunnleggende betingelse for handling og tale. Pluraliteten manifesterer seg både som ulikhet og som likhet, skriver hun:

Uten likhet ville menneskene ikke kunne forstå hverken hverandre eller de døde og heller ikke kunne legge planer for en verden uten oss selv, men som likefullt vil bli befolket av våre like. Uten ulikhet, det at hver enkelt person er absolutt forskjellig fra alle andre som lever, har levd eller kommer til å leve, hadde vi ikke hatt behov for hverken språk eller handling for å kommunisere; et tegn- eller lydsspråk ville vært tilstrekkelig for i nødsfall å kunne meddele våre helt identiske behov.⁵⁷⁵

Det er gjennom tale og handling menneskets unike karakter kommer til uttrykk; ved å tale atskiller vi oss aktivt fra hverandre, i stedet for bare å være ulike – ”det er gjennom disse aktivitetene selve det å være menneske åpenbarer seg”, skriver hun videre.⁵⁷⁶ Det grunnleggende unike vesenets aktive tilsynekomst er basert på et initiativ det selv har tatt, til forskjell fra når det kommer til verden gjennom å bli født. Dette krever ingen bestemt beslutning, for ikke noe menneske kan unnlate å tale eller handle. Et liv uten tale og handling er utenkelig.⁵⁷⁷ Talende og handlende føyer vi oss inn i menneskets verden – en verden som eksisterte før vi ble født inn i den. ”Og denne tilknytningen er som en fødsel nummer to, der vi bekrefter fødselens nakne faktum, liksom tar ansvaret for den på oss.”⁵⁷⁸

Slik hun beskriver dette initiativet hos hvert enkelt menneske ligger drivkraften i selve begynnelsen, ”den som kom inn i verden ved vår fødsel, og som vi gir et tilsvarende svar til ved å starte noe nytt ved eget initiativ”.⁵⁷⁹ I denne opprinnelige og generelle betydningen fremstår *det å handle og det å begynne noe nytt som det samme i Vita Activa*.

En felles moralsk grunn for handling

Arendts tenkning om handling som en ny begynnelse i *Vita Activa*, kan forstås i lys av hennes tidlige arbeid med Heidelberg-avhandlingen *Der*

⁵⁷⁵ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 176.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, s. 177.

⁵⁷⁷ Dette gjelder imidlertid ikke for de andre aktivitetene innenfor *vita activa*. Ifølge Arendt kan mennesket leve et liv uten arbeid og produksjon, slik slaveeieren, utbytteren eller parasitten gjør det.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, s. 178.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

Liebesbegriff bei Augustin (1929).⁵⁸⁰ Ja, i etterordet til den amerikanske utgaven, *Love and Saint Augustine* (1996), hevder Joanna Vecchiarelli Scott og Judith Chelius Stark at Arendts forfatterskap, betraktet under ett, kan sies å bære preg av hennes kontinuerlige undersøkelse av betydningen av ”vår neste”.⁵⁸¹ Basert på Augustins (354–430) tekster skiller Arendt mellom to ulike former for kjærlighet, *caritas* og *cupiditas* i avhandlingen. Hun skriver at den spesifikke identifikasjonen av jordisk og dødelig bare er mulig hvis verden betraktes fra det dødelige menneskets synspunkt. Augustins betegnelse for denne feilslåtte, verdslige kjærligheten som knytter an til og på samme tid konstituerer verden, er *cupiditas*. I motsetning til dette, søker den riktige kjærligheten evighet og absolutt fremtid. Denne riktige kjærligheten kaller Augustin *caritas*.⁵⁸²

Allerede innledningsvis i Arendts avhandling kritiseres Heidegger og hans fenomenologi fokusert på væren-til-døden. Dette er et av de svært få tekststedene i Arendts publiserte arbeider hvor hun direkte kritiserer Heidegger. Hun kritiserer ham ved å gripe fatt i den forskjellen Augustin synliggjør i sine tekster, mellom skapelsen av verden og tiden (som eksisterte før mennesket), og skapelsen av mennesket. Alt som har en begynnelse, i den forstand at en ny historie tar til, må også komme til en slutt, og kan derfor ikke virkelig *være*. Det er bare en sann Skaper som kan være – være uten begynnelse og slutt. Mennesket er, til forskjell fra Skaperen, like mye i livet som i døden, skriver hun under henvisning til Augustin.⁵⁸³

Menneskets avslutning begynner å virke i det allerede idet det fødes. Den evighet som gjelder Skaperen derimot, inngår ikke i et annet tidsmodus, men er forbundet med en ”ikke-tid”. Forestillingen om en ikke-tid som er evig, gjelder en nåtid; et endeløst ”i dag”, og dette absolutte nærvær er sammenfallende med en absolutt fortid og fremtid, skriver hun.⁵⁸⁴ Men like fullt er det slik at det menneske som lever et liv bestemt av de tre ulike tidsstadiene, og som forholder seg til det faktum at det en gang er født, bare

⁵⁸⁰ Jf. Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1996b. I det etterfølgende henvises det til den amerikanske utgaven, redigert og med et fortolkende essay av Joanna Vecchiarelli Scott og Judith Chelius Stark.

⁵⁸¹ *Ibid.*, s. 116. Se Vecchiarelli Scotts og Chelius Starks essay ”Rediscovering Hannah Arendt”. Her fremhever de at Young-Bruhl som skrev *Hannah Arendt: For the Love of the World*, 1982, hevder at Arendts vektlegging av den teologiske siden av temaer avgjørende for avhandlingen, i de senere tekstene snarere tillegges politisk vekt. Young-Bruhl, Elisabeth, *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven: Yale University Press 1982. Også Margaret Canovans bok *Hannah Arendt: A reinterpretation of Her Political thought*, 1992, bærer preg av en slik forståelse av et skille, idet hun hevder at Arendts interesse for Augustin var apolitisk. Her argumenterer Joanna Vecchiarelli Scott og Judith Chelius Stark for at avhandlingen får konsekvenser for *hele* Arendts fenomenologiske tenkning omkring en felles kilde og en felles moralsk grunn for handling innenfor den offentlige sfære.

⁵⁸² Arendt, *op.cit.*, s. 17. Arendt formulerer det slik: ”Uansett, har både riktig og feilslått kjærlighet (*caritas* og *cupiditas*) det til felles at det følger med et begjær, en *appetitus*. Derfor advarer Augustin: ”Vis kjærlighet, men vær forsiktig med hva du elsker.” (Min oversettelse fra engelsk.) Arendt siterer Augustins kommentarer til Salmenes bok 90, 1-8, i fotnoten til dette sitatet: ”*Caritas* says: love of God and love of neighbor; *cupiditas* says: love of the world and love of this age (*saeculum*).”

⁵⁸³ *Ibid.*, s. 55.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, s. 56.

kan forene disse stadiene gjennom erindring og forventning. Idet dette skjer, skapes en sammenheng i vår tilværelse, en enhet som ellers bare ville være en ordnet suksessjon av tidsmessige intervaller. Gjennom en slik mental konsentrasjon unngår vi de ”distraksjoner” som ville medføre at vi bare forholdt oss til det ene øyeblikket etter det andre, samtidig som vi nærmer oss et endeløst ”i dag”; det absolutte evige nærvær. Det faktum, skriver hun, at fortiden ikke for alltid er tapt, og at erindringen kan bringe den tilbake til nåtidige øyeblikket, er det som gir hukommelsen så stor makt.⁵⁸⁵

Arendt setter Heidegger opp mot Augustin, idet hun fastslår at det er *erindring* og ikke *forventning* – for eksempel forventningen om døden slik som i Heideggers tenkning – som gir enhet og helhet til den menneskelige eksistensen.⁵⁸⁶ Våre forventninger og ønsker er styrt av det vi erindrer, og av tidligere kunnskap. ”Ved at fortid og fremtid skapes og gjøres nærværende, som er hukommelsen og den forventningen som springer ut av denne, er det nåtiden som forener dem, som bestemmer menneskets eksistens,” skriver hun.⁵⁸⁷ Denne menneskelige muligheten gir mennesket del i en ”uforanderlighet”; den fjerneste fortid og den fjerneste fremtid er ikke bare det enkle tofoldige ”før” i menneskets liv, men kan bli aktualisert som dette mens vi ennå er i live, slik hun ser det.

Arendts drøfting av Augustins tidsforståelse og av erindringens betydning for vår eksistens, kan sees i sammenheng med hennes kritikk av modernitetens fremmedgjørelse og den vendingen innover som Descartes var en foregangsfigur for. Modernitetskritikken får konsekvenser for hennes tenkning omkring det offentlige, det private og det sosiale livet i *Vita Activa*, og for det hun her skriver om veven av menneskelige relasjoner og de historiene de frembringer.

Den levende erindringen og evnen til å huske er opphavet til menneskets lengsler etter uforgjengelighet, skriver hun.⁵⁸⁸ Det er den menneskelige hukommelses nærhet til den levende erindringen som også gjør det mulig for et dikt å overleve i verden selv om det ikke nedtegnes.⁵⁸⁹ Men diktet må, i likhet med historien, etter hvert konkretiseres; det vil si transformeres slik at det kan inngå i menneskets verden.

Også mot slutten av *Love and Saint Augustine* kommenterer Arendt Heideggers tenkning. Her uttrykker hun klart at hun foretrekker Augustins skapende Gud, fremfor den heideggerianske guden for død og begjær.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.* Se også Vecchiarelli Scott og Chelius Starks essay ”Rediscovering Hannah Arendt, s. 124-125.

⁵⁸⁷ *Ibid.* (Min oversettelse.)

⁵⁸⁸ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 170.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, s. 169. ”Erindringen – musen *mneimosyne*, alle musers og kunstners mor – er i stand til å konsentrere språket, slik at det tenkte forvandler seg til noe som umiddelbart kan feste seg i hukommelsen. Også rim og rytme, diktekunstens tekniske hjelpemidler, stammer fra denne ytterste konsentrasjonen,” skriver hun.

”Forholdet mellom Skaperen og det skapte funderer *caritas* i en søken etter ’det tofoldige forut’ for Væren, men det åpner også for en ’tilbakevending’ til verden”, slik Vecchiarelli Scott og Chelius Stark omtaler denne forståelsen hos Arendt.⁵⁹⁰ Augustins *caritas* utgjør dermed et fundament for å etablere nye samfunn på et felles moralsk grunnlag, slik også de eksistensielle, bestemmende ”fakta” som følger med en felles historie er et slikt fundament.⁵⁹¹

I *Love and Saint Augustine* skriver Arendt at hun ønsker å undersøke den konflikten som oppstår hos Augustin i forholdet mellom en filosofisk tradisjon og et paulinsk kristent verdenssyn. Denne formen for motsetningsforhold preger Augustins tekster hevder hun, og derfor fokuserer hun på dette når hun studerer hans forfatterskap. Men her er det viktig å være klar over at det er Arendts eget spørsmål forbundet med *caritas* som kjærlighet til nesten – spørsmålet om nestekjærlighetens relevans – som bidrar til å tydeliggjøre sammenhenger i Augustins skrevne arbeider: Dette er ikke Augustins spørsmål av den enkle grunn at for ham er andre menneskers relevans en selvfølge, og nettopp denne selvfølgen skaper en forbindelse mellom ulike deler innenfor hans tekstproduksjon.

Slik kan Arendts avhandling sies å generere et paradoks i *Vita Activa*, med utgangspunkt i et kristent politisk prinsipp som bidrar til at den upolitiske, ikke-verdslige karakteren i fellesskapet av troende kristne i ur-kristendommen ytret seg som et krav om ”at menigheten måtte danne en *corpus*, en ’kropp’ der lemmene skulle forholde seg til hverandre som brødre i en familie”.⁵⁹² På bakgrunn av at forestillingen om udødelighet bare kan oppnås ved at sjelen står i forhold til Gud, eller gjennom en felles trospraksis, blir det offentlige rommet tømt for betydning. Under disse forutsetningene fungerer *caritas* som det sivile samfunns moralske ekvivalent til ”nataliteten” i politikken.⁵⁹³

I *Vita Activa* viderefører hun dermed det forholdet som blir synlig i *Love and Saint Augustine*; forholdet mellom tilhørigheten til Gud og medmennesker på den ene siden, og kjærligheten til verden og denne bestemte tiden på den andre.⁵⁹⁴ Frem mot begynnelsen av 1960-tallet argumenterer hun for ”at det nettopp er dette ’pluralitetens’ felles grunnlag i menneskets sosiale erfaring og ’nataliteten’ i det offentlige livet, som er gått

⁵⁹⁰ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 1996b, s. 121-122. Vecchiarelli Scotts og Chelius Starks essay. (Min oversettelse.)

⁵⁹¹ *Ibid.*, s. 122.

⁵⁹² Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 66.

⁵⁹³ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 1996b, s. 129-130. Vecchiarelli Scotts og Chelius Starks essay. (Min oversettelse.)

⁵⁹⁴ *Ibid.* Vecchiarelli Scott og Chelius Stark viser at avhandlingen fra 1929 kulminerer i det som i lys av hennes øvrige produksjon, blir den første synliggjøringen av et prepolitisk konseptuell kontekst. Dette danner hovedtemaet i hennes senere politiske tekster.

tapt i den vestlige filosofitradisjonen – men, dog ikke for ’usystematiske’ nye begynnere, slik som Augustin og henne selv”.⁵⁹⁵

Om handling og den menneskelige frihet

Når Arendt vektlegger at vi fremstår som individer ved at handlingen bevitnes innenfor et fellesskap, er det selve den menneskelige frihet det står om. Handlingen er kjennetegnet ved det som er enhver begynnelses og opprinnelses natur, nemlig at den bryter uventet og uberegnelig inn i verden. Det at mennesket evner å handle, skriver hun, ”i betydningen begynne noe nytt, betyr derfor at det unndrar seg enhver overskuelighet og beregnelighet, men at selv det usannsynlige i dette ene tilfellet har en viss sannsynlighet. Man kan derfor ikke forvente det ’rasjonelle’, dvs. det beregnelige, bare håpe på det”.⁵⁹⁶ Menneskets begavelse for det som er uforutsigelig bygger utelukkende på det som er unikt ved hvert enkelt menneske; det som skiller ham fra andre. Handlingen realiserer i hvert enkelt menneske det faktum at det er født, mens talen tilsvarende den absolutte ulikheten denne fødselen medfører, skriver hun; den realiserer den menneskelige pluraliteten – en pluralitet som ”består i at vesener av enestående ulikhet fra begynnelse til slutt alltid er omgitt av sine like”.⁵⁹⁷

For Arendt er det vesentlig å få frem at det først er gjennom det talte ord gjerningen føyer seg inn i en betydningssammenheng. Talens funksjon er ikke å forklare hva som ble gjort, men å identifisere den som har handlet, ”kunngjøre at det er han som handler, at han kan vise til andre gjerninger og beslutninger og at han har planer for det han vil gjøre videre.”⁵⁹⁸ Hvis ikke handlingen også opplyser om personens ”hvem”, blir den en ”prestasjon på linje med andre gjenstandsavhengige ytelser”.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ *Ibid.*, s. 122. Vecchiarelli Scotts og Chelius Starks essay. (Min oversettelse.)

⁵⁹⁶ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 179.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, s. 179. Hun skriver videre: ”Handling og tale er nært beslektet med hverandre, siden handling bare kan fungere i den særegne situasjonen der mennesker beveger seg som like i et mangfold av unike vesener, dersom det kan svare på det spørsmålet alle nykomlinger uvilkarlig blir møtt med: Hvem er du? Opplysninger om hvem noen er ligger implisitt i både ord og gjerninger; men på samme måte som sammenhengen mellom handling og begynnelse er nærere enn sammenhengen mellom tale og begynnelse, er ord åpenbart bedre til å opplyse om dette enn gjerninger.” Se s. 179–180.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, s. 180. Ord og handling er således knyttet til hverandre på en særegen måte; det finnes ikke andre beskjeftigelser som har samme behov for ordet som handlingen. Talens og handlingens avslørende kvalitet – det at det ut over det som blir omtalt og gjort viser tilbake til den som taler og handler – viser seg imidlertid kun der mennesker taler og agerer med hverandre, og ikke for eller mot hverandre. Bare idet man er villig til å gi slipp på den opprinnelige fremmedheten som en er født med, kan en tale eller agere med hverandre. I denne sammenhengen skriver hun at både forbryterens og godhetens handlingskraft springer ut av en distanse, og at det er likegyldig om fremmedheten springer ut av selvpoffelse eller absolutt egoisme. Fra samværets perspektiv dreier seg i begge tilfeller om aspekter av forlatthet.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, s. 182. Det handlingen i disse tilfellene har tapt, skriver hun, er det ved handlingen som hever den ut over alle i egentlig forstand produktive og fremstillende aktiviteter: ”En handling som forblir anonym, en gjerning med ukjent gjerningsmann er meningsløs og går over i glemselen; det finnes ingen man kan fortelle historien om. Et kunstverk derimot, beholder hele sin betydning, enten vi kjenner mesterens navn eller ikke.”

Uten *personen* mister både handlingen og talen sin spesielle relevans, ifølge Arendt. Handling og tale er rettet direkte mot omverdenen, ”der de bringer de handlende og talende inn på banen, frem i lyset, selv når handlingens og talens ærend er helt og holdent ’objektivt’, når det dreier seg om ting som angår verden, altså det mellomrommet der menneskene oppholder seg og dyrker sine objektive, verdslige interesser. Disse interessene er i ordets opprinnelige betydning det som *inter-est*, som ligger imellom og skaper relasjoner, det som på samme tid både skiller og forbinder menneskene”.⁶⁰⁰

Ifølge Arendt angår nesten all tale og handling dette mellomrommet, og det angår det på en slik måte at det dannes en vev av menneskelige relasjoner. Her er veven en metafor som forsøker å yte det fysiske uåndgripelige ved vårt mellomværende rettferdighet. Slik hun ser det, er veven av menneskelige relasjoner likevel påviselig i sin verdslighet, selv om den materielt sett er lite håndfast: ”Den er like bundet til en objektiv og konkret tingverden som språket er bundet til den levende organismens eksistens”.⁶⁰¹ Den grunnleggende feiltagelsen i alle forsøk på å beskrive det politiske området materialistisk – en feiltagelse som går like langt tilbake som den politiske filosofiens historie – består i at man ”overser den personavslørende faktoren som er iboende i all handling og tale, nemlig den enkle kjensgjerningen at mennesker, selv når de bare forfølger sine egne interesser og har bestemte verdslige mål for øye, ikke kan unngå å la sin unike personlighet komme til syne”.⁶⁰² Å koble ut denne subjektive faktoren, betyr rett og slett at man ikke tar hensyn til virkeligheten slik den er, skriver hun.

Arendt og Ricoeur om menneskets livshistorier

Mennesker fødes inn i en allerede bestående verden, og de menneskelige anliggendes vev av relasjoner går forut for enhver enkeltstående handling og tale, skriver Arendt, og fortsetter: ”På den måten kan både avsløringen av den nyankomne gjennom talen så vel som den nye begynnelsen som forårsakes av handlingen, sammenlignes med tråder som slås inn i et mønster som allerede er der og forandrer veven på samme unike måte som de i sin tur vil affiseres av de livstrådene de kommer i berøring med innenfor veven. Og spinnes trådene ferdig, viser de et klart og tydelig mønster; de lar seg fortelle som *livshistorier*”.⁶⁰³

⁶⁰⁰ *Ibid.*, s. 185.

⁶⁰¹ *Ibid.* Dette innebærer imidlertid ikke at forholdet mellom den menneskelige anliggendes vev av relasjoner og den objektive tingverden den gjennomsyrrer, ligner på det forholdet som eksisterer mellom fasade og bygg, eller i marxistisk terminologi, ”mellom ’overbygningen’ og de materielle strukturene som bærer fasaden”, skriver hun.

⁶⁰² *Ibid.*, s. 186.

⁶⁰³ *Ibid.*

Om Arendt gjennom fokuset på handling og tale omtaler mennesket som skapende subjekt, understreker hun likevel at ”selv om historien står i et så enestående intimt forhold til det individet som både er årsak og emne for fortellingen, er den ikke egentlig en forfatters produkt”.⁶⁰⁴ Mennesket kan ikke ”forme” livet sitt, eller frembringe sin egen livshistorie, ”selv om vi alle selv har startet den, idet vi føyde oss inn i menneskeverdenen som talende og handlende”, skriver hun,⁶⁰⁵ samtidig som hun fremhever en viktig distinksjon mellom enkeltmenneskets livshistorie som handlende innspent mellom fødsel og død, og den førpolitiske og prehistoriske betingelsen for at det finnes historier: ”Når vi snakker om menneskehetens eller en menneskegruppes historie, som jo ikke nødvendigvis begrenses av fødsel og død, bruker vi egentlig ordet historie som en metafor. For det er et vesentlig trekk ved menneskehetens ’historie’ at den så vidt vi vet ikke har noen begynnelse og heller ingen slutt, og på den måten ikke er noe annet enn rammen omkring det uendelig antallet historier som kan fortelles om mennesker.”⁶⁰⁶

Arendt ser både den enkeltes livshistorie og menneskehetens historie som et resultat av handling. Det at det dermed ikke egentlig står noen forfatter bak; det at det finnes en apori som medfører at svaret på spørsmålet om hvem som har tenkt ut *meningen* i de historier som finnes, alltid vil være ”ingen” blir et poeng hos henne. Hun peker på hvordan filosofien, før den nyere tids historiebevissthet oppsto ”som et resultat av det umulige i å finne den egentlige ansvarlige for hele området av menneskelige anliggender”, trakk den slutningen at disse anliggende ikke kunne ha noen stor betydning.⁶⁰⁷ Hun hevder at man ved å innføre begrepet ”menneskehetens historie” har forsøkt å få bukt med den politiske aporien, men at denne aporien er av en så elementær natur at den viser seg selv når en skal fortelle den enkleste mest ”uhistoriske” fortelling. Dette kommer av at alle forløp av hendelser, i den grad de er forbundet i tid, alltid oppviser en så sterk sammenheng at de lar seg fortelle, og gjennom det at de blir fortalt danner en meningssammenheng.

Når Arendt innenfor sin politiske filosofi viser at utgangspunktet for enhver fortelling er det konkrete liv vi lever i til daglig, gjelder dette også for den franske filosofen Paul Ricoeur (1913–2005). Men om Arendt ser selve *handlingen* som bærer av den handlendes signatur, og vektlegger betydningen av individets handling innenfor et fellesskap, legger Ricoeur –

⁶⁰⁴ *Ibid.*, s. 187.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.* I denne sammenhengen skriver hun også: ”Selv om altså historier som lar seg fortelle er handlingens og talens egentlige ’produkter’, og til tross for at disse ’produktene’ historiske karakter skyldes at menneskene gjennom handling og tale avslører seg som personer og dermed konstituerer den helten som historien skal handle om, mangler historien selv så å si en forfatter. Noen har påbegynt den, noen har fremstilt den og lidd seg gjennom den i handling, men ingen har tenkt den ut. At spennet mellom menneskets liv og død lar seg forme til en historie med begynnelse og slutt, er den førpolitiske og prehistoriske betingelsen for at det i det hele tatt finnes noe slikt som historie i menneskets tilværelse.”

⁶⁰⁷ *Ibid.*, s. 188.

innenfor den tekst-ontologien han arbeider med fra slutten av 1960-tallet – vekt på *fortellingens* betydning for konstitueringen av menneskets identitet. Det at tiden blir menneskelig i den grad den omformes gjennom fortellingen, og at fortellingen først oppnår sin fulle betydning når den blir en betingelse for vår historiske eksistens, er sentralt hos Ricoeur.⁶⁰⁸ Hos ham fokuseres det med andre ord ikke på handlingens og talens personavslørende karakter, hos ham er fokuset på fortellingen som selve grunnspråket i våre liv. Det er her viktig å understreke at Ricoeur ikke deler Arendts kritikk av modernitetens historieforståelse; hans tenkning transcenderer ikke en moderne forståelse av mennesket som historisk væren. Ricoeurs hermeneutikk ”er en teori om forståelse og fortolkning under endelighetens vilkår”.⁶⁰⁹ Det er denne endeligheten som gjør det nødvendig å gå dialogisk til verks, og det er denne endeligheten som gir forståelsen sirkelens form.

I *Temps et récits* (1983) er han opptatt av hvordan ny mening oppstår. Ved å undersøke fortellingens *mimesis* finner han frem til tre ulike dimensjoner som han mener må være med, dersom vi skal kunne gripe fortellingen som helhet. Ricoeur omtaler intrigen som det som knytter en fortelling sammen. Intrigen er en syntese av det som er heterogent, og det er gjennom den syntese-skapende handling, selve ”intrige-struktureringen”, fortelleren kan frembringe mening. Alle de ulike hendelser et menneske opplever, alle tilfældigheter eller handlinger kan synes vidt forskjellige, men i fortellingen kommer disse sammen, og forenes. Det er dette som er fortellingens *konfigurasjon*. Grunnlaget og emnet for det Ricoeur omtaler som en *forfigurasjon* er livet selv. Uten dette livet, og uten den tidsopplevelsen som er forbundet med vårt historiske liv, vil fortellinger hverken kunne konstrueres eller forstås. Idet fortellingen mottas og fullføres i en tilhører, skjer en *omfigurasjon*. Den som hører det som fortelles er således en omfigurerende instans. Idet fortellingen omfigureres, blir den både gjenopptatt og fullført som forståelse av en ny fortelling eller en ny forståelse av en tidligere fortalt fortelling.⁶¹⁰

Hos Ricoeur har fortellingen med andre ord tre dimensjoner, hvorav forfigurasjonen og omfigurasjonen befinner seg i verden; det er her vi finner fortellingens grunnlag og resultat. Med utgangspunkt i det livet vi lever, det vil si gjennom det opplevde liv, eller forfigurasjonen, strukturerer en forteller den konfigurerte fortellingen, ifølge Ricoeur. På denne måten fremhever han at vår opprinnelige oppfatning av verden er en *strukturert* forståelse; og i så

⁶⁰⁸ Ricoeur, Paul, *Time and narrative*. Vol. I. Chicago: University of Chicago Press 1984, s. 52.

⁶⁰⁹ Jf. Møller og Gulddal, *op.cit.*, s. 43. Hos Møller og Gulddal gjelder ikke dette bare Ricoeur, men også de andre forfatterne som er representert i *Hermeneutik. En antologi om forståelse*, 1999.

⁶¹⁰ Ricoeur, Paul, *Eksistens og hermeneutikk*, Thorleif Dahls kulturbibliotek. Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur 1999, s. 267. Se Hallvard H. Ystads etterord ”Den lange veien om tegnene ...”

måte en omfigurasjon. De tre elementene som inngår i fortellingen danner til sammen et kongruent hele.⁶¹¹

Fortellingen bidrar til vår identitet og til vår erfaring av mening ved at den danner narrative sirkler. ”Enhver fortelling er et plot fortalt inn i et annet plot.”⁶¹² Ved at vi forteller oss ut i vår omverden, og forteller vår omverden inn i våre liv, kan man med Ricoeur si at sted, identitet og livsfortelling møtes.

Den samme tenkemåten som kommer til uttrykk i det Ricoeur skriver om fortellingen, gjenkjennes i hans undersøkelse av *tekst*, og av tekstens betydningsstrukturer. Når han bruker betegnelsen ”den hermeneutiske bue” i forbindelse med sin tekstkritikk, kan denne buen som tidligere nevnt appliseres på stedet eller arkitekturverket: Gjennom vår tolkning av en bygning settes vi i forbindelse med den bestemte mening som er lagt ned i frembringelsen av denne. Dette er det ene benet på den hermeneutiske buen. Det andre benet er den egentlige forståelseshandling, der fortolkeren fullender arkitekturverkets betydning. Innsatsen i denne forståelsen er ikke bare en avdekking av bygningens eget betydningsinnhold, forståelsen av bygningen er også en forståelse av en selv. I dette selvforholdet ligger vår mulighet til å tilføye noe, til å være medskapende, og i dette feltet oppstår vår meningsgivende virksomhet.⁶¹³

Mening innenfor det aktive og det kontemplative livet

Både Ricoeur og Arendt tydeliggjør mennesket som aktivt skapende subjekt; de understreker begge vår mulighet til selv å skape mening. Både for Arendt og Norberg-Schulz er det imidlertid på en annen måte enn for Ricoeur, vesentlig å skille skarpt mellom området for *poiesis* og området for *praxis*. I *Vita Activa* er skillet politisk-filosofisk fundert, mens det hos Norberg-Schulz følger av hans syn på arkitektur som kunstart; av hans forståelse av hva som karakteriserer arkitekturen.⁶¹⁴

Det vi primært persiperer er meningsbærende helheter, skriver Norberg-Schulz. Innenfor hans arkitekturteoretiske fortolkningsmåte skjer det, som vist i kapittel 3, en sammensmeltning mellom den filosofiske fenomenologien og en gestaltteoretisk tenkemåte. I *Architecture: Presence, Language, Place* (2000) kaller han dette *gestaltfenomenologi*. Når et heideggeriansk tingbegrep er så sentralt i stedsteorien, er det blant annet fordi begrepet innenfor

⁶¹¹ *Ibid.* Den filosofiske hermeneutikken er karakterisert ved oppfatningen av mennesket som et endelig vesen, begrenset av historien og dens ståsted. Som en konsekvens av dette kan aldri mennesket gjøre krav på en endelig sannhet.

⁶¹² Kvanvig, *op.cit.*, s.148.

⁶¹³ Møller og Gulddal, *op.cit.*, s. 43.

⁶¹⁴ Arendt undersøker hva skillet består i, mens Norberg-Schulz avgrensner *praxis* fra sin forståelse av arkitektur som kunstart.

en arkitekturteoretisk tenkemåte kan gjøres anvendbart; det kan gjøres gjeldende for en arkitektonisk praksis. Heideggers *tenkning* kan omgjøres til en arkitekturteoretisk erkjennelse som tematiserer *hvordan* vi erkjenner. Ting-begrepet innebærer at vi erkjenner ”noe” som ”noe”, det vil si at en konkret foreliggende figur forstås som manifestasjon av en gestalt, skriver han:

Idet vi gjør dette, finner tingen sin plass i verden, uten at den sammenhengen den inngår i behøver å være oss bevisst. I dagliglivet tar vi som nevnt stedet som noe selvfølgelig og utfører våre gjøremål uten å tenke om hvordan det er. Men dette forutsetter nettopp at vi erkjenner tingene omkring oss som ”noe”, iallfall i sine grunntrekk. Hvis vi stadig vekk skulle lure på hva de er, ville livet stoppe opp.⁶¹⁵

Det er bare gestaltteorien som har evnet å gi en forklaring på hvordan forforståelsen fungerer, skriver Norberg-Schulz. På grunnlag av den generelle relasjonen likhet skilles det innenfor gestaltteorien mellom tre grunnleggende ordensprinsipper: nærhet, sluttethet, kontinuitet. Gestaltlovene omhandler de prinsippene som betinger figurens *eidōs* (omriss, vesen) og dermed gestalkvaliteten i sin alminnelighet. Gestaltlovene, skriver han videre, gjelder både for små og store enheter, og de gjelder til alle tider, men bruken av dem er selvsagt vekslende. Selv om Rudolf Arnheim diskuterte maleriets formproblemer som et gestaltproblem, og Kevin Lynch brukte analoge prinsipper ved analyse av amerikanske byer, er ifølge Norberg-Schulz, gestaltprinsippenes konkrete manifestasjoner likevel i liten grad blitt undersøkt.⁶¹⁶

Slik Norberg-Schulz ser det, ligger, som vist i kapittel 3, nøkkelen ”til en mer livsnær forståelse av gestalt og figur i at alle ting manifesterer et *jord-himmel-forhold*, og ut over dette, en ’samling’ av en verden”.⁶¹⁷ I stedsteorien stiller han seg spørsmål om *hva* forforståelsen griper, og *hvordan* dette er; eller med andre ord, hvilke strukturer som er tilstede i de ”opprinnelige” grunnformene.⁶¹⁸ Gestaltlovene representerer slike strukturer, skriver han, men for fullt ut å få grep om hva forforståelsen griper, er det nødvendig å gå veien om ”de gitte helheter”. Av de stedsteoretiske tekstene fremgår det at gitte helheter gjelder det som finnes i naturen.⁶¹⁹ Som Heidegger tillegger

⁶¹⁵ Norberg-Schulz, Christian, *Architecture: presence, language and place*, Skira architecture library. Milano: Skira 2000a, s. 131. Sitert etter det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 108.

⁶¹⁶ Like fullt har Arnheim bidratt sterkt til hans forståelse av figurers identitet ved å undersøke deres ”strukturelle”; de former for symmetri og hierarkier som ligger til grunn.

⁶¹⁷ Norberg-Schulz, *op.cit.*, s. 137. Sitert etter det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 115-116.

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ Se f. eks. *Architecture: Presence, Language, Place*, 2000a, og også *Stedskunst*, 1996.

Norberg-Schulz språket grunnleggende betydning, idet han skriver at ”alt det som *er*, har *navn*”.⁶²⁰ Da den opprinnelige forforståelsen griper de identiteter vi kaller ”ting”, bekrefter navnet (*substantivet*) at de er verdens substans:

Navnet står således for ”typiske muligheter”, og inngår derfor i ”speilspillet” dynamikk. Når en mulighet realiseres får den et *egennavn* som gjerne inneholder typenavnet. Det som *ikke* kan navngis viser seg derimot å være en ”illusjon”, som forflyktiger seg når man griper etter det. (...) Språket er derfor vår viktigste kilde når det gjelder forforståelsens ”innhold”, noe som nettopp skyldes dets rolle som ”værens hus”.⁶²¹

På dette punktet avsløres en uklarhet i stedsteorien; en uklarhet som gjelder forholdet mellom før-språklig sansning og verbalspråk. Norberg-Schulz fastholder at vi persiperer meningsbærende helheter: Vi hører ikke en ”støy”, men en ”bil som kjører forbi”.⁶²² Men han forankrer gestaltlovene i en forståelse der det er språket, og ikke sansningen, som forteller oss om tingene; om deres sammenhenger og om verden som helhet.

Om han viser til Merleau-Pontys vektlegging av at det er kroppen som gir oss adgang til verden, fastholder han at Heideggers ting-begrep er nøkkelen til en språkforståelse der språket er gitt oss sammen med forforståelsen. Norberg-Schulz hevder at betydningen av mottageligheten er viktig for det å bygge, men i stedsteorien *tar han ikke til fulle konsekvensen av at tingenes tilsvare finner sted gjennom et annet språk enn vårt eget*.⁶²³

Som nevnt i den forrige temadrøftingen, skriver Løgstrup at innenfor de bildende kunstarter er oppmerksomheten overfor det universelle knyttet til at vi kan oppleve tingene ”på en anonym ny måte”.⁶²⁴ Bevisstheten må dra seg bort for at vi slik skal kunne oppleve tingenes tale til oss.⁶²⁵ Norberg-Schulz derimot hevder at det er ved hjelp av språket vi forstår, i betydningen av at speilspillet avsløres (og tilsløres).⁶²⁶ Vi kan bare tale når vi lytter og til-svarer språket, skriver han under henvisning til Heidegger. Selv om han etterspør en poetisk forståelsesform der vi stiller oss åpne for det som er gitt oss i naturen, utelukker han dermed betydninger som ligger ”hinsides benevningens fortrolighet”.⁶²⁷ I sin forståelse av sansningens betydning fastholder Løgstrup

⁶²⁰ Norberg-Schulz, *Architecture: Presence, Language, Place*, 2000a, s. 137. Sitert etter det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 116.

⁶²¹ *Ibid.*, s. 137-138. Sitert etter det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 116.

⁶²² Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 73.

⁶²³ Dette skal behandles videre i den neste temadrøftingen.

⁶²⁴ Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983, s. 25.

⁶²⁵ *Ibid.*, s. 25.

⁶²⁶ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 75.

⁶²⁷ Løgstrup, *op.cit.*, s. 10. Her skriver Løgstrup at nettopp betydninger hinsides benevningens fortrolighet til å begynne med er ukjente: ”Hvad der gør indtryk på os, har bragt os ud af vore sjælelige fuger, indeholder en

det som Norberg-Schulz, idet han snakker om hvordan vi erkjenner, avviser som en "illusjon" som forsvinner når man griper etter det.⁶²⁸

Heideggers språkforståelse er vesensforskjellig fra semiologenes kodifisering av tilfeldig valgte tegn. For Norberg-Schulz' stedsteori er denne forskjellen avgjørende: "Som 'værens hus' inneholder språket alt det som kan vites; alt det som *er skjuler seg* i språket og venter på at vi skal hente det frem. Menneskets historiske oppgave er således å 'åpenbare væren ved hjelp av språket'."⁶²⁹ Norberg-Schulz ser verbalspråket i sammenheng med det formspråket som er arkitekturverkets opphav – det formspråket som er et "språk" av "arkitekturting".⁶³⁰ Gestalt og ting er to sider ved samme sak i stedsteorien; gestalten refererer til formen, det vil si *hvordan* noe er, mens "ting" refererer til et innhold (en samling), det vil si *hva* noe er.⁶³¹ Stedsteorien redegjør for arkitekturspråkets mening på grunnlag av en grammatikk fundert i en begrepslig erkjennelse, samtidig som det hevdes at vi gjennom *tolkning* kan få direkte tilgang til virkeligheten.⁶³²

Norberg-Schulz skriver således at stedsenheter både "bor" i språket – nærmere bestemt i det grunnspråket som dekker omverdens væremåter – og at de individuelle enhetenes identitet er bestemt av deres væremåte mellom jord og himmel. Væremåten består nettopp i en tolkning av jord-himmel-forholdet skriver han i *Stedskunst*: "De naturgitte enhetene (dalen, fjellet, elven) fremstiller seg selv som værende mellom jord og himmel og venter på vår forståelse, mens de kunstige enhetene (veien, plassen, huset) bringer det forståtte i menneskenes nærhet."⁶³³ Omverdsenheterne er fundamentet i den livsverdenen som arkitekturen fremstiller. Både topografi og sekundære egenskaper bidrar til stedets stemning, som er et av identitetens grunntrekk.

Som identitet har den enkelte stedsenhet et alment navn, slik som "fjord", men dette suppleres gjerne med en forstavelse når en konkret enhet skal navngis. Betingelsen for at noe skal få

erkendelse, som – hvis vi blot kunde få den artikuleret – måske vil vise sig væsentligere end al vor begrepsligt fastlagte, orienterende erkendelse." Se s. 11.

⁶²⁸ Disse forholdene behandles videre i neste temadøfting.

⁶²⁹ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 75.

⁶³⁰ *Ibid.* Det at dette er et språk er for så vidt ikke noe nytt, skriver han i *Stedskunst*, da de som har vært byggende alltid har intendert konkrete og ikke "atomistiske" elementer av en eller annen art. Det er disse konkrete enhetene Norberg-Schulz kaller figurer, samtidig som han presiserer at disse prinsipielt fremstiller et jord-himmelforhold som umiddelbart foreligger som et landskap.

⁶³¹ Norberg-Schulz, *Architecture: presence, language and place*, 2000a, s. 141. Hentet fra det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 121-122.

⁶³² Som vi skal se i den siste temadøftingen, omtaler Løgstrup det paradokset som blir virksomt i Heideggers tenkning, mellom en språklig tilgang til verden der mennesket forstås som historisk væren, og en tolkende forståelse av det som er gitt oss, der vi som sansende er innfelt i en større orden. Løgstrup tydeliggjør at den fremmedheten vi stiller oss åpne for innenfor en poetisk forståelsesform, ved at vi lar naturen tale til oss, *står i motsetning til* en forståelse av mennesket som historisk væren; en forståelse der den estetiske opplevelse gjøres språklig. I stedsteorien avsløres ikke dette paradokset i Heideggers tenkning.

⁶³³ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 56. "Som tolkende 'landskap' viser Villa Lante og Parc Guëll at omverdsenheterne består i et hierarki av enheter som vi forholder oss til eller 'bruker'," skriver han.

navn, er at det har gestaltkvalitet, og dermed erkjennes som ”noe”. Det typiske er således ikke en konvensjon, men snarere manifestasjonen av en gestalt som er gitt i omverdenen. Når slike manifestasjoner gjentas som et ”tema” blir de *typiske* og konstituerer en tradisjon. Opprinnelsen er imidlertid en distinkt gestaltkvalitet. Konkret består verden av gestaltkvaliteter som fremstiller væremåter. Men vi skjønner at begrepet ”gestaltkvalitet” først blir brukbart i vår sammenheng når kvaliteten knyttes til et jord-himmel-forhold. Generelt er en stedsenhet manifestasjonen av et jord-himmel forhold som en fattbar figur, og det ”fattbare” er noe som allerede ”inneholdes” i forforståelsen. Helheten liv-sted bekrefte med andre ord på nytt!⁶³⁴

Ifølge Norberg-Schulz er bruk og stedsforståelse nøye forbundet, og værensaspektene erindring, identifikasjon og orientering grunnleggende for stedsforståelsen: ”Erkjennelsen av omverdensenhetenes gestaltkvalitet er nettopp basert på disse, og dermed er de forutsetningen for et rotfestet fellesskap,” skriver han.⁶³⁵ Dette er en omformulering av påstanden: ”*Menneskelig identitet forutsetter stedets identitet.*”⁶³⁶

Mot en nyansering av arkitekturverkets betydning for menneskets identitet

Om Norberg-Schulz skriver at erkjennelsen av omverdenshelhetenes gestaltkvalitet er basert på værensaspektene, og at disse er forutsetningen for et rotfestet fellesskap, er Arendts tenkning om fellesskapet fundert i en annen forståelse av menneskets grunnvilkår: Hos henne er det mangfoldet som er avgjørende for konstitueringen av verden – *ikke menneskenaturens strukturer*. Slik hun ser det, kan en felles verden bare eksistere i et mangfold av synsvinkler. Hun hevder at dersom de ulike ”gjenstandenes identitet løser seg opp og ikke mer kan sanses, så kan ikke ’menneskenaturens’ likhet, og ganske sikkert ikke massesamfunnets kunstige konformisme forhindre at vår felles verden også går i stykker. Dette sammenbruddet finner snarere sted i ødeleggelsen av det mangfoldet der det samme viser seg i sin identitet og opprettholder denne midt i den menneskelige pluraliteten.”⁶³⁷

Norberg-Schulz ser ikke slik som Arendt, mennesket som et vesen som *selv* har evnen til å begynne, og derved tilføre verden noe nytt. Den

⁶³⁴ Norberg-Schulz, *Architecture: presence, language and place*, 2000a, s. 140. Sitert etter det norske, upubliserte manuskriptet til boken, s. 119-120.

⁶³⁵ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 57.

⁶³⁶ Norberg-Schulz, *Mellom jord og himmel*, 1978, s. 22.

⁶³⁷ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 70.

forskjellen som kommer til syne i *Vita Activa* mellom skapelsen av verden og skapelsen av mennesket, oppfanges ikke i stedsteorien, fordi Norberg-Schulz avgrenser *praxis* fra sin drøfting av arkitekturverkets betydning.

Både Ricoeurs og Arendts tenkning kan legges til grunn for en nyansering av stedsteoriens tilnærming til menneskets væremåte; den væremåten som på forhånd bestemmer og betinger grunntrekkene i vår verden. Begge viser, ved at de anerkjenner menneskets mulighet til selv å skape mening, at det naturgitte bare betinger oss og vår fortolkning et stykke på vei. Ved at de omtaler betydningen av vår evne til å danne narrativer, kan deres tenkning åpne for en annen forståelse av arkitekturverkets betydning enn den vi finner i stedsteorien.

Som stedsforståelsens grunnlag er aspektene det som forener natur og menneskeverk, og gjør det mulig å redegjøre for disses samspill. De gir oss tilgang til omverdenshelheten og bruken av denne: Orienteringen refererer til rommet, identifikasjonen gjelder omverdenens konkrete former, og erindringen de distinkte figurer den består av, skriver Norberg-Schulz i *Stedskunst*.⁶³⁸ Men, dersom vår evne til å forme narrativer og på den måten selv skape sammenheng i våre liv, tillegges vekt, er *erindringen* langt mer enn en forutsetning for å kjenne og gjenkjenne stedets figurale kjennetegn og landemerker – selv om værensaspektene står i forhold til stedets former, figurer og rom. I *Stedskunst* ser Norberg-Schulz erindringen i sammenheng med de to andre værensaspektene, idet han skriver at et ”sted som mangler slike kjennetegn vil ha svekket identitet, og orientering og identifikasjon blir vanskelig eller umulig”.⁶³⁹

Når Arendt i *Vita Activa* omtaler fortellingen som noe som følger av at individets spontane og uforutsigbare handling bevitnes, er det andre mennesker som lar handlingen inngå i en verden ved å bevitne, fortelle og erindre den. I hennes beskrivelse av det aktive livet, er den levende erindringen og evnen til å huske opphavet til lengsler om uforgjengelighet. På samme måte må værensaspektet *orientering*, som i stedsteorien gjelder romorganisasjonens fattbarhet, sees i sammenheng med kulturens, og dermed arkitekturverkets varighet. I stedsteorien er erindringen også en forutsetning for ”vår *identifikasjon* med den til enhver tid gitte *omverden*, som umiddelbart oppleves som en omfattende stemning” – den identifikasjonen som ifølge Norberg-Schulz ligger til grunn når vi identifiserer oss selv ved å henvise til stedet.⁶⁴⁰ I lys av Ricoeurs og Arendts tilnærming til vår egen meningsskapende virksomhet kan en slik identifikasjon ikke atskilles fra den relasjonsveven som utgjør et menneskelig fellesskap, og som gir seg utslag i

⁶³⁸ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 33.

⁶³⁹ *Ibid.*, s. 29.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, s. 32.

ulike former for narrativer – narrativer som gir seg selv når man som handlende slår en egen tråd inn i veven, og forfølger et bestemt mål.

Men hvordan kan forståelsen av fortellingens betydning både for vårt selvforhold og for skapelsen av verden, gjøres gjeldende for det å bygge? For å komme nærmere et svar på dette spørsmålet er det blant annet nødvendig å gå veien om forholdet mellom de historiene som virkelig har skjedd og den oppdiktete historien.

DEL B: LIVSFORTELLING OG PRODUKSJON

Der Norberg-Schulz vektlegger betydningen av å formgi bygninger, tettsteder og byer i overensstemmelse med det som er gitt oss i naturen, fremhever Arendt tingverdenens forhold til den makten som holder liv i fremtredelsesrommet. For grekerne tilhørte lovgiveren og arkitekten samme yrkeskategori, skriver hun. For at handling i det hele tatt skal kunne finne sted, må man ha et begrenset og sikkert rom hvor den handlende kan fremtre; *polis* ' offentlige rom, "der den indre strukturen var loven".⁶⁴¹ Men ifølge Arendt er det riktigere å hevde at *polis* strengt tatt ikke er "en by i kraft av sin geografiske posisjon, den er snarere befolkningens organisasjonsstruktur, slik den blir til i samhandling og -tale. Dens virkelige rom er situert mellom dem som lever sammen for dette samværets skyld, uavhengig av hvor de faktisk befinner seg".⁶⁴²

Det er åpenbart at marxistisk influert byteori har visse fellestrekk med Arendts forståelse av hva som konstituerer byen og det offentlige rommet. Når det likevel henvises til hennes tenkning og ikke til byteoretikere som Henri Lefevre, David Harvey eller Manuel Castells, eller for den saks skyld den franske sosiologen Pierre Bordieus, er det som antydning i kapittel 2, fordi Arendt – i likhet med Heidegger – forankrer sin forståelse av våre fysiske omgivelser i en tenkning om våre jordiske vilkår. Om moderne byteori diskuterer endringskrefter i byen, og også betydningen av våre fysiske omgivelser, interesserer den seg ikke for en grunnleggende filosofisk-fenomenologisk drøfting av menneskets plass i verden.

Arendt skriver at fremtredelsesrommet oppstår overalt hvor mennesker omgås hverandre, og at det som holder et politisk legeme sammen er dets maktpotensial: "Makten skaper og opprettholder det offentlige fremtredelsesrommet og er som sådan det som bokstavelig talt holder liv i verden som noe konkret og menneskeskapt, det som overhodet gir den liv. Hvor vakker den enn er, tingverdenen som omgir oss; den får først sin egentlige mening når den utgjør en scene for handlende og talende, når den

⁶⁴¹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 200.

⁶⁴² *Ibid.*, s. 204.

gjennomtrenges av veven av menneskelige anliggender og de historiene som oppstår av den.”⁶⁴³

Nødvendigheten av å omforme handling og tale, og i neste hånd fortellingen eller det muntlig overleverte diktet til noe konkret og håndfast, slik at det kan unngå å bli offer for glemsel og forgjengelighet, blir tydelig innenfor Arendts perspektiv.⁶⁴⁴ Slik hun ser det, er handlingens mest opprinnelige produkt ikke realiseringen av mål og hensikter, men de historiene som den i utgangspunktet ikke hadde intensjoner om, men som følger av seg selv dersom man setter seg bestemte mål. For den som handler, kan historiene fremstå som biprodukter, men det er likevel disse som blir igjen i verden, og ikke de impulsene som satte den i bevegelse. Det er bare historiene som kan ”nedtegnes i dokumenter og minnesmerker, synliggjøres i bruksgjenstander og kunstverk, hentes frem om og om igjen fra generasjonenes hukommelse og forarbeides i alle mulige materialer”.⁶⁴⁵

Når det gjelder tingliggjøring gjennom kunstverk, kan innholdet i det talte eller utførte manifesteres på mange ulike vis, skriver hun videre. Hun viser til at *mimesis*, etterlignelsen, ifølge Aristoteles var en grunnleggende forutsetning for all kunst. Hun hevder imidlertid med utgangspunkt i den greske etymologien at det var teaterkunsten som var utgangspunktet for alle kunstarter for Aristoteles, og at teateret er den politiske kunsten par excellence, fordi det bare er her, i forestillingens levende forløp at ”menneskelivets politiske sfære transformeres dithen at den blir til kunst. Samtidig er skuespillet den eneste kunstarten som har mennesket i dets forhold til omverdenen som eneste gjenstand”.⁶⁴⁶

Om Arendt viser oss at historien, og også poesien og fortellingen, kan tingliggjøres i kunstverket, drøfter hun ikke historiens betydning innenfor det området som tilhører våre skapende og produserende virksomheter. Dette må igjen sees i sammenheng med hennes modernitetskritikk. Når det er så sentralt å skille mellom handling og produksjon i *Vita Activa*, kan dette forstås med utgangspunkt i hennes kritikk av det historiesynet som har preget totalitære regimer innenfor moderniteten – et historiesyn som har medført at

⁶⁴³ *Ibid.*, s. 210. Sitatet fortsetter slik: ”Uten at menneskene bebor verden og stadig omtaler den, ville verden ikke være mer enn en haug med ting uten sammenheng, som den enkelte i sin isolasjon nok kunne kaste sine produkter inn i, men uten håp om at de kunne føye seg inn i og få en plass i en tingverden. Uten en utformet verden ville alle de egentlige menneskelige anliggender være husløse. Og alt som skjer mellom mennesker, deres gjøren og laten, ville synke ned i et mørke av tungsindig ørkesløshet, som vi kjenner fra nomadefolkenes liv. (...) Og i denne tingverdenen som overlever oss, er det makten som holder liv i fremtredelsesrommet, som lyser opp som et ’mellom’ hver gang mennesker er sammen i handling og tale, for plutselig å formørkes igjen når de går fra hverandre.” Se s. 210-211.

⁶⁴⁴ I *Vita activa*, 1996a, skriver hun således: ”Menneskets omverden er den verden av ting som *homo faber* skaper. Og omverdenens oppgave, å være et hjem for de dødelige, kan den bare løse i den grad dens bestandighet klarer å stå imot og overleve den menneskelige eksistensens evig vekslende bevegelser, dvs. i den grad den ikke bare kan transcendere den rene funksjonaliteten ved de varene som er produsert for konsum, men også bruksgjenstandenes rene nytte.” Se s. 174.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, s. 186-187.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, s. 192.

mennesker er blitt forsøkt formet som om de var et produkt.⁶⁴⁷ Hennes vektlegging av at det er produksjonen og ikke handlingen som er kjennetegnet ved at den står i forhold til et bestemt mål, inngår i det som i *Vita Activa* blir en presisering av politikkenes grunnleggende forutsetninger.

Arendt skriver, i overensstemmelse med Aristoteles, at diktekunsten som den mest menneskelige og minst verdslige av kunstartene, er den formen for kunst som står nærmest tenkningen, som er kunstens opphav. Men, idet hun skiller mellom tenkning, erkjennelse og logisk tankevirkesomhet, hevder hun at det er *erkjennelsen* som spiller en utpreget rolle i alle fremstillingsprosesser; ikke bare i de åndelige eller kunstneriske prosessene. Erkjennelsen har det til felles med produksjonen, skriver hun, ”at den er en prosess med begynnelse og slutt, med en kontrollerbar nytte. Om den ikke fører til det ønskede resultatet, har den rett og slett slått feil, akkurat som snekkerarbeidet har forfeilet sin hensikt dersom det ender opp med et tobenet bord”.⁶⁴⁸ Hun hevder videre at både tenkning og erkjennelse skiller seg fra den logiske forstandsvirksomhet, siden de – for å kunne utfolde seg – hverken ”trenger en levende erfaring, slik tenkningen gjør, eller en gitt gjenstand slik erkjennelsen gjør”. Men hvordan kan Arendt separere den levende erfaring som kjennetegner både tenkningen og fortellingen, fra det som skjer i frembringelsen av kunstverket?

Arendts sontring mellom handlingens spontane og uforutsigbare karakter, og produksjonens forhold til et bestemt mål, kan sies å innebære et forenklet syn på *poiesis*. Hennes forståelse av frembringelsesprosessen reflekterer den ensrettingen av fagarbeidet som har funnet sted, både gjennom de to forrige århundrenes industrialisme, og innenfor vår tids teknologisk pregete virkelighet. Er det ikke først når noe står på spill – først når *ikke* det ferdige resultatet fullt ut kan forutses eller kontrolleres – det er mulig å snakke om kunst?⁶⁴⁹

Heller ikke Norberg-Schulz omtaler fortellingens betydning for produksjonsprosessen, eller for den ferdige tingen. Hos ham er begrunnelsen en annen enn hos Arendt; hos ham er det utgrensningen av *praxis* fra hans forståelse av arkitekturverket som fører til dette – ikke et ønske om å skille det offentlige området fra produksjonens område. Derimot omtaler han arkitekturverkets forhold til en poetisk forståelsesform – en forståelsesform som åpner for en overensstemmelse mellom det som er gitt oss i naturen og menneskeverket, mellom helhet og deler. Men når han skriver at rom, form

⁶⁴⁷ Allerede i *The Origins of Totalitarianism*, 1951, synliggjør hun at handling krever rom; at mennesker uten et åpent rom mellom hverandre ikke kan handle. Det trengs med andre ord en offentlighet – et rom som hverken er privat eller statlig. Dette rommet mangler i totalitære stater, og dermed rammes både ytringsfrihet og handlingsevne.

⁶⁴⁸ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 171.

⁶⁴⁹ Eller eventuelt når resepsjonen av det som skapes ikke kan forutses og kontrolleres.

og figur ikke bare virker sammen på en slik måte at det som bygges står i forhold til den naturgitte lokaliteten, men at de også virker sammen på en annen måte, ved at de danner en tradisjon eller byggeskikk som utgjør stedets identitet i *tiden*, er det ikke da nærliggende – dersom dette sees i lys av Arendts tenkning om veven av menneskelige relasjoner – å snakke om en historisk forståelsesform og betydningen av en slik forståelsesform for vår erfaring av mening?

Hverken byggeskikker, stilarter eller vår tids arkitektur kan forstås *uavhengig av et rom for meddelelse*. Men Norberg-Schulz stiller spørsmål om hva byggeskikkens vesen består i, og svarer på følgende måte:

La meg først bemerke at en byggeskikk gjerne manifesterer seg på to grunnleggende måter. På avstand fremtrer gårder og landsbyer som distinkte figurer mot landskapsgrunnen, og det er således *grupperingen* og enhetenes *hovedform* som ”virker”; i særdeleshet spiller taket en vesentlig rolle. På nært hold blir derimot *byggemåten* nærværende som struktur, spenning og rytme. I begge tilfeller taler et *stedsbilde* med et karakteristisk preg. Det var dette stedsbildet man gjennom århundrer identifiserte seg med, og selv om den individuelle bruk av stedet var forskjellig, ga (den ubevisste) identifikasjonen med ”bildet” beboerne en felles identitet, slik at man kunne si: ”Jeg er trønder”, eller: ”Jeg er jøde”.⁶⁵⁰

Å fastholde at menneskelig identitet er et geografisk fenomen; ”noe som er implisitt i erkjennelsen av at ’tilstedeværelse er herværelse’”, slik Norberg-Schulz gjør idet han omtaler byggeskikkens vesen, er også basert på en forenklet forståelse av de prosessene som ligger til grunn for frembringelse av arkitekturverk.⁶⁵¹

Som tidligere beskrevet, skjer ikke prosjektering og bygging i fullstendig isolasjon; innenfor arkitekturfaget er betydningen av både samarbeid med, og avstand til, en politisk virkelighet, mer avgjørende enn innenfor noen av de andre kunstene. Arkitekturfaget avhenger også av et nært samarbeid med andre fagområder. Like fullt er arkitekturproduksjon avhengig av fortolkning både av sanseinntrykk og av historie, og idet noe fortolkes fremstår noe som viktigere enn noe annet. Selv om det som finner sted innenfor fremtredelsesrommet – det rommet som oppstår ved at mennesker trer frem for hverandre – tilhører det etiske området og ikke produksjonens område, og selv om teoretiseringen eller tenkningen omkring dette må reflektere at det er

⁶⁵⁰ Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 95.

⁶⁵¹ *Ibid.*

en forskjell mellom en agens som *må* og en agens som *kan*, er det mulig å finne frem til en måte å diskutere fortellingens betydning ikke bare for dannelsen av en offentlighet, men også for de fremstillingsprosessene som tilhører våre produserende og skapende virksomheter.

Her er det igjen nødvendig å sondre mellom tilvirknings- og produksjonsprosessen, og den ferdige tingen. I forbindelse med arkitektens arbeid gjelder denne sontringen den uartikulerte og artikulerte kunnskapen som ligger til grunn for prosjektering og bygging på den ene siden, og den ferdige bygningens forhold til det enkelte individs livshistorie og den historiske fortelling på den andre. Ved å undersøke fortellingens betydning for produksjon og tilvirkning, er det mulig å få grep om en forskjell mellom den industrielle og teknologisk styrte produksjonens målrettethet, og et fagarbeid der resultatet risikeres.

Fortellingens betydning for produksjon og tilvirkning

I "Selvet og den narrative identitet" beskriver Ricoeur et hierarki av praksisenheter, som hver på sitt nivå innbefatter et spesifikt organiseringsprinsipp, der et mangfold av logiske forbindelser er integrert.⁶⁵² Et første nivå gjelder det som kan kalles "praksiser"; det vil si yrker, håndverk og spill. Disse er alle karakterisert ved spesielle former for samhandling, skriver han. Det er ulike konstitutive regler som gjelder; ulike betydningsrelasjoner som karakteriserer de handlingskjedene som disse praksisene er dannet av.

De forskjellige praksisenes konstitutive regler er langt eldre enn den enkelte utøver. Ferdigheter og yrker lærer man av andre, og læring og øvelse hviler på tradisjoner som først kan overskrides når de er innlært. Med Ricoeur kan en da snakke om "inderliggjorte interaksjoner".⁶⁵³ Praksisene, skriver han, har en oppbygning som gir dem en før-narrativ egenskap; de står i en nær forbindelse med en narrativ sfære – en forbindelse som forsterkes av praksisenes interaksjonsaspekter. I fortellingen tillegges disse interaksjons- eller samhandlingsaspektene gjerne en polemisk form for rivalisering.⁶⁵⁴

Praksiser, også arkitektpraksisen og de ulike håndverkspraksisene er fundert i vår evne til å utveksle erfaringer. Dette er, til tross for at Arendt knytter disse praksisene til produksjonens område, det som kan omtales som *fagarbeid* eller ferdighetsfag. Fagarbeidet omfatter overføring både av artikulert og uartikulert kunnskap. Tidligere skjedde overføringen mellom mester og svenn innenfor de ulike laugene, i dag finner det meste av denne

⁶⁵² Ricoeur, Paul, *Eksistens og hermeneutikk*, Thorleif Dahls kulturbibliotek. Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for språk og litteratur 1999. I "Selvet og den narrative identitet", s. 223-224.

⁶⁵³ *Ibid.*, s. 228.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

overføringen av kunnskap sted ved undervisningsinstitusjoner. Fremdeles er imidlertid mesterbetegnelsen bevart innen mange av håndverksfagene. Og når det gjelder den uartikulerte kunnskapen, overføres fremdeles kunnskap ved at eleven ser hvordan mesteren arbeider, selv forsøker å gjøre arbeidet, og deretter blir korrigert av mesteren.⁶⁵⁵

Fagarbeiderens erindring av feilsteg synliggjør et skille mellom arbeid som er fundert i en vilje til å risikere resultatet, og arbeid som har sin basis i det sikre, i det forutbestemte og dermed det forutsigbare. Den engelske arkitekten, industridesigner og professoren David Pye, hevder i *The Nature and Art of Workmanship* (1968) at alt fagarbeid bærer preg av en slik tilnærming, snarere enn å være realiseringen av ideen om det perfekte.⁶⁵⁶ Godt fagarbeid overgår intenderte mål, skriver han.⁶⁵⁷ I arbeid der resultatet ikke risikeres derimot, utelates det ”skissemessige” arbeidet, og et ”perfekt” resultatet nås uten en forberedende tilnærming. Et slikt arbeid kan hverken karakteriseres som mangfoldig bestemt, fritt eller skissemessig.⁶⁵⁸ En mangfoldig bestemt tilvirkningsprosess forutsetter med andre ord en aktivisering av fagarbeiderens hukommelse. Fagarbeiderens tilnærming til mulighetene er alltid forbundet med erindring av feilsteg. Denne erfaringen er ikke en ”objektiv” stemme; den er både personlig og forankret i et fellesskap.

Med Løgstrup kan det skilles mellom to ulike former for hukommelse, forbundet med to ulike fortrolighetslag. Det er en forskjell mellom benevningens fortrolighet med tingene, og det fortrolighetslaget som består i ”at tingene har et sted og en betydning i *vort eget livforløbs tid og rum*”, ved at ”vi ved hvor de hører hjemme i vort livs historie og geografi”.⁶⁵⁹ Det at vi kjenner tingene ved deres navn, at vi kjenner deres vesen, deres funksjon og eventuelt deres tjenlighet, er *benevningens* fortrolighetslag, det at jeg for eksempel vet om møblene er mine eller andres, om værelset er mitt eget arbeidsværelse eller om jeg faktisk har tatt inn på et hotell, gjelder det fortrolighetslaget som kan kalles det *historiske*.

Forskjellen mellom de to fortrolighetslagene er eminent, skriver Løgstrup, og han påpeker at vi har en tendens til å mene at benevningens fortrolighet med tingenes vesen er mye større enn den i virkeligheten er. Vi overdriver den, skriver han; det er først når verden, tingene, naturen og landskapet innlemmes i vår egen og andre menneskers historie, fortroligheten medfører

⁶⁵⁵ Amble, Tore, *Kunnskapsteknologi og filosofi, Filosofisk institutts publikasjonsserie; 9*. Trondheim 1988, s. 111. Ragnar Fjellands artikkel ”Uartikulert kunnskap og dens betydning for informasjonsteknologien.”

⁶⁵⁶ Her vises det til en revidert utgave av boken: Pye, David, *The nature and art of workmanship*. London: The Herbert Press 1995, s. 20.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ Lauvland, Gro, Stian Grøgaard, og Morten Sjaastad, *Bolig, UKS-Forum for samtidskunst*; 1991: 1/2. Oslo: Unge kunstneres samfund 1991, s. 28. Gro Lauvlands essay ”Tilvirkning og erindring”.

⁶⁵⁹ Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983, s. 22. (Min utheving.)

en trygghet.⁶⁶⁰ ”Med sine krav giver vor tilværelses historicitet os chancen for at få samling på os selv. Unddrager historien sig tiden, er vi ikke længer forlangte og uden hold på os selv.”⁶⁶¹

Det første fortrolighetslaget Løgstrup beskriver, kan sies å aktivisere en hukommelsesform i en nåtid som uavbrutt begynner igjen, mens det andre er forbundet med ”en virkelig hukommelse”, en erindring, som lar alle begivenheter være merket av tid og sted. For at en erindring skal kunne dukke opp igjen i bevisstheten – og her er det ikke Løgstrup, men Henri Bergson (1859–1941) som siteres – ”må den nemlig fra den rene hukommelses høyder stige helt ned til netop det punkt, hvor *handlingen* udfoldes”.⁶⁶²

En tilvirkning som aktiviserer fagarbeiderens erindring kan samtidig sies å unndra seg avsluttede fortolkninger av funksjon. Gjennom en mangfoldig bestemt tilvirkningsprosess og bruk vil bygninger kunne få karakter av fortelling.⁶⁶³ I det kjente essayet ”Fortelleren. Betraktninger over Nikolai Leskovs verk” minner Walter Benjamin oss om at kunsten å fortelle i sin mest primitive form, er kunsten å utveksle erfaringer.⁶⁶⁴ Muntlige erfaringer er den kilden alle fortellere øser av. Samtidig gjøres det som fortelles om til erfaring hos alle som hører på. Dette står i kontrast til romanforfatterens virke, ifølge Benjamin, for romanforfatteren arbeider isolert. Romanen springer med andre ord ikke ut av ”en vev av menneskelige relasjoner”; romanens fødested er det ensomme individ.

Blant navnløse fortellere finnes det to grupper: Den bofaste og den reisende. Middelalderens håndverkslovgivning, skriver Benjamin, medførte en sammensmeltning av disse to arkaiske typene:

Den bofaste mester og den farende svenn arbeidet sammen i de samme rom; og enhver mester hadde vært en farende svenn før han slo seg ned på sitt hjemsted eller på et fremmed sted. Hvis bønder og sjøfolk var fortellingens gamle mestre, så var håndverksstanden dens høyskole. I håndverksstanden fant man forbindelsen mellom kjennskap til det fjerne, som den viden

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*, s. 23.

⁶⁶² Bergson, Henri, og Peter Kemp, *Bergson. 2. utg. red. De store tænkere*. København: Munksgaard 1991, s. 134. Sitatet er hentet fra ”Stof og hukommelse”, 1896, av Henri Bergson.

⁶⁶³ Lauvland, Grøgaard, og Sjaastad, *op.cit.*, s. 28.

⁶⁶⁴ Benjamin, Walter, *Kunstverket i reproduksjonsalderen: essays om kultur, litteratur, politikk*. 2. utg., Oslo: Gyldendal 1991, s. 179. Den norske oversettelsen er basert på følgende utgave: Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: drei Studien zur Kunstsoziologie*. 1. Aufl. red. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963. Originalens tittel: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1955.

bereiste bringer med seg hjem, og kjennskap til fortiden, som helst viser seg for den bofaste.⁶⁶⁵

Den mest fullkomne fortellingen kan beskrives som lag på lag med gjenfortellinger. ”Halve kunsten ved det å fortelle,” skriver Benjamin, er ”å holde en historie fri for fortolkninger mens man forteller den”; hendelsenes psykologiske sammenhenger påtvinges ikke lytteren, eller den som leser.⁶⁶⁶ Men på den andre siden, skriver han, legger fortellingen heller ikke ”an på å overlevere sakens rene *an sich*, som informasjon eller som rapport. Den senker saken ned i den berettendes liv, for siden å hente den frem igjen. Slik finnes fortellerens spor i fortellingen, slik sporene etter pottemakerens hånd finnes på leirskålen”.⁶⁶⁷

En fagarbeider som arbeider innenfor en tradisjon kan sammenlignes med fortelleren, ved at han ikke bare vil kunne hente frem de beste resultatene, men også synliggjøre sin individualitet på en måte som hans forgjengere har beredt grunnen for.

I essayet om fortelleren hevder Benjamin at fortellerkunsten går sin undergang i møte, fordi sannhetens episke side, selve *visdommen*, dør ut. Om det er slik at visdom er råd vevd inn i levende liv, er erfaringens meddelbarhet redusert; og det ”å vite råd” klinger gammelmodig, skriver han. Benjamin ser dette som et fenomen som ledsager ”verdslige, historiske produktivkrefter, som etter hvert har revet fortellingen ut av den levende tales område, og som samtidig gjør det mulig å se en ny skjønnhet i det som forsvinner”.⁶⁶⁸ Han ser for seg at episke former er blitt omdannet i rytmer som kan minne om rytmene i endringen av jordoverflaten gjennom århundrene. Noen former for menneskelig meddelelse har funnet sted over lang tid, og har gått langsommere tapt.

Når Norberg-Schulz snakker om tapet av tradisjons- og stilarkitekturen, omtaler han et tap som kan sees i sammenheng med tapet av en muntlig fortellertradisjon; med tapet av fortellerkunsten. I stedsteorien får han ikke grep om disse sammenhengene, som en følge av at han avgrenser det aktive livet fra sin forståelse av arkitekturverket.

Den kunstneriske utelatelse i forlengelsen av den historiske

Om en muntlig fortellertradisjon allerede er gått tapt, eller er i ferd med å gå tapt i vår vestlige verden, og om dette en gang i det forrige århundret sto i forhold til et brudd forbundet med stil- og tradisjonsarkitekturen, er vår

⁶⁶⁵ *Ibid.*, s. 180-181.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, s. 184.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, s. 186.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, s. 182.

tilværelse – om vi forholder oss til Ricoeur – like fullt på en grunnleggende måte avhengig av at vi kan resymere våre handlinger.

Skal vi forstå våre handlinger, må vi forstå hva de dreier seg om, hva som står på spill, hva meningen er, samtidig som vi må se bort fra de fysiske og psykologiske registreringer som foregår mens vi handler, skriver Løgstrup i *Kunst og erkendelse* (1983), under henvisning til den engelske språkfilosofen Gilbert Ryle.⁶⁶⁹ De fleste – ja, kanskje alle detaljene kan ha vært annerledes, uten at det er avgjørende for det som det historisk sett kommer an på, nemlig handlingsgangen, eller ”plotet”.⁶⁷⁰ Løgstrups refleksjoner over vårt historiske liv, og over beretningens betydning for kunstverket, kan bidra til å danne en bro mellom Arendts forståelse av historienes betydning innenfor det offentlige rommet, og Norberg-Schulz’ vektlegging av en poetisk forståelsesform.

Løgstrup omtaler en *utelatelse*; han skriver om det vi ser bort fra, det vi tar med. Slik han ser det, ligger den kunstneriske, eller episke, utelatelsen i forlengelsen av den historiske; det er bare fordi vi i det daglige lever i den historiske utelatelsen, at den episke utelatelsen virker naturlig for oss. Den store forskjellen mellom for eksempel den episke og dramatiske utelatelsen, og den historiske er at i den historiske kan ikke det som er historien utedkommende bringes ut av verden. Det forblir fortsatt der, men det *ignorerer*. Innenfor diktekunsten ignorerer ikke det som ikke er relevant – det *elimineres*. I *Kunst og erkendelse* beveger Løgstrup seg fra diktekunst til billedkunst, og skriver at billedkunststartene kjennetegnes – på en annen måte enn diktekunst – ved at noe på som på altomfattende vis tilhører vår tilværelse, skilles ut. Innenfor diktekunsten skjer utelatelsen innenfor et og samme historiske kompleks av medier, mens hele medier utelates innenfor billedkunsten. Hva som skilles ut, er imidlertid forskjellig fra kunststart til kunststart innen billedkunsten. Løgstrups tenkning om billedkunsten, som først og fremst gjelder skulptur, maleri, grafikk og tegning, kan også gjøres gjeldende for arkitekturverket.

Den fortroligheten med verden som vi til daglig lever i er sammensatt, skriver Løgstrup. Den består av mange plan som er forbundet med hverandre, og som skyver seg inn i hverandre, uten å forstyrre hverandre. Når vi snakker om tingene, dreier det seg om tingene der de hører hjemme og om begivenhetene slik de utspiller seg på samtlige plan. Dette gjør selvsagt også diktningen og ordets kunst, skriver han, men det særegne ved språket er at i det kan alt sies – i alle språk kan alt sies: Språket skyver ingenting ut, og det

⁶⁶⁹ Løgstrup, *op.cit.*, s. 19. Også lenger ut i *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betraktninger. Metafysik II*, henviser han til Ryle. Se s. 49-61. Ryle, Gilbert, *The Concept of mind*. New York: Barnes 1951.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, s. 20.

gjør derfor heller ikke diktekunsten. Billedkunststartene derimot, blir til ved at hele fortrolighetsplan skyves ut, hevder Løgstrup i *Kunst og erkendelse*.⁶⁷¹

I arkitekturverket kan det samme sies å gjelde, som ifølge Løgstrup gjelder for skulpturen. Selv om forandring og tilblivelse er en viktig del av vår tilværelse, er både skulptur og arkitektur kjennetegnet ved at denne dimensjonen er lukket ute.⁶⁷² Det som her er Løgstrups poeng, er nettopp at det er en forskjell mellom benevnings fortrolighet med tingene, og det fortrolighetslaget som består i at tingene har et sted og en betydning i vårt eget livforløps tid og rom, ved at vi vet hvor de hører hjemme i vårt eget livs historie og geografi.⁶⁷³

Men Løgstrup går videre. Som antydnet i den forrige temadrøftingen, hevder han at det inntrykket som setter den bildende kunstneren i gang, er inntrykk som er historieløse. Løgstrup snakker om et poetisk historie- og hukommelsestap, og gjør seg til talsmann for betydningen av den samme poetiske omverdensforståelsen som Norberg-Schulz omtaler. Løgstrup viser at den rastløse foretaksomheten som fyller vår tilværelse, og vårt historiske liv, gjør at vi hele tiden er på vei bort fra stedet og øyeblikket. Det er ikke slik at vi dveler ved det vi ser, skriver han, og fortsetter: ”Med vor historisk-biografiske viden om, hvor det sete hører hjemme i vor egen levnedsgang, kommer vi det sete i forkøbet, så det ikke når at virke på os på dets egen maner, med dets egen friskhed.”⁶⁷⁴ I det poetiske historie- og hukommelsestapet derimot, oppleves landskapet, naturen og tingene i deres fremmedhet. Hos syke mennesker kan opplevelse av fremmedhet bli en kilde til angst, ved at den sykes identitet blir truet. Det poetiske historie- og hukommelsestapet, skriver Løgstrup, har som forutsetning at identiteten ikke er truet, og derfor kan det som forblir fremmed bli en kilde til estetisk opplevelse:

Vort sind lever nemlig af, hvad vi ikke kan få bugt med og få indlemmet i vor private tilværelse; det lever af, hvad der er og bliver os fremmed, unddraget vor magt. Men takket være identitetens selvfølghed sker udskydningen af fortrolighedsfærer bevidst. Ingen mister samlingen på sig selv, når det historiske fortrolighetsplan skydes ud, thi det sker i den ”suspension”, der er ejendommelig for en hvilken som helst æstetisk oplevelse.⁶⁷⁵

⁶⁷¹ *Ibid.*, s. 21-22.

⁶⁷² *Ibid.*, s. 21. Den skulpturen som ofte fremstiller bevegelse blir oppfattet og forstått med sans for bevegelse, men selv er den bevegelsesløs.

⁶⁷³ *Ibid.*, s. 22.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, s. 25.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

Ved at verket vi står overfor i de bildende kunstarter bare legger beslag på oss innenfor noen få og enkle fortrolighetsplan, åpnes det for vår egen aktivitet; for vår medskapelse, skriver Løgstrup. Vi kan beveges av det vi opplever, og vi kan selv være med i en slik bevegelse, skriver han videre. Dette forholdet er langt på vei annerledes innenfor diktekunsten, og derfor er identifikasjonsproblemet et annet her: Vi må berøres og kjenne oss igjen i det som skjer med dramaets personer; romaner og dramaer appellerer på en annen måte til vårt foretaksomme og historiske liv enn det de bildende kunstarter gjør.⁶⁷⁶ Men selvsagt er ikke dette et skille som er helt skarpt, understreker han: Det er ikke slik at diktekunsten kan tildeles historien, og billedkunsten naturen.

Det er dette siste poenget hos Løgstrup som, i lys av det Arendts sier om historienes betydning for det offentlige rommet, kan gjøres gjeldende for forståelsen av arkitekturverket. Løgstrup skriver at vi i foretaksomheten er involvert i det som skjer; vi tar del i det, eller vi svikter i forhold til en slik deltakelse. Den estetiske opplevelsen kan vi bare komme til, dersom vi for et øyeblikk kan glemme virkeligheten. Det er derfor kunstverkets verden er fiktiv, skriver han, og fortsetter: ”For at gå fra foretaksomheten til den æstetiske opplevelse må virkeligheten allerførst trekkes fra, midlertidigt må vi være i fred for den. Den æstetiske opplevelse anser vi derfor for et reducert fænomen.”⁶⁷⁷

Arkitekturs verdens verden er – på en annen måte enn de andre kunstartene – forbundet *både* med vår foretaksomhet *og* med vår estetiske opplevelse. Arkitekturverket står både i forhold til det Heidegger omtaler som forhåndenheten og tilhåndenheten, *samtidig* som det åpner for en oppmerksomhet overfor det universelle knyttet til at vi kan oppleve det ”på en anonym ny måte”.⁶⁷⁸ Skal det skje, må bevisstheten dra seg bort. Det er en forutsetning for at vi slik skal kunne oppleve det som med Løgstrup kan sies å være arkitekturverkets tale til oss.

Hva betyr så dette for frembringelsen av arkitekturverk?

Arkitektur er en offentlig kunstform. Skal arkitekturen danne rammen både om vårt kontemplative liv og vårt handlingsliv, fordres en grunnleggende forståelse av forskjellen mellom den offentlige og den private sfære. Arendt har belyst betydningen av tingenes – og blant tingene også arkitekturverkets – *varighet* for kulturen. Dersom en slik varighet skal kunne oppnås må bystruktur og bygningsmønstre være tilstrekkelig robuste til å tåle brukmessige forandringer gjennom generasjoner. Hvordan vi organiserer

⁶⁷⁶ *Ibid.*, s. 26.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, s. 52.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, s. 25.

våre byer som bygninger og infrastruktur, spiller dermed en avgjørende rolle for at hjemmet på jorden skal bli en verden, i ordets rette mening.

Videre, som en følge av dette, blir typologisk forståelse viktig. Innenfor én typekategori, vil noen bygningstyper kunne tåle ulik bruk gjennom flere generasjoner på en bedre måte enn andre. Ikke bare bystrukturens og bygningsmønstrernes, men også bygningstypenes robusthet spiller dermed en rolle.⁶⁷⁹ Spørsmålet etter arkitekturfaglig kunnskap forbundet med bygningstypers robusthet står i opposisjon til en markedsøkonomisk og politisk tankegang, der utbyggere og myndigheter gjennom de siste femti årene har forholdt seg til både tjue- og trettiårsstandarder ved bygging av hele byområder. I land som Nederland og Japan slettes i dag gigantiske boligområder med jorden, innen én generasjon er gått. Offentlige myndigheters tilnærming til Frankrikes forsteder, preges av den samme tankegangen. I forbindelse med de senere tiårs ungdomsopptøyer – reaksjoner som blant annet må sees i sammenheng med feilslått integrasjons- og arbeidsmarkedspolitik – har aktuelle løsninger vært destruksjon av hele boligområder og bygging av nye.

Et alternativ kunne være å gå inn og studere kvaliteter i den eksisterende bygningsstruktur ved å se på det Stanford Anderson, under henvisning til Herbert Gans' bok *People and Plans* (1963), omtaler som forholdet mellom *potensielle, innvirkende* og *latente* miljøer.⁶⁸⁰ Anderson omtaler de fysiske omgivelsene som åsted for potensielle handlinger og tolkninger, og om potensialets *rekkevidde* benytter han nettopp begrepet "robusthet". Når han snakker om "innvirkende miljøer" viser han til det *oppfattede* potensielle miljøet; det ved det potensielle miljøet som beboerne eller brukerne faktisk har grepet fatt i og utnyttet. I *On Streets* (1986), som gjelder *felleskapets* bruk av gaterommet, tillegger han innvirkende miljø en intersubjektiv betydning; her er det ikke først og fremst den enkeltes opplevelse han forsøker å si noe om. "Det innvirkende miljøet antas å dele seg i et utnyttet potensial, og et område for oppfattet, men uutnyttet potensial," skriver Anderson.⁶⁸¹ Med latent miljø sikter han til det potensielle miljøet som ikke er oppfattet. Og "graden av slik latens, sammen med det oppfattede, men uutnyttede potensialet innen det innvirkende miljøet, kan man betegne som miljøets *elastisitet*".⁶⁸² Latens kan ifølge Anderson, økes eller reduseres gjennom fysiske endringer. Han skriver videre at latens i miljøet også kan åpne for samfunnmessige forandringer, uten fysisk forandring.

⁶⁷⁹ Jf. Lauvland, Grøgaard, og Sjaastad, *Bolig, UKS-Forum for samtidskunst*; 1991, s. 53-54. Morten Sjaastads essay "Type, bevegelse, fortrolighet, tid". Sjaastad henviser blant annet til Stanford Anderson.

⁶⁸⁰ Anderson, Stanford, *On streets*. 1st MIT Press paperback ed. Cambridge, Mass.: MIT Press 1986, s. 6, Andersons essay "People in the physical Environment: The urban ecology of streets". Se også Gans, Herbert J., *People and plans: essays on urban problems and solutions*. New York: Basic Books 1963.

⁶⁸¹ *Ibid.*, s. 7. (Min oversettelse.)

⁶⁸² *Ibid.*

En beslektet tenkemåte gir seg til kjenne hos det franske arkitektkontoret Lacaton & Vassal, som også har sett på muligheter for transformasjon av forstedsområder, snarere enn destruksjon. Lacaton & Vassal har stilt seg spørsmål om hvordan bedre bokvalitet kan oppnås med utgangspunkt i eksisterende bygningskonstruksjoner, og har undersøkt det som kan sees som forholdet mellom potensielt og innvirkende miljø i disse boligområdene. Det forrige århundrets femti- og sekstitalls lamell- og punktbløkkbebyggelse innehar ofte bygningsstrukturelle kvaliteter, i den forstand at det er anvendt bygningsmaterialer med stor holdbarhet.

Selv om forholdet mellom kunsten og politikken er preget av konflikter og spenninger, vitner kulturen om at disse både er sammenflettet og gjensidig avhengige av hverandre. Dette stiller krav til arkitekters dømmekraft. Løgstrup skriver som nevnt, at forskjellen mellom den episke utelatelsen og den historiske, er at det som er historien uvedkommende, ikke kan bringes ut av verden i den historiske. Det forblir fortsatt der, men det ignoreres, mens innenfor diktekunsten *ignorerer* ikke det som ikke er relevant – det *elimineres*.

Arkitekturen befinner seg i en mellomstilling her, nettopp på grunn av at de sammenhengene arkitekturen konkret er viklet inn i gjør den til mer enn bare en avspeiling av tiden i et bestemt formspråk. Innenfor en mangfoldig bestemt brukssammenheng må arkitekturen stå i forhold til en historisk ignorering, samtidig som det som er formgivingen av bygget uvedkommende, må elimineres. Om det er slik at den kunstneriske utelatelsen ligger i forlengelsen av den historiske; blir det viktig for arkitekter og byplanleggere å velge rett på begge områder.

4.3 FORHOLDET MELLOM TRADISJON OG FORTOLKNING

I *Sandhed og metode* (2004) skriver Gadamer at det vi kaller tradisjon er de sedvaner og overleveringer som gjelder uten begrunnelse.⁶⁸³ Tradisjonen legitimeres ikke bare på grunnlag av fornuften; i vid utstrekning bestemmer den våre institusjoner og atferdsformer. Tradisjonsbegrepet er tvetydig, i likhet med begrepet autoritet, skriver han, og gjennom romantikkens forståelse, er tradisjonsbegrepet bestemt av dets abstrakte motsetning til opplysningens prinsipp.⁶⁸⁴ Det som kalles *tradisjonisme* er i forlengelsen av romantikkens opplysningskritikk, en spesiell og kritisk besinnelse, som igjen vender seg til tradisjonens sannhet og forsøker å fornye den.

For Gadamer er det imidlertid ikke en ubetinget motsetning mellom tradisjon og fornuft. Slik han ser det, ”rummer traditionen alltid et moment af frihed og historie”.⁶⁸⁵ Han skriver videre:

Selv den mest ægte og gedigne tradition forløber ikke naturmæssigt, i kraft af det én gang tilblevnes inert, men behøver bekræftelse, overtagelse og pleje. Traditionens væsen er bevaring, og bevaring er medvirkende ved al historisk forandring. Men bevaring er en fornuftshandling, der ganske vist er kendetegnet ved at være upåfaldende. Derfor giver al fornyelse og planlægning det udseende af udelukkende at være fornuftens værk. Men det er en illusion. Selv i livets stormfulde forandringer, fx under revolutioner, bliver det i den formodede forvandling af alle ting bevaret langt mere af det gamle, end man er klar over, og det smelter sammen med det nye og får en ny gyldighed. I hvert fall beror bevaring i lige så høj grad som omvæltning og fornyelse på frihed. Derfor er hverken oplysningens kritik eller romantikkens rehabilitering af traditionen på højde med dens sande, historiske væren.⁶⁸⁶

Det er en slik tilnærming til tradisjonsbegrepet som gir Gadamer anledning til å spørre om ikke tradisjonsmomentet må få en annen plass innenfor den humanvitenskapelige hermeneutikk, enn det tidligere har hatt. I vårt forhold til fortiden, som vi bestandig tar del i, handler det i hvert fall ikke om distanse til og frihet i forhold til det som overleveres, skriver han. Tvert om,

⁶⁸³ Gadamer, Hans-Georg, *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Århus: Systime 2004, s. 267. Se også avhandlingens første kapittel.

⁶⁸⁴ *Ibid.* Med romantikken fremstår tradisjonen som en abstrakt motsetning til den frie selvbestemmelse,

”eftersom dens gyldighed ikke behøver fornuftsgrunde, men bestemmer os ubetinget”. Se s. 268.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, s. 268.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

befinner vi oss hele tiden i overleveringen; overleveringen er en del av oss selv, ”som forbillede og modbillede”, hevder han. Vår senere historiske dom vil betrakte vår selvgenkjennelse i overleveringen, ikke som en form for erkjennelse, men som et slektskap med tradisjonen.⁶⁸⁷

På denne måten reflekterer Gadamer over hvorvidt ”en fordomsfri vitenskap” har mer til felles med en naiv tilegnelse og refleksjon, der tradisjoner lever og er til stede, enn vi selv er klar over. Slik kommer han også frem til erkjennelsen om at utgangspunktet for al historisk hermeneutikk derfor må være ”opløsningen af den abstrakte modsætning mellem tradition og historieforskning, mellem historien og erkendelsen af den”.⁶⁸⁸

Gadamers kritikk av den humanvitenskapelige hermeneutikken er en videreføring og konkretisering av det som hos Heidegger kalles forståelsens forstruktur; det at vi alltid allerede befinner oss i en fordomsfull forståelse, som vår utlegning av tingene beveger seg innenfor. Der Heideggers undersøkelser har et ontologisk siktemål, retter Gadamer sin oppmerksomhet mot konsekvensene av den ontologiske vending for humanvitenskapene. Slik han ser det, går veien til en riktigere oppfatning av humanvitenskapenes vesen over utarbeidelsen av en forståelsens fenomenologi – en fenomenologi som beskriver hva forståelsen er, ikke hva den burde være.⁶⁸⁹ For Gadamer er det viktig å få frem at forståelsen ikke er noe subjektet bevisst kan styre – heller ikke ved at det velges en bestemt metode. Forståelse er tvert om, slik Gulddal og Møller formulerer det, ”noget, som hele tiden finder sted bag om ryggen på den metodiske bevidsthed”.⁶⁹⁰

Mennesket er med andre ord alltid allerede innskrevet i en verden av tradisjoner og betydninger. Vi er dømt til å benytte oss av et bestemt språk – et språk som rommer bestemte perspektiver og blindheter overfor verden. Som mennesker er vi født inn i en kultur, og denne kulturen er bestemmende for den enkeltes utlegninger av verden. Derfor er heller ikke moralen utelukkende rasjonelt begrunnet, skriver Gadamer, men snarere er den noe som er bygget opp gjennom vår kulturs historie, og som vi ubevisst overtar. Som nevnt i innledningen til temadrøftingene, betyr det hverken at moralen er irrasjonell eller vilkårlig, eller at den er hevet over kritikk.⁶⁹¹ Moralene er tvert om *tradisjonell*, og tradisjonen er det som ifølge Gadamer gjelder uten

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ *Ibid.*, s. 269.

⁶⁸⁹ Som tidligere omtalt er forståelsen en av Heideggers eksistensieller. Forståelse er en del av tilværelsens innerste struktur; forståelse er ikke noe vi velger å bruke eller ikke bruke. Tvert om er den noe vi alltid bruker. Ifølge Heidegger er forståelse en del av tilværens væren; en grunnleggende måte å forholde seg til verden på. Som sådan befinner tilværen seg alltid i en forståelse både av verden og av seg selv. Dette er en primær forståelse – en forståelse som er ganske uartikulert. Denne forståelsen danner grunnlaget for en sekundær forståelse, og må derfor sees i sammenheng med det at vi forsøker å forstå noe i ordets dagligdagse betydning. Den sekundære forståelsen er allerede underlagt en primær forståelse av verden og væren. Når Heidegger anvender begrepet ”forståelse” reserverer han dette til den primære formen, men når denne forståelsen utvikles til en mer bevisst og reflektert forståelse, kaller han dette for utlegning.

⁶⁹⁰ Møller og Gulddal, *Hermeneutik: en antologi om forståelse*, 1999, s. 34.

⁶⁹¹ *Ibid.*, s. 35.

begrunnelse. Med Gadamer blir Heideggers ontologisering av den hermeneutiske sirkel, en diskusjon om tradisjon og fortolkning.⁶⁹²

Som vist i det første kapittelet, tar ikke Norberg-Schulz selv opp tradisjonsmomentet i sin egen historiske innstilling. Ved å konfrontere Norberg-Schulz' forståelse for tradisjonen med Gadamers, er det mulig å undersøke den stedsteoretiske intensjonen om å finne frem til et nytt grunnlag for arkitekturfrembringelse; et grunnlag som kan fungere som en erstatning for "en tapt tradisjon". Når Norberg-Schulz ønsker å levere et bidrag til forståelsen av den tidlige modernismen, er det fordi han på denne måten vil understøtte det Giedion omtaler som fremveksten av "en ny tradisjon".⁶⁹³ I denne tredje temadrøftingen skal det sondres mellom tradisjonsmomentet når det gjelder humanvitenskapene og filosofien på den ene siden, og når det gjelder frembringelsen av bygninger på den andre.

Stedsteoriens tradisjonsbegrep

Norberg-Schulz' bruk av et begrep om tradisjon synes i hovedsak å reserveres en beskrivelse av en bygget virkelighet. Av de stedsteoretiske tekstene fremkommer det at en tradisjon for bygging danner grunnlag for en byggeskikk, for en *bygningstradisjon* som preger den europeiske landsbygda, og også for en stilarkitektur som gjennom tidene har preget Europas byer.⁶⁹⁴ I hans fremstilling bærer tradisjons- og stilarkitekturen preg ikke bare av et tap, men av *et brudd* etter annen verdenskrig. Her må en ny bygningstradisjon komme til, som *erstatning* for den gamle. Vår forståelse av verden derimot, bærer ikke preg av et brudd, men av et tap som kan gjenopprettes. Vår forståelse er endret etter Descartes, men kan "heles" gjennom en fenomenologisk tenkemåte, slik han fremstiller det.

Selv om Norberg-Schulz selv først og fremst knytter tradisjonsbegrepet til en bygningstradisjon kan, som vist i tredje kapittel, hans stedsteoretiske tilnærming til arkitekturverket sies å stå i forhold til flere ulike akademiske tradisjoner. Hans kriseerfaring og tapserfaring er imidlertid ikke knyttet til utviklingen innenfor en *arkitekturteoretisk* tradisjon, men snarere til, på den ene siden, en naturvitenskapelig tradisjon etter Descartes, som har forberedt grunnen for vår omverdensforståelse, og en byggetradisjon på den andre. I de stedsteoretiske tekstene behandles disse som parallelle og samvirkende tradisjoner.

⁶⁹² Ibid., s. 32.

⁶⁹³ Se Norberg-Schulz, *Stedskunst*, 1996, s. 11. Om boken *Stedskunst* sier Norberg-Schulz her at den er skrevet "i den nye tradisjons ånd".

⁶⁹⁴ Ibid., s. 119.

Når Norberg-Schulz hevder at det har funnet sted et brudd etter annen verdenskrig når det gjelder tradisjons- og stilarkitekturen, fremgår det av de stedsteoretiske tekstene at dette bruddet er av en annen art enn det bruddet som de tidlige modernistene var opptatt av å understreke betydningen av – nemlig mellom attenhundretallets historisme og en moderne arkitektur. Dette er et brudd som i stedsteorien forklares som et årsak-virkningforhold. I Norberg-Schulz' fremstilling er tradisjonsbruddet etter annen verdenskrig derimot ikke et konstruert eller villet brudd, men *en uunngåelig konsekvens* av de to tradisjonenes samvirke.

Slik Norberg-Schulz selv omtaler sammenhengen mellom hans egen tilnærming til arkitekturteorien og en arkitekturfaglig praksis, kan en ny bygningstradisjon oppstå ved gjenopprettelsen av en tapt orden – en orden som gjelder vår forståelse av verden. Den *ordenen* som nå er tapt, men som en fenomenologisk tenkemåte innenfor arkitekturfaget på nytt kan åpne for, preget både tradisjons- og stilarkitekturen, slik han fremstiller det. Innenfor en slik orden fastholdes våre jordiske vilkår, og grensene for menneskelig handlingskraft blir tydelige.

Norberg-Schulz' tradisjonsbegrep avviker fra Gadamers tradisjonsbegrep når det gjelder synet på tradisjoners forløp. I de stedsteoretiske tekstene gis det naturgitte langt større plass enn hos Gadamer, når han i *Sandhed og Metode* hevder at tradisjonens vesen er bevaring, og at bevaring er en fornuftshandling.

Regel og modell

Innenfor humanvitenskapen danner tekster om arkitektur og byplanlegging/urbanisme en egen fagtradisjon. Som nevnt ser Norberg-Schulz som arkitekturteoretiker sitt eget arbeid i forlengelsen av en tysk formalthistorisk tradisjon etter arkitekturhistorikere som Burckhardt, Riegl, Schmarsow, Wölfflin og Giedion. Blant dem av dagens historikere og teoretikere som arbeider innenfor dette feltet, finnes det flere ulike oppfatninger av, og syn på, hvorvidt det har funnet sted et brudd når det gjelder overleveringen av tradisjons- og stilarkitekturen.⁶⁹⁵ Det er også uenighet om tidfestelsen av et slikt brudd. At det har funnet sted et brudd når det gjelder stil- og tradisjonsarkitekturen, fastholdes i de stedsteoretiske tekstene; på dette punktet er Norberg-Schulz entydig.

Selv om han i bøker som *Genius Loci* og *Stedskunst* ønsker å finne frem til en ny arkitekturforståelse – en forståelse som både er fornyende og gjenopprettende – lar ikke disse verkene seg helt og fullt innlemme blant de arkitekturteoretiske tekstene den franske byplanhistorikeren Françoise Choay

⁶⁹⁵ Se f. eks. Mari Lending's avhandling fra 2005. Lending, Mari, *Omkring 1900: utkast til en norsk arkitekturhistorisk topikk*, CON-TEXT. Avhandling; 19. [Oslo]: Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo 2005.

i *The Rule and the Model* (1997) omtaler som ”instaurational”.⁶⁹⁶ Ved å anvende dette begrepet forsøker hun å sirkle inn to hovedgrupper av arkitekturteoretiske tekster. ”Instaurational”, som både kan bety fornyende og gjenopprettende, kaller hun de tekster som har ”det eksplisitte mål å utvikle et autonomt konseptuelt verktøy for å frembringe nye og ukjente former for rom”.⁶⁹⁷ Det autonome er her selve ideen om at en bygningsstruktur eller by faktisk kan være avhengig av rasjonelle regler; regler med sin egen logikk. Denne idéen – i tradisjonen etter Leon Battista Albertis (1404–1472) *De re aedificatoria* (ca. 1452) – mener Choay gjelder både for arkitekturtekster og for tekster om urbanisme. Dette er tekster utviklet innenfor arkitektfaget, som innebærer en applikasjon av prinsipper eller *regler*, skriver hun, og skiller disse tekstene fra ”utopiene”. Den ”utopiske” tradisjonen ble etablert av Thomas More (1478–1535), og omfatter tekster som er basert på en formula for en *a priori* forestilling om bygget form: *modellen*.⁶⁹⁸

Norberg-Schulz forsøker å finne løsninger på et problem som gjelder bygging, ved å utvikle et autonomt konseptuelt verktøy. Men stedsteorien er *mer enn* et slikt verktøy; den er fundert i, og bringer noe nytt til en tenkning som ikke har verktøykarakter – en tenkning som gjelder menneskets plass i verden. Norberg-Schulz’ intensjon i arbeidet med stedsteorien er å forstå arkitekturens vesen med utgangspunkt i Heideggers værenstenkning, og i hans tenkning om kunstverkets opprinnelse. Stedsteoriens forankring i en fenomenologisk tenkemåte gjør, som tidligere nevnt, at den som arkitekturteoretisk tekst ikke lar seg innskrive i Choays todelte kategorisering.

I stedsteorien omtales nødvendigheten av å gjenoppdage ”det kvalitative”; det vi mennesker har felles, uansett hvor vi lever. Ved å vektlegge betydningen av en poetisk forståelsesform forsøker Norberg-Schulz å vise at vi ved å åpne opp for det kvalitative, igjen kan komme i kontakt med en grunnleggende orden – en orden som en gang var en selvfølge, og som kom til uttrykk i tradisjons- og stilarkitekturen – men som ikke er tillagt verdi innenfor moderniteten. Stedsteoriens tradisjonsbegrep står i gjeld til Heideggers tenkning om tilværelsens fundamentale strukturer; eksistensialene. Når Norberg-Schulz skriver at vår forståelse av det kvalitative er gått tapt, er det vår utlegning av verden han sikter til. Den fortolkningen som følger med vår primære forståelse, får konsekvenser for hvordan vi bygger.

⁶⁹⁶ Begrepet ”instaurational” kommer fra *staurus*, som på gresk betyr understøttelsen av en struktur, i tillegg til understøttelsen av selve fundamentet. Se Choay, Françoise, *The rule and the model: on the theory of architecture and urbanism*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1997, s. 6.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*, s. 7-8. Jf. More, Thomas, *Utopia*, Carmina klassiker; 2. Uppsala: Carmina 2001. Originalens tittel: *Utopia*, 1516.

Arendts og Løgstrups kritikk av bevissthetsfilosofien

Etter Galileo Galilei (1564–1642) fører overbevisningen om at det ikke eksisterer en objektiv sannhet for menneskene og at mennesket bare kan erkjenne det det selv har skapt, enten til en fortvilelse eller til en økt aktivitet.⁶⁹⁹ Denne overbevisningen, som jo er en påviselig oppdagelse, får konsekvenser for filosofien, skriver Arendt i *Vita Activa*, og fortsetter: ”Det er ikke bare en gradforskjell som skiller filosofenes urgamle mistro til verden og omverdenen på den ene side, fra på den annen side tapet av verden i den nyere tids filosofi, som i selvrefleksjonen oppdaget at bevisstheten er den indre sansen som i stedet for å rette seg mot en iaktatt gjenstand retter seg mot selve iakttagelsen, og som ser den eneste garantien for virkelighet i denne iakttagelsen av iakttagelsen, i bevisstheten om bevissthetsakter. I den nyere tid vender filosofen seg ikke lenger bort fra den bedrageriske og forgjengelige sanseverdenen for å vie seg en annen verden av evige sannheter, han trekker seg tvert imot tilbake fra begge verdener, fra verden og det verdslig gitte overhodet, til sitt eget indre.”⁷⁰⁰

I *Vita Activa* etterspør Arendt en tenkning som går bakenfor den filosofien som har medført at det ikke lenger finnes en felles verden utenfor våre bevisstheter. Da Descartes plasserte det arkimediske punktet i menneskets egen erkjennelsesevne, medførte dette at mennesket kunne bevege seg rundt i verden ”som om det ikke tilhørte jorden og ikke var betinget av de sanselige og kroppslige forholdene som hersker her”, skriver hun.⁷⁰¹ Denne forskyvningen klarte imidlertid ikke å gjøre seg gjeldende i så stor grad som den universelle tvilen, som den jo både var et svar på og skulle fordrive, hevder hun videre, og skriver at dette dreide seg om en tvil som var en ”umiddelbar og tvingende nødvendig følge av Galileis oppdagelser.”⁷⁰²

Når Arendts kritikk av utviklingen innenfor den nyere tid også rommer en modernitetskritikk, er det fordi hennes arbeid med politikkbegrepet i *Vita Activa* er nøye forbundet med hennes syn på historie. Det som kjennetegner både opplysningstiden og moderniteten – det som kan betraktes som modernitetens grunn dogme – er som nevnt, at alt som er viktig i og for menneskelivet betraktes som historisk; historisk i betydningen av å være til rådighet for det vi selv skaper og frembringer.⁷⁰³ For Arendt er Marx’ historiesyn typisk moderne. Her finner hun ikke bare tanken om historien som en prosess, og en identifisering av denne prosessen med arbeidets

⁶⁹⁹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 297.

⁷⁰⁰ *Ibid.* Sitatet fortsetter slik: ”Og det han oppdager i disse indre regionene, er ikke noe bilde eller noen avbildning med en bestandighet som tillater ham å betrakte den, nei det er tvert imot sanseintrykkene i deres stadige bevegelse, bevissthetens reaksjoner som sådanne.”

⁷⁰¹ *Ibid.*, s. 288.

⁷⁰² *Ibid.*, s. 290.

⁷⁰³ Jf. Schanz, Hans-Jørgen, ”Løgstrup, metafysik og originalitet”, *Slagmark* 42/2005, s. 40.

utvikling, men også tanken om at mennesket lager historien. Slik Vetlesen påpeker i forordet til *Vita Activa*, kritiserer Arendt dette synet av flere grunner: Tanken om at vi skulle kunne forme historien i retning av et bestemt mål slik vi former et produkt, medfører et forsøk på kontroll over verdens begivenheter slik at de kan adlyde bestemte mål for historiens gang. En slik tanke utelukker enkeltindividets spontane og ukontrollerbare handling, og den er dessuten basert på en graverende feilslutning: Troen på at hendelser er ”kontrollerbare og deres virkninger forutsigbare”.⁷⁰⁴ Ja, hele ideen om Historien som én historie, er en idé som setter menneskeheten som ”lager” (”maker”) i sentrum, og som samtidig utradrer de manges ulike historier.⁷⁰⁵

Idet Arendt i *Vita Activa* understreker betydningen av det offentlige rommet – av det vi har felles – skriver hun at det finnes en parallell mellom det som skjer innenfor politikken, og det som skjer i filosofien i den nyere tid: Metafysiske bekymringer for evigheten har mistet sin betydning, samtidig som det som har funnet sted innenfor politikken er kommet i skyggen av det som har skjedd innenfor filosofien.⁷⁰⁶ Selv undersøker hun ikke det som gjelder metafysikken fordi det ikke er et anliggende som tilhører *vita activa*, men snarere *vita contemplativa*.⁷⁰⁷

Det at metafysikken har mistet sin betydning innenfor filosofien, er imidlertid Løgstrups anliggende. Som Arendt, kritiserer også han det historiesynet som er rådende innenfor moderniteten.⁷⁰⁸ Men der Arendt hevder at filosofen ved å kapsle seg inn i sin egen bevissthet og der studere ”sanseinntrykkene i deres stadige bevegelse” står i fare for å *miste verden*, gjør Løgstrup nettopp sansningen til utgangspunkt for sin metafysiske tenkning.⁷⁰⁹ Hans tenkning om sansningens betydning i de fire bindene *Metafysik*, åpner som allerede antydte – på en kontrær måte til Arendt – ikke bare for en annen tilgang til det vi har felles, men også for en forståelse av menneskets væren som står i motsetning til historisk væren. Mennesket er ikke kun et historisk vesen, hevder han i *Ophav og omgivelse* (1984), og den menneskelige tilværelse ikke kun historisk væren. Vår tilværelse er også

⁷⁰⁴ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 18. Vetlesens innledning.

⁷⁰⁵ *Ibid.* I fortsettelsen av denne tankerekken, gjelder Arendts kritikk av totalitære regimers historiesyn blant annet ideen om at det skulle finnes en egen indre lovmessighet som de ulike hendelsene i verden skulle kunne utfolde, skriver Vetlesen. Tanken om den ene historie og dens ene subjekt kan sies å gjelde både marxismens arbeiderklasse, og nazismens tyske folk og den ariske rase.

⁷⁰⁶ Det offentlige politiske livet dør ut innenfor den nyere tid, hevder hun. Det at bekymringene for udødeligheten nesten er borte, er i seg selv et vitnesbyrd om dette. (Denne påstanden er ifølge Arendt godtgjort ved at vi idet vi er opptatt av jordisk udødelighet under moderne forhold fremstår som forfengelige.) Se *Vita activa*, 1996a, s. 68.

⁷⁰⁷ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 68. Her understreker Arendt betydningen av å se menneskets liv i forhold til en mulig jordisk udødelighet.

⁷⁰⁸ Løgstrup kaller selv den epoken han kritiserer den nyere tid, men å betegne hans kritikk som en modernitetskritikk kan være en klargjørende presisering.

⁷⁰⁹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 297.

sansning, ”og sansningen kan kun bestemmes i dens forskel fra og i dens modsætning til historisk væren”.⁷¹⁰

Ideen om sansningen som *reseptiv* går tilbake til antikken, og innenfor moderniteten går denne ideen i ledtog med den filosofiske hermeneutikkens språkforståelse, hevder Løgstrup. Selv om Heideggers fenomenologi representerer en av de meste markante kritikkene av den moderne bevissthetsfilosofien, kommer sansningen likevel til kort. Løgstrup kritiserer både nypositivismens oppvurdering av sansningen som et altomfattende vilkår og dermed det eneste kriteriet på gyldighet, og den filosofiske hermeneutikkens språkforståelse.⁷¹¹ I stedet skriver han at sansningen er avstandsløst sammenfall, og begrunner dette på følgende måte:

Receptiviteten forudsætter, når det er sansningen der skal være receptiv, en oplevet afstand mellem den sansende og det sansede. Og når den receptive sansning og den spontane forståelse på den måde antages at være fælles om afstand til det sansede og forståede, er der intet til hinder for, at forståelse kan antages at forarbejde sansningen. Det kan den bare ikke.⁷¹²

Det er grunnleggende i Løgstrups syn på sansningen *at sansningen er identitet med det sansede*; forståelse og sansning spiller sammen ”uden at ’lave om på hinanden’”. En sammenblanding finner ikke sted, i samspillet er de intakte, forståelsen fuldt ut forståelse, sansningen fuldt ut sansning”.⁷¹³ Han ønsker med andre ord å tydeliggjøre en forskjell mellom reseptivitet og avstandsløs sansning, men anerkjenner samtidig med Heidegger og psykologene, at det finnes en forståelsesløs sansning. Og sansningen kan ledes av språket, fordi språket også kan være så tilbaketrukket, skriver han. Det som er poenget for Løgstrup å få frem, er imidlertid at dette ikke betyr en modifisering av det sansede: ”Vi forstår det sansede sproglig, men den sproglige forståelse laver ikke det bitterste om på det sansede som sanset.”⁷¹⁴

Om sansningen kan fungere på forståelsens vilkår og på dens avstandsvilkår, er det likevel slik at sansningen setter seg gjennom på forståelsens og dens avstandsvilkår, og det gjør sansningen ved at den både er og blir ikke-transcenderende, hevder Løgstrup:

⁷¹⁰ Knud E., *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal 1984, s. 223.

⁷¹¹ Se Løgstrup, Knud E., *Skabelse og tilintetgørelse: religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. København: Gyldendal 1978, s. 112. Her skriver han: ”Det er et falsk valg, enten at gøre sansningen til det alt omfattende vilkår, som tendensen var i nypositivismen, eller gøre forståelse og sprog til det altomfattende vilkår, som tendensen er i den filosofiske hermeneutik. I nypositivismen skulle forståelse legitimere sig overfor sansningen, i den filosofiske hermeneutik kommer sansningen til kort.”

⁷¹² Løgstrup, *op.cit.*, s. 112-113.

⁷¹³ *Ibid.*, s. 113.

⁷¹⁴ *Ibid.*

Den af den menneskelige tilværelses historicitet strukturerede forståelse af det historiske er transcenderende, hvis man med transcenderende forstår en forståelse, der er åbnet af de strukturer, der er dens mulighedsbetingelse. Sansningen kan man derimod ikke kalde transcenderende, dertil er dens åbenhed for ubetinget. Sansning og historisk forståelse af det historiske er for forskellige til, at det giver mening at tale om transcendere begge steder. Forståelsens transcendens preller af på sansningens ikke-transcendens. Hva der finder sted er som allerede sagt et samspil uden sammenblanding. Så forskelligt grækeren og vi forstår farverne – grækeren har stofbundne farvenavne og vi har ord for spektrets farver – så ens sanser vi farverne. Den forskellige sproglige forståelse laver ikke det bitterste om på grækerens og vor sansning.⁷¹⁵

Denne oppvurderingen av sansningens betydning gjør Løgstrup gjeldende for sin forståelse av rommet. Sansningen rolle innskrenker seg ikke bare til å levere forståelsen dens materiale, men, skriver han: ”Rummet er sansningens, givet med syn, bevægelse, berøring, lugt og smag, først og fremst med synet. Er rummet vilkår for vor forståelse, er sansningen det også, og det er ... allerede det faktiske rum, takket være dets uendelighed.”⁷¹⁶

I tenkningen om *sansningen som avstandsløs* bringer Løgstrup inn nye perspektiver, sett i forhold til Heideggers kritikk av bevissthetsfilosofien. Han synliggjør hvordan Heidegger ved å gjøre forståelse og språk til et altomfattende vilkår, selv er fanget i en moderne forståelse av menneskets tilværelse som historisk væren. Selv den estetiske opplevelse blir språklig hos Heidegger, hevder Løgstrup, og dermed blir også Heideggers ”forståelse af den bildende kunst for snæver”.⁷¹⁷ Løgstrup underbygger denne påstanden på følgende måte: ”Begrænsningen viser sig på dobbelt vis: Billedkunstværkets betydning, finder han, består i at gøre folkets verden og tilværelse historisk; det skal derfor også forstås historisk. Han gør al æstetisk oplevelse til en sproglig.”⁷¹⁸ For Heidegger er ikke sansningen av det værende så opprinnelig som historisitetens verdensforhold, hevder Løgstrup. Men, sier han: ”Var sansningen af det værende ikke så oprindelig som historicitetens verdensforhold ville der ikke være noget, der hed bildende kunst.”⁷¹⁹

Som vist i de to foregående temadrøftingene, finnes det en oppvurdering av sansningen som har fellestrekk med Løgstrups metafysiske tenkning i Norberg-Schulz’ stedsteori. Norberg-Schulz nærmer seg Løgstrup og vender

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *Ibid.*, s. 114.

⁷¹⁷ Løgstrup, *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur*, 1984, s. 226.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ *Ibid.*

seg bort fra Heidegger, blant annet når han omtaler *genius loci* som noe som forblir gjennom alle forandringer. Men når det i den første temadrøftingen hevdes at Løgstrup er aristoteliker i større grad enn Norberg-Schulz, er det fordi Løgstrup i sin tilnærming til forholdet mellom rommet som det gitte landskap og sansningen, *fastholder det som forblir fremmed i sansningen*. Hans tilnærming til *stedet* rommer ikke den samme tvetydigheten som hos Norberg-Schulz.

I Løgstrups tenkning er ikke stedet ”historisk i sitt innhold”, slik Norberg-Schulz i noen sammenhenger hevder, *men gitt oss*.⁷²⁰ I sansningen er vi ifølge Løgstrup innfelt i universets orden. Selv om Norberg-Schulz etterspør en poetisk forståelsesform, og på denne måten anerkjenner en fremmedhet i naturen – en fremmedhet vi bare kan komme i kontakt med gjennom en tolkning der vi stiller oss åpne og mottakende, kommer han ikke til klarhet når det gjelder sansningens betydning. For Norberg-Schulz, som for Heidegger, er ikke sansningen av det værende så opprinnelig som historisitetens verdensforhold.

Sett i lys av Løgstrups tenkning, er det det paradokset Løgstrup omtaler hos Heidegger – mellom sansningens betydning, og forståelsen av mennesket som historisk væren – som her kommer til syne i stedsteorien. Løgstrup tydeliggjør at den fremmedheten vi stiller oss åpne for innenfor en poetisk forståelsesform, ved at vi lar naturen tale til oss; ved at vi gjennom *tolkningen* åpner for naturens og tingenes tale, står i motsetning til en forståelse av mennesket som historisk væren; en forståelse der den estetiske opplevelse gjøres språklig. På dette grunnlaget kritiserer han *Der Ursprung des Kunstwerkes*, der Heidegger sier at jorden stiger frem og går opp i kunstverket, så mennesket blir fortrolig med jorden. Strengt tatt er dette en inadekvat skildring, sier Løgstrup, for det finnes ikke noe skjult ved naturfenomenene i deres sansbarhet: Tvert om, i sansningen er naturen så å si komplett til stede. Man kan selvfølgelig gjerne snakke om at kunstverket lar naturen tre frem for oss, sier han, men så betyr dette at kunstverket bringer naturen frem for vår bevissthet. Men denne bevisstgjøringen av vårt forhold til naturen som kunstverket fører med seg, skriver Løgstrup,

⁷²⁰ Løgstrup videreutvikler den fenomenologien som ble utviklet på kontinentet i mellomkrigstiden når det gjelder vektleggingen av dagliglivets erfaringer. Det kan rett og slett ikke stemme at våre sanser skulle bedra oss; at sannheten om virkeligheten skulle være skjult for daglig erfaringen og sansene. Om det var slik, ville man kunne komme til å tro at vårt liv innenfor et fellesskap ikke først og fremst finner sted ”ude imellem os i mellem-værender”, men ”inde i et abstrakt, isoleret subjekt eller en selvberørende bevidsthed”, slik den danske teologen Ole Jensen uttrykker det. Det vi umiddelbart sanser og erfarer rommer en appell til noe annet enn selvpopholdelsen; den ”umiddelbare sanseerfaringen er ladet med et ethos” som ikke finnes innenfor en avledet vitenskapelig erkjennelse. Se Danner Madsen, Lars, og Mickey Gjerris (red.), *Naturens sande betydning: om natursyn, etik og teologi*. København: Multivers Aps Forlag 2001, s. 92-93.

lægger Heidegger tilbage i naturen som en bevægelse – en stigen frem, en gåen op, en kommen til syne – der sker i den. Den ændring i vort syn for naturen i dens sansbarhed, som kunstværket bringer i stand, takket være naturens tilstedeværelse i kunstværkets stofflighed, lægger Heidegger over i naturen. Men i naturen ændres intet, i den sker intet, alt hvad der ændres og alt hvad der sker, ændres og sker i os.⁷²¹

Når Heidegger derefter sier om jorden at den trekker seg tilbake, at den er bergende, sier Løgstrup at det nok er riktig at naturen i sin fremmedhet unndrar seg vår fortrolighet, men at dette er en bevegelse som skjer i oss – ikke i naturen. Men Heidegger legger bevegelsen over i naturen, og forsøker på denne måten å snakke om naturens væren i dens stofflighet. Dette kan Heidegger bare klare ved å la det som skjer estetisk skje ontologisk, sier Løgstrup, og fortsetter: ”Men ontologisk sker der ikke noget med naturen eller jorden, så kan Heidegger være nok så suggestiv og åndfull. Med sin tale om den dialektiske bevægelse af visen sig og trækken sig tilbage (opgåen og bjærgen) vil Heidegger bryde naturens fræmmedhed op, men det lader sig ikke gøre.”⁷²² Løgstrup konkluderer med at Heidegger ikke respekterer fremmedheten i naturen – ikke nok:

Fremmedheden mindskes nemlig ikke det bitterste af, at vi intet kan foretage i vor historiske tilværelse uden at det foretages i og med naturen. Heller ikke mindskes fremmedheden det bitterste af, at vi – selv natur i vor legemlighed og sansning – er indfældet i naturen. Den paradoksalitet undslipper Heidegger. Forholdet mellom natur og historie er mærkeligere end Heidegger vil være ved.⁷²³

Løgstrup kritiserer Heideggers tenkning for å være antropomorf. Ikke bare er han preget av en slik tenkemåte når han lar verden ”tale” og jorden ”true”, skriver han, men det er også antropomorft å snakke om en ”strid” mellom jorden og verden. Slik Løgstrup ser det, foregår striden mellom natur og historisitet i vår egen eksistens. Han stiller spørsmål ved hvordan Heidegger kan vite noe som helst om at denne striden ontologisk ”står på” i den universale væren, som en strid mellom jorden og verden. Ifølge Løgstrup bærer Heideggers værenstenkning preg av antropomorfismer som kontinuerlig gjentas.⁷²⁴

⁷²¹ Løgstrup, *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur*, 1984, s. 226.

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ *Ibid.*, s. 227.

⁷²⁴ *Ibid.*

I lys av Løgstrups Heideggerkritikk blir det tydelig at Norberg-Schulz, ved å forklare forforståelsens strukturering av gestaltene med utgangspunkt i Heideggers språkfilosofi, undergraver sin egen vektlegging av sansningens betydning. Selv om han fremhever nødvendigheten av en *poetisk* forståelsesform, fastholder han betydningen av språket for å få grep om ”de gitte helheter”.

Vår tilgang til arkitekturens formspråk blir dermed en språklig tilgang, der Norberg-Schulz idet han ønsker å gi form til en strukturert og metodisk oppbygd arkitekturteori, hverken finner et teoretisk grunnlag for ideen om *genius loci* – av det som er gitt oss i naturen og som vi ikke kan gjøre om på – eller for hva det vil si å stille seg åpen for en *tolkning* av det vi ikke selv har skapt. Betydningen av fagarbeiderens uartikulerte kunnskap derimot – en kunnskap som også har med vår åpenhet for tingenes tale å gjøre – går han glipp av fordi han ser bort fra det ved arkitekturverket som springer ut av en narrativ forståelsesform.

Om forholdet mellom vår tids verdensfjernhet og tingenes varighet

I likhet med Løgstrup viser også Arendt at Heideggers tenkning bærer preg av en moderne innstilling. Som nevnt kommer Arendts Heideggerkritikk direkte til uttrykk i hennes avhandling fra 1929. Arendts tidlige interesse for Augustin er ikke teologisk fundert, men filosofisk. Hun velger ut de aspektene ved Augustins tenkning som kan bidra til å kaste lys over hennes eget argument. Betydningen av ”vår neste” er, slik hun ser det i avhandlingen, både et historisk faktum og en arv som følger med ”det jordiske samfunn”.⁷²⁵

I *Love and Saint Augustine* beholder begrepet *societas* sine latinske implikasjoner; her dreier det seg ikke om den sosiale virkeligheten som gjelder innenfor moderniteten.⁷²⁶ I *Vita Activa* derimot, utdyper hun sin forståelse av det lingvistiske grunnlaget for samfunnet; *societas*, *gemeinschaft* eller *civitas*.⁷²⁷ Vecchiarelli Scott og Chelius Stark påpeker at det samme likevel gjelder for *Vita Activa* som for avhandlingen: Verden slik den er gitt oss bringer med seg en utfordring som stiller krav til individets respons – enten denne responsen har en religiøs forankring og er knyttet til moralske vurderinger, eller er sekulær, ved at den konstituerer et rom ”mellom” folk. Ingen av disse formene for samfunn/fellesskap er ”verdslige”

⁷²⁵ Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1996b, s. 125. Essayet til Vecchiarelli Scott og Chelius Stark, ”Rediscovering Hannah Arendt”. Men betydningen av ”vår neste” er også forbundet med det enkelte menneskes frivillige ønske om å være en del av verden og det sosiale livet, blant mennesker som er like fordi de har det til felles at de er skapt av Gud, slik Vecchiarelli Scott og Chelius Star velger å fortolke og utlegge hennes avhandlingstekst.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*

på en negativ måte, ved at de er drevne av en materialisme eller en døds lengsel. Begge er imidlertid på en avgjørende måte forbundet med en prepolitisk virkelighet.⁷²⁸

Slik Arendt uttrykker det i *Vita Activa* kan verdensfjernhet ”bare bli et politisk fenomen om den springer ut av troen på at verden er forgjengelig”.⁷²⁹ Der en slik tro er dominerende, er det bortimot uunngåelig at verdensfjernhet vil ta over det politiske rommet, hevder hun.⁷³⁰ Slik Arendt ser det, er det kun eksistensen av et offentlig rom i verden og den forvandlingen som følger av ”at objekter blir til en tingverden som samler mennesker og knytter dem sammen, som er avhengig av varighet. En verden som skal ha plass til en offentlighet, kan ikke bare være planlagt for én generasjon eller bare for de levende; den må gå ut over de dødelige menneskenes tidsspenn”.⁷³¹

Ved på denne måten å fokusere på pluraliteten som et grunnvilkår, omtaler Arendt forhold som ikke blir tydelige hos Heidegger, og heller ikke hos Norberg-Schulz. Hun hevder at uten *en overskridelse til en mulig jordisk udødelighet*, er det umulig å snakke om noen felles verden eller om noen offentlighet. Det er både hennes undersøkelse av betydningen av det narrative, og hennes undersøkelse av mennesket som politisk handlende vesen, som bringer henne hit. Arendt stiller seg således åpen for det ved menneskelivet som går ut over ”de dødelige menneskenes tidsspenn”.⁷³²

Selv om Arendt forholder seg til en mulig jordisk udødelighet, må det presiseres at Løgstrups tilnærming til menneskelivet er en helt annen enn Arendts. Hos ham er det *det poetiske verdensforhold* som åpner for det ved menneskelivet som er historietranscenderende.⁷³³

Det som er felles verdslig, sier Arendt, ligger utenfor oss selv; vi trer inn i det idet vi blir født, og vi forlater det når vi dør. Vi har ikke bare verden felles med dem som lever samtidig med oss, men også med dem som er gått før oss, og dem som kommer etter oss. ”Det ligger i det offentlige vesen at det kan ta opp i seg det som de dødelige forsøker å redde fra tidens forfall og bevare det gjennom århundrer for å la det lyse videre,” skriver hun i *Vita Activa*.⁷³⁴

⁷²⁸ *Ibid.*

⁷²⁹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 67.

⁷³⁰ *Ibid.* Å stille kristen askese opp som et forsvar mot denne verdens gods, er likevel ikke den eneste mulige konsekvensen av troen på at den menneskeskapte verden er like dødelig som sine skapere. En slik tro kan føre til en voldsom økning i nytelsen og forbruket av alle verdslige ting; ”intensivere alle former for omgang med de tingene i verden der verden ikke kommer til syne som et koinon, det som er felles for alle.”

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² *Ibid.*

⁷³³ Denne forskjellen mellom Løgstrup og Arendt vil danne grunnlag for videre undersøkelser. Arkitekturfaglig kan forskjellen i synet på mennesket som historisk væren tydeliggjøres dersom den sees i sammenheng med en zen-buddistisk tidsforståelse. En videre undersøkelse skal fokusere på hvordan zen-buddismens tidsforståelse kan sies å manifesteres i japansk arkitektur, og hvordan det japanske formspråket har virket inn på modernistisk arkitektur i den vestlige verden.

⁷³⁴ *Ibid.*, s. 68.

I Arendts politiske filosofi knyttes, som tidligere omtalt, denne forståelsen av det offentliges betydning til en kritikk av den moderne verdens manglende evne til å konstituere rom som kan stå imot tidens tann. I *Vita Activa* skriver hun at offentlighetens anerkjennelse av det som daglig blir produsert og konsumert øker i så stor grad ”at selv penger, som jo hører til de mest forgjengelige ting ... virker ’objektive’ og virkelige.”⁷³⁵ Ulikt en slik objektivitet som kun baserer seg på penger som en fellesnevner for oppfyllelsen av alle behov, trer det offentlige rommets virkelighet ut av en samtidig tilstedeværelse av et uendelig antall aspekter ved og perspektiver på noe vi har felles, skriver hun, og fortsetter:

Bare der hvor tingene blir sett av mange i et mangfold av perspektiver uten å miste sin identitet, slik at de som står samlet omkring dem vet at de alle ser det samme tre frem for dem på ytterst ulikt vis, kan verdslig virkelighet tre frem sant og pålitelig. Under en felles verdens betingelser blir ”realitet” altså ikke garantert av en for alle mennesker felles ”natur”. Den kommer snarere av at alle – uansett forskjeller i posisjon og det mangfold av aspekter som følger av det – åpenbart er beskjeftiget med den samme gjenstanden.⁷³⁶

Når Arendt i senere artikler viderefører disse tankene, lar hun som vist i den første temadrøftingen, fenomenet kunst være utgangspunktet for drøftingen av kulturens vilkår innenfor et forbrukersamfunn. Når det gjelder arkitektur og arkitekturverk, kommer ikke bare viktigheten av å kunne se arkitekturen uavhengig av alle henvisninger til nytte og funksjon, men også nødvendigheten av også å kunne la noe være som det er; av å avstå fra riving av det eksisterende eller fra bygging, til syne gjennom hennes tenkning.

Det franske arkitektkontoret Lacaton & Vassal er i dag et av de få kontorene som lar en slik form for refleksjon virke inn på en arkitektonisk praksis. I forbindelse med at de i 1996 ble bedt om fornye og ”ommøblere” Place Léon Aucoc i Bordeaux, valgte de å handle gjennom å avstå fra prosjektering. Slik de så det, hadde plassen allerede åpenbare kvaliteter; den hadde en skjønnhet som var ”åpenbar, nødvendig og adekvat”. Plassens betydning for folk var lett å få øye på; folk så ut til å føle seg hjemme her. Etter Lacaton & Vassals oppfatning var det eneste som trengtes i denne sammenhengen en god vedlikeholdsplan; en oversikt over hva som skulle

⁷³⁵ *Ibid.*, s. 69.

⁷³⁶ *Ibid.*, s. 70.

gjøres til enhver tid (slik som å skifte grus, rydde grunnen oftere, klippe lindetrærne).⁷³⁷

Tradisjon og fortolkning

Om Descartes er opptatt av erkjennelse; av at mennesket ved egen kraft kan skaffe seg fullstendig og systematisk klarhet i tilværelsen ved å klarlegge nødvendige og tilstrekkelige betingelser for en disiplinerte handlemåte, ønsker Heidegger å finne frem til en tenkning som oppstår av undring, ikke av vilje. Heidegger søker en tenkning som ikke forholder seg til klare kriterier for suksess, men som stiller seg åpen for et moment av *mottakelighet*. Det som kjennetegner metafysikken, og som er et fellestrekk innenfor all metafysisk tenkning, er at den vil nå det som er gitt oss; det vi ikke kan gjøre om på eller utbytte. Og dette noe vi ikke kan gjøre om på, ”kan bringes i tale via metafysisk tenkning. I metafysisk tenkning siges der noget til menneskene om livet på jorden som menneskets sted”.⁷³⁸

Noe av uklarheten i Norberg-Schulz’ bruk av begrepene sted og stedets identitet kan tilskrives en manglende refleksjon over forholdet mellom filosofi og arkitektur; mellom tenkning og erkjennelse, og dermed også over tenkningens forhold til metafysikken. Når det gjelder tenkningens forhold til metafysikken, finnes det også en tvetydighet i Heideggers tenkning – en tvetydighet, som til tross for at Norberg-Schulz ikke fullt ut deler Heideggers syn på forholdet mellom det som er gitt oss og det menneskeskapte – reflekteres i stedsteorien.

I *Wahrheit und Methode* synliggjør Gadamer at det innenfor humanvitenskapene er et vitenskapsteoretisk grunnproblem å redegjøre for hvordan man skjeller de gyldige fordommer fra de ugyldige. Gadamer skriver at denne funksjonen ivaretas av selve den *tidsavstanden* som skiller fortolkeren og den fortolkede gjenstand; det gjelder å erkjenne at tidsavstanden utgjør en positiv og produktiv mulighet for forståelsen. Enhver gjenstand trer oss i møte gjennom en tradisjon. Alle spørsmål og problemer har en egen historie som rommer en opparbeidet viten – en viten det er mulig å ta utgangspunkt i. Gjennom gjenstandens egen historie er enkelte fordommer forsvunnet, mens andre mer produktive fordommer er blitt videreført. Disse stilles på prøve ved at gjenstanden konfronteres med sin egen historiske overlevering; man må stadig undersøke hvordan gjenstanden er blitt sett på i tidligere tider.

⁷³⁷ Ruby, Ilka, Andreas Ruby, and Dietmar Steiner, *Lacaton & Vassal, 2G; nr 21/2002*. Barcelona: G. Gili 2002, s. 30-31.

⁷³⁸ Schanz, *op.cit.*, s. 41.

Ved at fortolkernes forforståelse avprøves på gjenstandens historie, er det dermed tale om en hermeneutisk sirkel, der noe endres og tilpasses i lys av stadig nye erfaringer.⁷³⁹ Dette er en prosess som gjør det mulig for fortolkeren å bli mer bevisst sin egen forståelse, og sine egne fordommer. Ved å skille hemmende fordommer fra dem som er produktive, og utnytte tidligere tiders viten for å perfeksjonere forståelsen, kan fordømmenes truende vilkårlighet reduseres, ifølge Gadamer. Teorien om forståelsens forhold til fordommer og tradisjon, blir samlet under betegnelsen *forståelsens historisitet*. Dette er et begrep han utdyper ved å innføre begrepene *horisont* og *situasjon*, og begge uttrykker de begrensningene i fortolkerens synsfelt som kan sies å være historisk betingete.⁷⁴⁰

I stedsteorien danner krise- og tapserfaringen teoriens horisont. Fordi denne horisonten er premisset for stedsteorien som teoretisk konstruksjon, blir det viktig å synliggjøre denne, og se den i forhold til andre horisonter. I Gadamers terminologi bestemmes en forståelseshandling som *horisontsammensmeltning*. I forståelseshandlingen skjer det en forskyvning som setter fordommer på spill. Ved å konfrontere stedsteoriens horisont med andre horisonter, kan man med Gadamer (og med Ricoeur og Arendt) si at det gjennom fortolkning åpnes for en mening som ikke fantes før.

I denne avhandlingen er stedsteoriens to sentrale temaer omgjort til arkitekturteoretiske spørsmål. Det ene spørsmålet vedrører våre omgivers betydning for vårt selvforhold, det andre omhandler betydningen av våre skapende virksomheter, og er dermed mer direkte knyttet til arkitekters praksis. Gjennom drøftingen av Norberg-Schulz' syn på de *naturgitte* forutsetningene for iverksettelse blir det tydelig at Arendts politiske filosofi kan bidra til å synliggjøre arkitekturens historisitet, og de endringer av arkitekters praksis som har funnet, og som finner sted innenfor den vestlige verden, mens Løgstrups metafysiske tenkning kaster lys over Norberg-Schulz' forståelse av det som kjennetegner menneskets tilstedeværelse til enhver tid; det som er varig i forholdet mellom mennesket og omgivelsene.

Norberg-Schulz er opptatt av at menneskeverket synliggjør vårt verdensforhold. Ved å utforme en arkitekturteori som kan komme i stedet for en tapt tradisjon, ønsker han å bidra til en forståelse som kan få følger for en arkitektonisk praksis. Slik han ser det, kan våre byggete omgivelser konstituere en felles verden. Selv om hans arkitekturteori er innrettet mot det å bygge, er stedsteorien forankret i en modernitetskritikk – en kritikk av tapet av en felles verden. Både Løgstrup og Arendt viser at denne tilhørigheten kan utdypes ytterligere. Løgstrup gjør dette gjennom en metafysisk tenkning der vårt poetiske verdensforhold og sansningen bestemmes til forskjell fra, og i

⁷³⁹ Gulddal og Møller, "Fra filologi til filosofi – introduksjon til den moderne hermeneutikk", *op.cit.*, s. 36.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

motsetning til *praxis*, mens Arendt tydeliggjør at det å bygge ikke bare vedrører nødvendighetens rom, men også frihetens rom. På denne måten bidrar de begge til å synliggjøre det som også fremstår som uavklart i en stedsteori tuftet på Heideggers tenkning.

5. ARKITEKTUR SOM UREN KUNST

Arkitektur kan sies å inngå blant kunstartene ved at arkitekturverket åpner nye perspektiver på verden.⁷⁴¹ Som kunst reifiserer og forvandler arkitekturen det som tilhører verden, og også det man tidligere mente bare eksisterte utenfor verden, til konkret nærvær. Selv om arkitekturen står i forhold til hånden og til våre behov, er det ved verket som gjør det til verk ikke de behovene som imøtekommes, enten disse er av høyere eller lavere orden. Det som har fått oss til å bevare byggverk gjennom århundrene, er det ved verket som *overskrider* behov og funksjoner.⁷⁴² Den mest fullkomne bygning overskrider likevel ikke verden, og dette gjelder selv om arkitekturverket skulle være religiøst fundert. Tvert om reifiserer den religiøse kunsten et utenomverdslig innhold til konkrete, verdslige realiteter, og i en slik forstand kan vi med Arendt si at all kunst, også den religiøse kunsten, er *verdslig*.⁷⁴³

Sammenlignet med de andre kunstartene, er det likevel mulig å hevde at arkitekturen står i et særlig forhold til de grunnleggende betingelsene for våre jordiske liv. Norberg-Schulz fremhever de *naturgitte* betingelsene, idet han skriver at alle ting er forbundet med jord og himmel, og at denne relasjonen er en del av den verden som konstituerer dem. Men, sier han, det som karakteriserer arkitekturen, og gjør den ulik andre kunstarter, er at den på en særlig måte åpenbarer verdens romlighet. Arkitekturverket gjør dette idet ”det *står* på jorden, *reiser* seg mot himmelen, *strekker* seg ut mot horisonten, *åpner* og *lukker* seg mot sine omgivelser. Bygningen definerer dermed en generell ramme, et sted eller miljø, som gjør at andre ting fremstår slik de

⁷⁴¹ Her er det den arkitekturfilosofiske og -teoretiske verkskonteksten som skal klarlegges. Nå forlattes med andre ord Heideggers verksbegrep; et verksbegrep som ikke er innrettet mot forståelsen av hva som skiller arkitektur som kunstart fra de andre kunstartene. På grunnlag av de foregående temadrøftingene er dette avsluttende kapittelet, som nevnt innledningsvis, et forsøk på en bestemmelse av arkitektur som verk.

⁷⁴² Arendt, *Ord & Bild*, 2002, s. 28.

⁷⁴³ *Ibid.* Tanken om det ved verket som forblir fremmed, tilkjennegis innenfor den filosofiske fenomenologien, ikke bare i Heideggers kunstfilosofi og hos en metafysiker som Løgstrup, men også i Norberg-Schulz' stedsteori og i Arendts tilnærming til produksjonen. Forskjeller i forståelse av kunstverkets fremmedhet, gjelder synet på hvorvidt kunstverket overskrider verden.

'er'".⁷⁴⁴ I de stedsteoretiske tekstene viser han at arkitekturverket uttrykker forestillinger som har en grunnleggende betydning for vårt dagligliv, fordi det på denne måten bidrar til å ordne vår felles virkelighet.

Både Norberg-Schulz' og Arendts forfatterskap rommer en modernitetskritikk forbundet med det moderne menneskets mangel på respekt for grenser. Begge refererer til en erfaring av menneskelig fremmedgjøring, og uttrykker en dyp bekymring over tapet av en felles verden innenfor moderniteten. Preget av den filosofiske fenomenologien og av Heideggers bruk av begrepene "jorden" og "verden", bidrar de begge til å synliggjøre grensene for vår handlingskraft, ved – på ulikt vis – å fremheve de betingelser som utgjør medgiften i vår menneskelige eksistens.

Der Norberg-Schulz' stedsteori er rettet mot den praktiske utøvelsen av arkitekturfaget, er Arendts ærend filosofisk når hun omtaler betingelsene for menneskelige virksomheter i *Vita Activa*. Hun understreker at den menneskelige eksistensen ikke bare er avhengig av det som er gitt oss i naturen, men også av det *naturstridige*. Hun fremhever som vist, på annen måte enn Heidegger og Norberg-Schulz, menneskets dobbelte betingethet; vi er både betinget av jorden og av verden. I tillegg til "livet selv og jorden, natalitet og mortalitet", er også verdslighet og pluralitet grunnleggende betingelser, skriver hun.⁷⁴⁵

Arendt understreker således at det er det naturstridige som manifesterer seg i produksjonen; produksjonen frembringer en kunstig verden av ting som ikke nødvendigvis slutter seg til naturens gjenstander: "Verden, det huset mennesket bygger seg på jorden av det materialet som naturen gir det i hånden, består ikke av varer som forbrukes og fortæres, men av gjenstander og ting som kan brukes. Slik som naturen og jorden stiller betingelsene for menneskelig liv, gir verden og tingene i verden betingelsene for at dette livet kan bestå på jorden som et spesifikt menneskelig liv."⁷⁴⁶

Med dette ønsker hun å få frem en forskjell mellom det som har en varighet som går ut over det enkelte menneskes liv, og det som inngår som en del av livsprosessene. "I denne tingverdenen hører det menneskelige liv hjemme, det som fra naturen av er hjemløst i naturen," skriver hun.⁷⁴⁷ For Arendt er det ikke sentralt å stille spørsmål om hvorvidt det å skape en verden er en del av menneskets "natur". For henne er det vesentlig å få frem

⁷⁴⁴ Norberg-Schulz, *Principles of modern architecture*, 2000b, s. 15-16. Her henviser han selv til *Genius Loci*, 1980.

⁷⁴⁵ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 32. Hun påpeker imidlertid, som vist, at vår betingethet som helhet omfatter mer enn betingelsene for våre liv på jorden. Menneskelivets elementære betingethet er at vi kommer til verden ved å bli født, og vi forlater den ved å dø, men som mennesker er vi betingete vesener i og med at alt vi kommer i berøring med, umiddelbart forvandler seg til en betingelse for vår eksistens. Vi lever med andre ord ikke bare under betingelser som representerer medgiften i vår eksistens over hodet, men også under betingelser vi selv har skapt. Se s. 30.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, s. 135.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, s. 28.

at verden byr mennesket et hjem i den grad den selv er i stand til å overleve menneskelivet, stå imot det og overfor det som noe konkret, objektivt.

Produksjonens erkjennelsesmessige forutsetninger

I denne sammenheng blir det viktig å understreke hva det skillet Arendt etablerer, mellom *homo fabers* forhold til en offentlighet på den ene siden, og det ferdige produktets forhold til en offentlighet på den andre, innebærer. Produksjonen bærer til dels preg av isolasjon, mens virkelige politiske aktiviteter stiller krav til andres nærvær, fremhever hun.⁷⁴⁸ Kunstnerens og håndverkerens betingelser er dermed helt andre enn de som gjelder for den politiske virksomheten.

Hverken produksjon eller handling er ifølge Arendt underlagt naturgitte betingelser. Men idet hun understreker forskjellene mellom de to aktivitetene, synes hun i tillegg til å avgrense det naturgitte fra produksjonen, også å avgrense betydningen av *sansningen* for vår erkjennelse. I *Vita Activa* skriver hun at produksjonens egentlige kjennetegn er ”at den har en definitiv begynnelse, og en definitiv og forutsigelig slutt”.⁷⁴⁹ Sett fra et etisk-politisk perspektiv er hennes tenkning konsekvent når det gjelder behandlingen av hva som skiller *vita activas* grunnleggende aktiviteter. Fra et filosofisk-estetisk eller arkitekturfaglig perspektiv fremstår imidlertid Arendts tenkning som unyansert. Fordi hun ikke er interessert i spørsmålet om hvorvidt det å skape en verden er en del av menneskets natur, får hun heller ikke grep om produksjonens erkjennelsesmessige forutsetninger. Sondringen mellom handlingens spontane og uforutsigbare karakter, og produksjonens forhold til et bestemt mål, representerer et forenklet syn på *poiesis*. For at kunstverket skal kunne åpne nye perspektiver på verden, må noe stå på spill i produksjonsprosessen. Innenfor Arendts tenkning blir det erkjennelsesmessige grunnlaget for en forskjell mellom brukskunst og verk borte.

Her skiller Arendt og en filosof som Løgstrup lag. Løgstrup står Norberg-Schulz nær, fordi de begge reflekterer over sansningens betydning, også for frembringelse av en tingverden som inkluderer arkitektur. Den måten å forstå på som kjennetegner både Løgstrup og Norberg-Schulz, har et aristotelisk aspekt ved seg. En aristotelisk tilnærming innebærer at menneskenaturen og den naturen som omgir oss, sees i en sammenheng. Både Løgstrup og Norberg-Schulz bærer – i motsetning til Arendt – preg av en aristotelisk tilnærming til det vi selv skaper, selv om Løgstrup i sin sansningsfilosofi er

⁷⁴⁸ Arendt, *Ord & Bild*, 2002, s. 33.

⁷⁴⁹ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 142.

mer entydig enn Norberg-Schulz er det i sine stedsteoretiske tekster.⁷⁵⁰ Det som gjør Norberg-Schulz' arkitekturteoretiske bidrag originalt, blir tydelig i lys av Løgstrups tenkning. Vitenskapsteoretisk og epistemologisk åpner hans stedsteoretiske vektlegging av sansningens betydning for frembringelse av arkitekturverket, og systematikken i fremstillingen av denne innsikten, for en ny tilnærming til arkitekturfaget.

Forholdet mellom produksjonen og handlingens foretaksomhet

Arendt vil til livs den generaliseringen som gjelder erfaringene fra produksjonen, der *nytt* blir den egentlige målsetningen for menneskenes liv og verden. Dette er sentralt i *Vita Activa*, og her presiserer hun at handlingen, til forskjell fra produksjonen, er uforutsigbar og spontan.⁷⁵¹ Selv om Arendts modernitetskritikk medfører en tydeliggjøring og presisering av det som skiller handling fra produksjon, understreker hun også sammenhenger, idet hun snakker om betydningen av vår evne til å *organisere* totaliteten av de produserte tingene på en slik måte at de kan overleve oss. Om produksjonen ikke i seg selv er en offentlig aktivitet, er den nøye forbundet med den offentlige virkeligheten, fordi de tingene som er et resultat av produksjonen eksisterer i en verden som er nærværende og tilgjengelig for alle menneskers erfaring. Innenfor produksjonen er det, i hennes fremstilling, et klart hierarki av hensikter forankret i verden selv, og det mål som skal nås rettfærdiggjør i aller høyeste grad middelet, det vil si bruken av et bestemt materiale eller verktøy.

Arendts tilnærming til det aktive livet og hennes drøfting av disse sammenhengene, kan legges til grunn for en kritikk av stedsteoriens kunstsyn. Som vist er dette mulig fordi det er menneskets grunnbetingelser som er utgangspunktet for hennes drøftinger i *Vita Activa*, samtidig som hun, på en annen måte enn både Heidegger og Norberg-Schulz, vektlegger betydningen av vårt praktiske verdensforhold; av det virksomme livet.

Som henne, mener også Norberg-Schulz at arkitekturen tilhører verden; i de stedsteoretiske tekstene omtaler han arkitekturen som et verdensbilde, et "imago mundi". Arendts fokus på hva som skiller og forener handling og produksjon tydeliggjør imidlertid følgende: Om arkitekturverket står i et særlig forhold til våre grunnleggende betingelser, er ikke dette kun fordi

⁷⁵⁰ I *Ophav og omgivelse*, 1984, fastholder Løgstrup skillet mellom naturens fremmedhet, og den verden vi selv skaper.

⁷⁵¹ Dersom en ser handling fra den rene nyttens perspektiv, er handling bare en erstatning for utøvelse av ren vold, som alltid vil være mer virkningsfull, skriver hun, samtidig som hun fremhever at også talen, sett fra den rene informasjonens standpunkt, er en slags nødløsning som bedre kunne ha vært formidlet gjennom en form for tegnspråk. Gjennom handling og tale viser vi hvem vi er, vi viser det unike ved vårt personlige vesen – vi trer inn på verdens scene. På denne scenen agerer mennesker *med* hverandre, ikke for eller mot hverandre. "Uten den egenskapen ved handlingen at den også opplyser om personens 'hvem', blir den til en slags prestasjon på linje med andre gjenstandsavhengige ytelser." Se Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 182.

arkitekturen gjennom sitt særlige forhold til det som er gitt oss i naturen, får andre ting til å fremstå slik de ”er”, slik Norberg-Schulz hevder.

Innenfor Arendts tenkning er pluralitetens faktum grunnbetingelsen for handling, og det å være betinget av pluraliteten er overordnet dette at det i det hele tatt finnes noe som heter politikk. Handling tjener til grunnleggelse og opprettholdelse av politiske institusjoner, som er ”betingelsene for generasjonenes kontinuitet, for erindring og dermed for historie”.⁷⁵² Handling er av avgjørende betydning for hvordan vi organiserer våre omgivelser. Det som ligger ”mellom” og skaper relasjoner, både forbinder og skiller oss på samme tid, og nesten all tale og handling angår dette mellomrommet, som ikke er mindre virkelig enn våre synlige omgivelser. Denne virkeligheten er en vev av relasjoner, slik Arendt uttrykker det.

Idet arkitekturen bidrar til å ordne vår felles virkelighet, står den derfor ikke bare i et særlig forhold til det som er gitt oss i naturen, og til ”det jordiske”, men den står også i et særlig forhold til den veven av menneskelige anliggender som kommer til uttrykk både i de store og små fortellingene. Dermed står arkitekturen også i et særlig forhold til pluraliteten som en grunnbetingelse. Dette både karakteriserer arkitekturen, og skiller den fra de andre kunststartene.

Arkitektur og offentlighet

Arendts anliggende er ikke å tydeliggjøre hva som er særegent for arkitektur som kunststart.⁷⁵³ Når hun understreker at det ferdige verkets forhold til en offentlighet må sees atskilt fra arkitektens og de ulike fagarbeidernes forhold til en offentlighet under byggingen, er det som nevnt med utgangspunkt i et etisk-politisk perspektiv. Prinsippet om å skille produksjon og ferdig verk får en annen betydning dersom vurderingen gjøres estetisk-filosofisk eller arkitekturfaglig, og hensikten er å få grep om hva arkitektonisk kvalitet består i. Om det som har fått oss til å bevare byggverk gjennom århundrene er det ved verket som overskrider behov og funksjoner, kan dette vanskelig, sett fra et slikt ståsted, løsrives fullstendig fra arkitektens og fagarbeiderens bruks- og fortrolighetserfaring, og heller ikke fra den teknologiske innsikt som er en forutsetning for enhver tilvirkning og produksjon. I de stedsteoretiske tekstene omtaler Norberg-Schulz således sammenhenger mellom stedsbruk, forståelse, iverksettelse og den ferdige bygningen. Hos ham utelukkes imidlertid det aktive livet fra beskrivelsen av stedsbruken, og dermed også

⁷⁵² Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 29.

⁷⁵³ Selv om hun reserverer seg mot en aristotelisk bruk av begreper, er det likevel mulig å hevde at hun i den grad hun omtaler arkitekturverket, i likhet med Norberg-Schulz, ikke får grep om arkitektens særlige forhold til den grunnbetingelsen som er pluralitetens faktum, og heller ikke til betydningen av *praxis* for bygningsproduksjon.

det ved Heideggers tenkning om forhåndenheten som kunne gjøres aktuell for en utdyping av arkitekturens bruksaspekt.⁷⁵⁴

Her skjuler det seg et paradoks i Norberg-Schulz' stedsteori – et paradoks som kan fremstå enda klarere dersom det sees i lys av Løgstrups sansningsfilosofi. Sansningen gir oss adgang til verden på umiddelbart vis, vi trenger overhodet ikke å tenke over hvordan dette går for seg, skriver Løgstrup. Adgangen til verden er hele tiden overstått, lagt bak oss, skriver han videre, for ”vi er alltid ude ved tingene og begivenhederne”.⁷⁵⁵ Løgstrup kritiserer Heidegger, fordi Heidegger finner ut at verden i dens utseende blir til ved et kunstgrep som han kaller ”Entweltlichung”: ”Oprindelig er verden vor historicitets brugbare verden, afledt i forhold til den er verden i dens blotte udseende. I dens blotte forhåndenværen bliver verden til af at trække brugbarheden ud af den og erstatte den med en videnskabeligt kunstig og reducerende behandling og beherskelse af den.”⁷⁵⁶ Slik kommer Heidegger til å se bort fra sansningen, hevder Løgstrup. Men sansningens verden er like opprinnelig som verden i dens brukbarhet. Bare den naturvitenskapelig bestemte natur blir til gjennom en ”Entweltlichung”, en verdsliggjøring – *ikke naturen i dens sansbarhet*.⁷⁵⁷

Også stilt overfor Norberg-Schulz' stedsteoretiske fremstilling kan det innvendes at vårt verdensforhold ikke kan forstås med de eksistensstrukturer, som gir seg gjennom en heideggersk analyse av *cura*.⁷⁵⁸ Her kan, som vist i den andre temadrøftingen, Løgstrups kritikk av Heidegger gjøres gjeldende for stedsteoriens fremstilling av stedets betydning for vår identitet. Selv om Norberg-Schulz etterspør en poetisk forståelsesform der vi stiller oss åpne for det som er gitt oss i naturen, utelukker han i sitt forsøk på å begrunne påstanden om at ”menneskelig identitet forutsetter stedets identitet”, betydninger som ligger ”hinsides benevningens fortrolighet”.⁷⁵⁹ I sin tilnærming til sansningens betydning fastholder Løgstrup det som Norberg-Schulz, idet han snakker om *hvordan* vi erkjenner, avviser som en ”illusjon” som forsvinner når man griper etter det.

Stemte inntrykk vil ikke bare artikuleres, ifølge Løgstrup, men de vil artikuleres på en slik måte at stemtheten bevares. Løgstrup fremhever at det skal en kunstnerisk stemt artikulering for å få alt med, ”alt indhold vel at mærke”.⁷⁶⁰ Dette er også en grunntanke i stedsteorien; en grunntanke som

⁷⁵⁴ For en mer inngående behandling, se avhandlingens andre temadrøfting.

⁷⁵⁵ Løgstrup, Knud E., *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal 1984, s. 224.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ *Ibid.*

⁷⁵⁸ *Cura* er Heideggers eksistensialontologiske begrep for omsorg.

⁷⁵⁹ Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983, s. 10.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, s. 12.

kan gjenkjennes i Norberg-Schulz' bruk av begrepene *genius loci* og "stedets identitet". Han viser at bosetninger kan være med på å understreke stedets egenart, dets *genius loci*, ved at vi henter stedets mer eller mindre skjulte egenskaper frem i lyset. Dette skjer ved at vi "oversetter" det forståtte landskap i arkitektur.

Slik understreker Norberg-Schulz at dersom det som bygges blir til i overensstemmelse med det som er gitt oss i naturen, åpnes det for et samlende preg; et preg vi erfarer som en grunnleggende stemning idet vi besøker stedet. I stedsteorien er det således sammenhengen, og ikke skillet mellom iverksettelse og den ferdige bygningen som omtales, og fokuset er rettet mot en kontemplativ dimensjon ved vårt forhold til verden; mot en poetisk forståelsesform.

Som hos Arendt omtales imidlertid ikke fortellingens betydning for produksjonsprosessen, eller for den ferdige tingen. Hos Norberg-Schulz er begrunnelsen en annen enn hos Arendt; hos ham er det avgrensningen av det aktive livet, av *praxis* fra forståelsen av arkitekturverket som fører til dette, og ikke et ønske om å skille det offentlige området fra produksjonens område.

Arkitekters og fagarbeideres bruks- og fortrolighetserfaring når det gjelder bygging – slik den gjennom historien er nedfelt i verk og bystrukturer – kan ikke forstås uten at det *både* tas høyde for vår tilgang til virkeligheten gjennom sansning, og for den veven av menneskelige anliggender som når det gjelder produksjonen tilkjennegis som videreført kunnskap; en kunnskap som gjelder bruk og det virksomme livets aktiviteter, og dermed også forholdet mellom det offentlige område og det private.

Som vist, er den erkjennelsesmessige sammenhengen mellom iverksettelse og verk vesentlig fra et estetisk og arkitekturfaglig synspunkt. Av den grunn, og fordi arkitekturen bidrar til å ordne vår felles virkelighet, kan det hevdes at arkitekturen sammenlignet med de andre kunststartene, står i et særlig forhold både til *grunnleggende naturgitte og naturstridige betingelser for våre jordiske liv*. Fordi pluralitetens faktum er en grunnbetingelse som gjelder menneskelig handling, og som sådan tilhører *etikken område* – ikke estetikken – er arkitekturen som kunstform "uren". Om arkitekturen bare sto i forhold til estetikken, ville den være ren. Arkitektur er ikke et rent estetisk fenomen, fordi etikken kommer inn på en helt nødvendig måte.⁷⁶¹

⁷⁶¹ Dette er en annen forståelse av arkitekturens forhold til etikken, enn den som for eksempel kommer til uttrykk i Karsten Harries bok fra 1997. Harries anerkjenner ikke at arkitekturen som kunst start står i et særlig forhold til våre grunnleggende vilkår. Se Harries, Karsten, *The ethical function of architecture*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1997.

Etikken som området for *praxis*, er der menneskene realiserer sin spesifikke egenverden.⁷⁶² Det er etikkens område som er Arendts anliggende når hun omtaler pluralitetens betydning.⁷⁶³ Handlingen, slik Arendt definerer den, består *både* av frembringelsen av mennesket som person, og av frembringelsen av historier. For henne er det dette som utgjør kilden, den kilden som tilfører mening til vår verden, og som dernest kaster lys over vår eksistens.

Arkitektur som uren kunstform

Om det er slik at det ”estetiske er ureduserbart, men ikke isolert fra livet”, ligger det et etisk ansvar også i det estetiske. Det å ta ansvar for form- og romerfaring kan betegnes som kunstnerens eller fagarbeiderens ”estetiske samvittighet”.⁷⁶⁴ Dersom arkitektur betraktes som ”uren” kunst, gjelder det etiske ansvaret imidlertid ikke bare *væren*, men også den *verden* som følger av at tale og handling bevitnes innenfor en offentlighet.

All kunst er ”offentlig”, i den forstand at den får sin virkelighet innenfor en felles verden, men arkitektur som kunstart gjelder verkets forhold til fellesskapet og en felles virkelighet, enten det dreier seg om bygging av private boliger, bygninger som rommer et ervervsliv, eller offentlige institusjoner.⁷⁶⁵ Like fullt må forskjellen mellom offentlig og privat, og spennet mellom disse områdene, betraktes som avgjørende for bygging; for utøvelsen av arkitekturfaget.

Som vist, skiller Arendt mellom to ulike fenomener som begrepet offentlig betegner. For det *første* betyr det ”at alt det som trer frem for allmennheten er synlig og hørbart for alle og enhver, og på den måten får størst mulig offentlighet”, og for det *andre* betegner begrepet verden selv, for så vidt som denne verden ”er det vi har felles og som sådan adskiller seg fra vårt private område i verden, det vi kaller vår privateiendom”.⁷⁶⁶ Det er den andre definisjonen av begrepet som må gjøres gjeldende for en ny tilnærming til arkitekturverkets betydning i vår tid.

Arendt påpeker at det er en misforståelse ”like gammel som oversettelsen av greske begreper til latin og deres tilpasning til romersk-kristen tenkning”, som kommer til uttrykk ved en likestilling av det politiske med det sosiale.⁷⁶⁷

⁷⁶² Lindseth, Anders, Dag T. Andersson, og Finn R. Johannessen, *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*. Hadsten: Mimer 1994, s. 83.

⁷⁶³ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 328. Det å være betinget av pluraliteten ser hun som som overordnet det at det i det hele tatt finnes noe slikt som politikk. Vitenskapen kan ikke realisere de trekkene ved handling som gjør den til en særlig menneskelig evne.

⁷⁶⁴ Bø-Rygg, Arnfinn, ”Utdatert estetikk-begrep”, *Byggekunst*, 05/2004, s. 22.

⁷⁶⁵ Selv om Arendt i sin omtale av det greske bystaten skriver at oppkomsten av polis, som gir rammen om den greske forståelsen av politikk, må sees atskilt fra det naturbestemte samlivet, der huset (*oikia*) og familien står sentralt, står arkitektur som institusjon i forhold til begge livsformer. Se *Vita activa*, 1996a, s. 42.

⁷⁶⁶ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 63 og s. 65.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, s. 45.

Dette er en misforståelse som har fått konsekvenser for forståelsen av arkitekturverket, og dermed også for arkitekturfaget. Det er først i den nyere tid at det i egentlig forstand sosiale rommet – det rommet hvor spørsmål *ikke* blir behandlet med overbevisende ord slik de ble i det greske *polis* – har fått sin politiske form, hevder Arendt mot slutten av 1950-tallet. Det sosiale rommet har i vår tid fått sin politiske form ved opprettelsen av nasjonalstaten. Det som i dag kalles samfunn, er et familiekollektiv ”som økonomisk sett ser på seg selv som en gigantisk overfamilie og har nasjonen som politisk organisasjonsform”.⁷⁶⁸ Innenfor antikkens tenkning var det som var ”økonomisk”, det som vedrørte den enkeltes liv og artens overlevelse, og som vi i dag så sterkt forbinder med politikk, definert som ikke-politisk, skriver hun.⁷⁶⁹

Ved å omtale den veven av menneskelige anliggender som bidrar til å skape en offentlighet, tydeliggjør Arendt hva som skiller det egentlige politiske området fra det sosiale og det private området. Disse skillelinjene er avgjørende for arkitekturfaget, fordi det først er i lys av disse det er mulig å få grep om hva som *karakteriserer* rådhuset, kirkebygget, og skiller det fra boligen, uthuset og garasjen, fritidsboligen ved sjøen eller på fjellet – ut over en forskjell i skala. Ved å betrakte arkitektur som ”uren” kunst, kommer andre arkitektoniske prinsipper til syne enn de som gjelder i stedsteorien; prinsipper som kan legges til grunn for vurdering av *ulike* bygningstypers kvalitet. I den grad det innenfor et forbrukersamfunn gir mening å snakke om det å ta vare på verden og de tingene som tilhører det verdslige rommet – i den grad det er mulig å komme bakenfor en forbrukerinnstilling til bygninger og til alle de tingene vi omgir oss med – er dette skillelinjer som er viktige også innenfor dagens samfunn.

I lys av disse skillelinjene blir det også klart at det tradisjonstapet Norberg-Schulz omtaler som byggeskikkens og stilenes sammenbrudd, og som han daterer til etter annen verdenskrig, ikke bare dreier seg om tapet av et arkitektonisk grunnspråk. Det dreier seg også om forståelsen av byers og steders oppbygging; om forståelsen av det hierarkiet av hensikter forbundet med verden, som medfører at bygningers varighet må reflektere forskjeller mellom ulike offentlighetssoner, i spennet mellom offentlig og privat.

Dette er forhold han drøfter tidlig i forfatterskapet, men som langt på vei er fraværende i hans senere tekster.⁷⁷⁰ I *Intensjoner i arkitekturen* skriver han

⁷⁶⁸ *Ibid.*, s. 46.

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ Se f.eks. Norberg-Schulz, *Intensjoner i arkitekturen*, 1967, s. 115. Her skriver han følgende: ”Kulturen er nettopp karakterisert ved de *felles* institusjoner som vokser ut av den fastboende befolkningens samhandling. Da menneskene i de tidligste tider laget en innhegning, skilte de ut et område som var *annerledes* enn den frie natur, et område av orden som ga synlig uttrykk for deres fellesskap. Etter hvert fikk disse avgrensede områdene varierende karakter alt etter det formålet de skulle tjene, og de fikk kanskje tak over seg og ble til bygninger. Et område hadde alltid en viss forrang: den offentlige plassen, der livet kunne utfolde seg i all sin fargerike variasjon.”

at tanken om å differensiere omgivelsene i overensstemmelse med den sosiale strukturen ubevisst har vært bestemmende for mange av fortidens byorganismer, og dermed for det enkelte byggverkets karakter.⁷⁷¹

Ved at Arendt knytter denne strukturen ikke til det sosiale, men til det politiske området, kommer forskjellene mellom det som gjelder bystruktur og det som gjelder verket frem. Det å få grep om forskjeller som gjelder området for *praxis*, er med andre ord en forutsetning for å kunne nyansere det som hos Norberg-Schulz etter hvert gir seg til kjenne som hans stedsteoretiske tilnærming til arkitektur som kunstart. Idet Arendt omtaler de institusjoner som er vesentlige for alle og enhver innenfor den politiske sfæren, og viser at disse kan organiseres på en slik måte at de danner et ”mellom” som både kan forbinde og skille folk – slik ”et bord står mellom dem som sitter rundt det” – åpnes det for en presisering av *erindringens* betydning for vår tids arkitektur.⁷⁷²

Erindringens plass i dagens arkitektur

Bygningers ”objektive iboende kvalitet” vedrører kulturen – det området hvor kunst og politikk er sammenflettet og gjensidig avhengig av hverandre. Den iboende kvaliteten har imidlertid ikke noe til felles med bygningens markedsverdi.⁷⁷³ Om *varigheten* – som er det som avgjør om en ting kan bli i verden og ha sin tingkarakter – betraktes som det høyeste kvalitetskriterium, er dette av betydning for arkitekturfaget. Erindringen og vår evne til å huske, sier Arendt, trenger det konkrete håndgripelighet å holde seg fast i, ”for ikke å bli offer for glemsel og forgjengelighet”.⁷⁷⁴

Dersom arkitektur betraktes som ”uren” kunst, reflekterer arkitekturverket både en poetisk og en narrativ forståelsesform, og må vurderes på dette grunnlaget. Med en poetisk forståelsesform menes her den formen for erkjennelse som Norberg-Schulz omtaler i de stedsteoretiske tekstene, og som Løgstrup i sine fire bind *Metafysik* bidrar til å utvide og presisere. En narrativ forståelsesform gjelder ikke sansningens betydning, men betydningen av vår historisitet, og av språket og historien, for ivaretagelsen av arkitekturverket.

I det som bygges manifesteres arkitektens og fagarbeiderens tolkning av det stedet bygningen inngår som en del av. Tolkningen av stedet inkluderer både naturgitte og kulturelle forhold, og innebærer en identifikasjon med stedet. Om det vi bygger skal bidra til å gi vår tilværelse mening; om det å bygge skal dreie seg om mer enn å gi folk tak over hodet, er det ifølge både

⁷⁷¹ *Ibid.*, s. 115-116.

⁷⁷² Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 65.

⁷⁷³ Som vist i det første kapittelet, skiller Arendt mellom bytteverdi og bruksverdi på den ene siden, og ”iboende kvalitet” på den andre.

⁷⁷⁴ Arendt, *Vita activa*, 1996a, s. 170.

Løgstrup og Norberg-Schulz viktig å fastholde at den forståelsen vi lever i ikke er et subjektivt produkt. I tolkningen finnes det en kunstnerisk frihet, men friheten er ikke vilkårlig; ”den tjener identifikasjonen med verden i sansningen”.⁷⁷⁵ Mennesker kan bare identifisere seg med det de er bevisste om; hele tiden er vi *stemt* av våre omgivelser i deres sansbarhet, og derfor er vår identitet også langt på vei innfelt i våre omgivelser.⁷⁷⁶ I sansningen stiller vi oss åpne for det vi ikke forstår, for det som forblir fremmed. Slik Løgstrup formulerer det, utelukker sansningen oss ”fra at komme utenfor det univers, som vi med vor forståelse bringer os på afstand fra”.⁷⁷⁷

Med språket og historien er det annerledes, for historien er ikke blitt til uten språket.⁷⁷⁸ Arendt skriver at hverken handling eller tale ville forbli i verden, om de ikke ble bevart først i menneskers minne, siden innvevd i våre historier – både den enkeltes livshistorie, de historier som gjelder fellesskapet – og til sist gjennom vår evne til å skape ting.

Varigheten som det høyeste kvalitetskriterium når det gjelder tingenes iboende kvalitet, fordrer vår respekt både for fortidens og nåtidens historier. Respekten for de historier som er nedfelt i fortidens arkitektur, gjennom kontinuerlig vedlikehold og ivaretagelse, hverken utelukker eller står i motsetning til den spontanitet og uforutsigbarhet som karakteriserer handlinger, og som også gir seg til kjenne i en tilvirkningsprosess som ikke er fullstendig kontrollert og styrt, men der arkitektens og fagarbeiderens erfaring aktiviseres; der resultatet risikeres.

I møte med en arkitekturoppgave stilles det derfor krav til arkitekters og fagarbeideres evne ikke bare til å fortolke ”det som er”, men også til å fastholde betydningen av at ulike historier, slik de manifesteres som bygninger, eksisterer side om side. Dersom arkitekturen betraktes som ”uren” kunst, blir arkitekters evne til verdsettelse *både av nåtidens og fortidens historier* en forutsetning for frembringelse av arkitekturverk. Bare på dette grunnlaget kan vi som arkitekter bidra til å organisere våre omgivelser på en slik måte at de kan stå imot en konsumerende livsprosess. Dette fordrer et annet historiesyn enn den tidlige modernismens arkitekter sto for, og også et annet syn på historien enn det som synes å prege vår tids utbygging av Asiatiske byer.⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ Løgstrup, Knud E., *Solidaritet og kærlighed og andre essays*. København: Gyldendal 1993, s. 92. Essayet ”Arkitektur, sansning, identitet”.

⁷⁷⁶ *Ibid.* Uten at vi identifiserer oss med det som vi i vår forståelse er på avstand fra, kan vi ikke bli oss selv. Ingen kan identifisere seg med seg selv i sin pure bevissthet, slik Løgstrup uttrykker det.

⁷⁷⁷ *Ibid.* Løgstrup fastholder, på en annen måte enn Norberg-Schulz, at virkeligheten ikke endres idet språket anvendes om den. I *Ophav og omgivelse*, 1984, sier han at språket ikke kan garantere dette, men kun sansningen. Sansningen kan bare garantere dette – og her snakker han som metafysiker – ”hvis universet uformidlet er nærværende i sansningen”. Se s. 159.

⁷⁷⁸ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 1984, s. 159.

⁷⁷⁹ En slik forståelse har med andre ord konsekvenser for arkitekturfaglig tilnærming til vern og verneproblematikk.

Selv om kunst og kultur er tett knyttet til hverandre, er det ikke det samme.⁷⁸⁰ Den romerske kulturforståelsen, som igjen baserer seg på den greske arven, er grunnlaget for den vestlige tradisjonen. To betydninger av ordet kultur, kultur som det å gjøre naturen til et beboelig sted for mennesket, og i betydningen av å skape monumenter over det som har funnet sted, kan sies å være avgjørende for innholdet i ordet kultur, og for bruken av det i dag.⁷⁸¹ Idet arkitekturen betraktes som "uren" kunst, knyttes den tettere opp mot kulturen enn de "rene" kunstartene, i begge betydninger av ordet. Dermed blir Arendts påstand av særlig viktighet for arkitekturen som kunstart: "Endast där en sådan fortlevnad har säkerställts talar vi om kultur, och endast där vi möter ting som existerar oberoende av alla hänvisningar till nytta och funktion, och vars kvalitet alltid förblir den samma, talar vi om konstverk."⁷⁸²

Arkitektonisk kvalitet – konsekvenser for arkitekters praksis

Gjennom de siste tiårene har den globale kapitalismens utvikling satt det nasjonale demokratiet under stadig sterkere press. En del av globaliseringens økonomiske sider synes å innebære avmakt for representative organer.⁷⁸³ Dette fører med seg arkitekturfaglige problemer all den tid bygningsproduksjon, og byggeindustriens produksjon av bygningselementer, inngår som en del av den globaliserte økonomiens mekanismer.⁷⁸⁴

Befolkningsvekst og sterk tilstrømning til byene fordrer både politisk styring og arkitekturfaglig innsikt. Som nevnt i det første kapittelet, står bygningers bytteverdi i et annet forhold til varigheten i dag, enn i en tid da man bygget for flere generasjoner; varighet fremstår ikke som et kvalitetskriterium innenfor et forbrukersamfunn. Men fordi bygningers iboende kvalitet er uavhengig av den enkelte kjøpers eller selgers vilje, og uavhengig av om kjøperen eller selgeren liker et bygg, er det fremdeles mulig å gjenkjenne det ved bygningen som gjør den verd å ta vare på.

⁷⁸⁰ Se Arendt, *Ord & Bild*, 2002, s. 30, og også den første temadrøftingen.

⁷⁸¹ Arendt, *ibid.* Grekerne tilla de produserende kunstartene sterk vekt. Romerne betraktet kunsten som en form for jordbruk, skriver Arendt, mens grekerne, som ikke en gang hadde et kulturbegrep, betraktet til og med jordbruket som en del av tilvirkningen; menneskets oppgave var å temme naturen ved hjelp av sinnrike "tekniska" metoder: "Det som vi fortfarande, trollbundna av det romerska arvet, anser vara den naturligaste och fridfullaste av människans verksamheter, brukandet av jorden, uppfattade grekerna som ett djävt och våldsamt företag där jorden, är ut och är in, outsinligt och outröttligt ofredas och kränks."

⁷⁸² *Ibid.*, s. 29.

⁷⁸³ Se statsviteren Øyvind Østerud, <http://www.faf.no/pub/rapp/928/demo10.htm>

⁷⁸⁴ Eksempelvis skriver Amnesty Norge i et nyhetsbrev: "Millioner av migrantarbeidere muliggjør Kinas formidable økonomiske vekst. En ny Amnesty-rapport viser hvordan disse fattige på vandring i eget land er blitt en ny urban underklasse. Migrantene bor under forferdelige forhold. De utestenges fra utdannings- og helseprogram. De utbyttes rutinemessig og grovt på arbeidsmarkedet." Av rapporten fremkommer det at "mellom 150–200 millioner landarbeidere har flyttet til Kinas byer på jakt etter arbeid, og man antar at antallet vil øke til opp til 300 millioner de neste ti årene. I noen byer utgjør de allerede majoriteten av innbyggertallet". Amnesty International, *People's Republic of China. Internal migrants: Discrimination and abuse, The human cost of an economic "miracle"*, Amnesty Internasjonale sekretariat. Norsk nyhetsbrev, 1. mars 2007.

I den grad arkitekter og planleggere skal kunne bidra til at den iboende kvaliteten ikke forsvinner fullstendig, til fordel for den verdien som kan knyttes til pris, kreves en gjennomtenkning av hva som skiller iboende kvalitet fra arkitektonisk kvalitet. Alle ting som ikke er forbruksvarer, kan tillegges en iboende kvalitet, og vurderes i forhold til varigheten som høyeste kvalitetskriterium. På denne måten skiller brukstingen og kunstverket seg både fra det som forbrukes, og også fra produkter av handling og tale.

Dersom arkitektur betraktes som ”uren” kunst, har arkitektonisk kvalitet med en bygnings forhold både til naturgitte og naturstridige betingelser å gjøre. Arkitektonisk kvalitet er dermed ikke en betegnelse som kan gjøres gjeldende for ”designobjekter”, slik som Le Corbusiers Delage ”Grand Sport” fra 1921, eller for kameraer eller mobiltelefoner – produkter som kan holdes i en hånd.⁷⁸⁵ Det som skiller disse objektene fra bygninger, er mer enn en forskjell i skala, sett i sammenheng med menneskekroppens størrelse.

Arkitektonisk kvalitet er en benevnelse som gjelder det ferdige bygget. Om varigheten fremdeles er det høyeste kvalitetskriterium, må betydningen av bestandighet ut fra et arkitekturfaglig perspektiv, sees i forhold til hvilket planleggingsnivå, og hvilken bygningstype det er snakk om. Den ferdige bygningens kvalitet er ikke uavhengig av produksjonsprosessen.

Arkitekturfaget rommer ulike disipliner, og blant disse ”landskapsarkitektur” og byplanlegging eller ”urbanisme” som hovedsakelig fokuserer på byers og steders organisering og formgivning, og ikke på utformingen av enkeltbygg. Innenfor faget foregår med andre ord bygningsproduksjon innenfor to produksjonsnivåer, der det ene nivået gjelder verket, og det andre gjelder den strukturen verket inngår i. Fordi vi som arkitekter til enhver tid forholder oss til ønsker om endring og ivaretagelse av våre byer og byggete miljøer, blir det viktig (dersom varigheten betraktes som sentral innenfor faget) å fastholde på hvilke områder det er viktigst å sørge for kontinuitet. På et lokalt plan kan man tenke seg, dersom bystrukturen og bygningsmønsteret er robust og egnet til å tåle endringer og ekspansjon, at forandringer kan skje på bygningsnivå uten at det på samme måte rammer vår evne til erindring, som når hele byområder slettes med jorden. Dette gjelder forskjellen mellom arkitektonisk kvalitet og urban kvalitet.

Om bystruktur og bygningsmønster ligger fast, med tydelige forskjeller mellom ulike romkategorier fra offentlig til privat, vil det på bygningsnivå være av størst betydning at de bygningene som skaper et ”mellom” innenfor det offentlige området overlever oss. Innenfor arkitekturfaget er dette verdivalg som blant annet stiller krav til kunnskap om typologi, formgivning,

⁷⁸⁵ Le Corbusier, *Towards a new Architecture*. Butterworth & Co 1989, s. 135. Originalens tittel: *Vers une architecture*, 1923.

teknologi og materialer, og dessuten detaljering, produksjonsgang og håndverksmessig utførelse.

Om det som skal bygges i vår tid må sees i sammenheng med en globalisert økonomi, og med de materialer, den teknologi og de produksjonsformer som er til rådighet for bygging, er det fremdeles bare ved at fagkunnskap videregives fra den ene generasjonen arkitekter og håndverkere til den neste, at det er mulig å *oppretholde* arkitektonisk kvalitet. Ennå eksisterer kontrollerte produksjonsprosesser side om side med en tilvirkning som stiller krav til erfaringsoverføring. Om bygningselementer er prefabrikkerte, eller om de er masseproduserte og dermed inngår som et produksjonsledd innenfor en markedsstyrt økonomi, kan også vårt tids bygninger aktivisere fagkunnskap på ulike nivåer.

I dag ser vi at eldre bygninger, fabrikkbygninger – bygninger båret oppe av en håndverkstradisjon som brakte med seg solide bygningskonstruksjoner – gjøres om både til boliger og til institusjoner som kan tjene fellesskapet. Bygninger som innehar en generell kvalitet kan gjenbrukes, og bevares; robuste bygninger gjør transformasjon mulig. Tate Modern i London er et av mange eksempler på dette. Samtidig som transformasjon skjer, produseres nye bygninger – både offentlige og private – i henhold til en ”tretti års standard”. Og historiens bygninger omgjøres til kulisser ved at fasadene bevares, mens den romlige strukturen rives. I den grad en ”estetisering” av stilhistoriens fasadeuttrykk finner sted, er dette et uttrykk for at bygningers manifestasjon av fagkunnskap og av våre felles historier hverken blir forstått eller respektert.

Dersom arkitektur betraktes som ”uren” kunst, kan bygninger som reises eller transformeres, uten at de på noe nivå reflekterer en forståelse av forholdet til de jordiske vilkårene vi lever under – til våre naturgitte og naturstridige grunnbetingelser – vanskelig karakteriseres som verk. Verksbestemmelsen kan med andre ord ikke løsrives fra en forståelse av våre naturgitte og naturstridige grunnbetingelser. Innenfor arkitekturfaget danner verk og vilkår en enhet.

Arkitekturen er i sitt vesen syntetisk; i arkitekturfaget forenes ulike tilnæringsmåter til bygget form. Selv om ulike planleggingsnivåer stiller ulike krav til kunnskap og forståelse, finnes det overordnede vurderinger og valg som er viktige både for urban planlegging og for frembringelse av enkeltbygg. Om det som bygges blir til i overensstemmelse med det som er gitt oss i naturen, og funderes i en forståelse for hva som bidrar til tingenes varighet, åpnes det for et samlende preg; et preg vi erfarer som en grunnleggende stemning idet vi besøker stedet. Det å gi form til bygninger og byområder stiller krav både til estetisk og etisk dømmekraft.

BIBLIOGRAFI

- Alberti, Leon Battista, *On the art of building in ten books*, trans. Joseph Rykwert, Neil Leach and Robert Tavernor, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1988.
- Amnesty International, *People's Republic of China. Internal migrants: Discrimination and abuse, The human cost of an economic "miracle"*, Amnesty Internasjonale sekretariat. Norsk nyhetsbrev, 1. mars 2007.
- Anderson, Stanford, *On streets*. 1st MIT Press paperback ed. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.
- Andersson, Dag T., *Det dunkle speil: John Ruskin og synets filosofi*. Oslo: Solum 2004.
- Arendt, Hannah, *Between past and future: eight exercises in political thought*. Enlarged ed. New York: Penguin 1977.
- Arendt, Hannah, "Kris i kulturen. Den sociala och politiska betydelsen", -I: *Ord & Bild*, Nordisk kulturtidsskrift, nr 2-3/2002.
- Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1996b.
- Arendt, Hannah, *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958.
- Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace 1951.
- Arendt, Hannah, *Vita activa: det virksomme liv, Pax palimpsest; nr 11*. Oslo: Pax 1996a.
- Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: drei Studien zur Kunstsoziologie*. 1. Aufl. red. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963.
- Benjamin, Walter, *Kunstverket i reproduksjonsalderen: essays om kultur, litteratur, politikk*. 2. utg., Oslo: Gyldendal 1991.
- Bergson, Henri, og Peter Kemp, *Bergson*. 2. utg. red, *De store tænkere*. København: Munksgaard 1991.
- Bugge, David, Pia Rose Bøwadt, og Peter Aaboe Sørensen, *Løgstrups mange ansigter*. København: Anis 2005.

- Bugge, Gunnar, og Christian Norberg-Schulz, *Stav og laft i Norge*. Oslo: Byggekunst 1969.
- Bø-Rygg, Arnfinn, *Modernisme, antimodernisme, postmodernisme: kritiske streiftog i samtidens kunst og kunstteori, Tidvise skrifter: kultur og kommunikasjon; 14*. Stavanger: Høgskolen i Stavanger. Avdeling for økonomi-, kultur- og samfunnsfag 1995.
- Bø-Rygg, Arnfinn, "Utdatert estetikk-begrep", *Byggekunst*, 05/2004.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Cavadini, John C., and Allan Fitzgerald, *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans publishing company 1999.
- Choay, Françoise, *The rule and the model: on the theory of architecture and urbanism*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1997.
- Danner Madsen, Lars, og Mickey Gjerris (red.), *Naturens sande betydning: om natursyn, etik og teologi*. København: Multivers Aps Forlag 2001.
- Dehs, Jørgen, "Bemærkninger til temaet: Arkitektur og filosofi." –I: Munch, Anders, *Arkitektur og filosofi. Nordisk arkitekturforskning; Vol.16, 2/2003*. Gøteborg: Chalmers tekniska högskola 2003a.
- Dehs, Jørgen, "Fænomenologiens og kunstens verden", –I: Løgstrup, Knud E., *Martin Heidegger*. Frederiksberg: Det lille forlag 1996.
- Dehs, Jørgen, "Skitser til en verdensorden. Arkitektur og fænomenologi". Upublisert manus, 2003b.
- Fjelland, Ragnar, "Uartikulert kunnskap og dens betydning for informasjonsteknologien", –I: Amble, Tore, *Kunnskapsteknologi og filosofi, Filosofisk institutts publikasjonsserie; 9*. Trondheim 1988.
- Fløistad, Guttorm, *Heidegger: en innføring i hans filosofi, Pax bøkene; 127*. Oslo: Pax 1968.
- Forseth, Terje, Paal-Helge Haugen, og Miljøverndepartementet, *Det Gode sted*. Oslo: Universitetsforl. 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Århus: Systime 2004.

- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. ed. Tübingen: Mohr 1965.
- Gans, Herbert J., *People and plans: essays on urban problems and solutions*. New York: Basic Books 1968.
- Giedion, Sigfried, *Space, time and architecture: the growth of a new tradition*. 5th, rev. and enl. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967.
- Gombrich, E. H., *Art and illusion: a study in the psychology of pictorial representation, Bollingen series; 35:5*. New York: Pantheon 1960.
- Greve, Anniken, *Her: et bidrag til stedets filosofi*. [Tromsø]: Universitetet i Tromsø, Det samfunnsvitenskapelige fakultet 1998.
- Greve, Anniken, "Leilighetens forvandling: Kafka i stedsfilosofisk lys", *Norsk litteraturvitenskapelig tidsskrift*. Oslo: Universitetsforlaget, 2/1998.
- Harries, Karsten, *The ethical function of architecture*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1997.
- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes, Universal-Bibliothek; 8446/47*. Stuttgart: Reclam 1960.
- Heidegger, Martin, *Die Kunst und der Raum: L'art et l'espace*. St.Gallen: Erker-Verlag 1969.
- Heidegger, Martin, *Kunstverkets opprinnelse, Pax artes; nr. 1*. Oslo: Pax 2000.
- Heidegger, Martin, *Oikos og techne: "spørsmålet om teknikken" og andre essays, Idé og tanke; 27*. Oslo: Tanum 1973.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. 1. Aufl. ed. Tübingen: Niemeyer 1926.
- Heidegger, Martin, *Varat och tiden, del I*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos 1992.
- Heidegger, Martin, *Varat och tiden, del II*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos 1992.
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze. Teil II*. Pfullingen: Neske 1967.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Meiner 1977.

- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*. Halle: Niemeyer 1900.
- Johnson, Philip, *Mies van der Rohe*. 3rd , rev. ed. New York: Museum of Modern Art 1978.
- Kasa, Eivind, *Arkitekturen som kunst, Doktor ingeniøravhandling; 2000:14*. Trondheim: Institutt for form og farge. Fakultet for arkitektur, plan og billedkunst. NTNU 2000.
- Kvanvig, Helge, ”By og identitet. Filosofiske perspektiver på det urbane miljø”, *Norsk teologisk tidsskrift*, 3/1999, Oslo: Universitetsforlaget 1999.
- Lauvland, Gro, ”Tilvirkning og erindring”, -I: Lauvland, Gro, Stian Grøgaard, Morten Sjaastad, *Bolig, UKS-Forum for samtidskunst; 1991: 1/2*. Oslo: Unge kunstneres samfund 1991.
- Le Corbusier, *Towards a new architecture*, Butterworth & Co 1989.
- Lending, Mari, *Omkring 1900: utkast til en norsk arkitekturhistorisk topikk, CON-TEXT*. Avhandling; 19. [Oslo]: Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo 2005.
- Lindseth, Anders, Dag T. Andersson, og Finn R. Johannessen, *Skabelse og etik: motiver i K.E. Løgstrups filosofi*. Hadsten: Mimer 1994.
- Lynch, Kevin, *The image of the city*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press 1960.
- Løgstrup, Knud E., *Kunst og erkendelse: kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. København: Gyldendal 1983.
- Løgstrup, Knud E., *Martin Heidegger*. Frederiksberg: Det lille forlag 1996.
- Løgstrup, Knud E., *Ophav og omgivelse: betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal 1984.
- Løgstrup, Knud E., *Skabelse og tilintetgørelse: religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. København: Gyldendal 1978.
- Løgstrup, Knud E., *Solidaritet og kærlighed og andre essays*. København: Gyldendal 1993.
- Løgstrup, Knud E., *Vidde og prægnans: sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I*. København: Gyldendal 1976.
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard 1964.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of perception, Routledge classics*. London: Routledge 2002.
- Moe, Ketil, Guttorm Fløistad, Thomas Thiis-Evensen og Christian Norberg-Schulz, *Christian Norberg-Schulz: et festskrift til 70-årsdagen*. Oslo: Norsk arkitekturforl. 1996.
- More, Thomas, *Utopia, Carmina klassiker; 2*. Uppsala: Carmina 2001.
- Mumford, Eric, *The CIAM discourse on urbanism, 1928–1960*. Cambridge, Mass.: MIT Press 2000.
- Møller, Martin, og Jesper Gulddal, *Hermeneutik: en antologi om forståelse*. København: Gyldendal 1999.
- Norberg-Schulz, Christian, *Architecture: presence, language and place, Skira architecture library*. Milano: Skira 2000a.
- Norberg-Schulz, Christian, ”Den nye tradisjon”, *Kunst og kultur*, nr. 1, Oslo 1991.
- Norberg-Schulz, Christian, *Et sted å være: essays og artikler*. Oslo: Gyldendal 1986.
- Norberg-Schulz, Christian, *Existence, space & architecture, New concepts of architecture*. London: Studio Vista 1971.
- Norberg-Schulz, Christian, ”Forening”, *Byggekunst*, 3/1993.
- Norberg-Schulz, Christian, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*. London: Academy Editions 1980.
- Norberg-Schulz, Christian, ”Heidegger’s thinking on architecture”, *Perspecta.*, Vol. 20, New Haven 1983.
- Norberg-Schulz, Christian, *Intensjoner i arkitekturen*. Oslo: Universitetsforlaget 1967.
- Norberg-Schulz, Christian, *Intentions in architecture*. Oslo: Universitetsforlaget 1963.

- Norberg-Schulz, Christian, "Kahn, Heidegger, and the language of architecture", *Oppositions*. The Institute for Architecture and Urban Studies, The MIT Press 18/1979.
- Norberg-Schulz, Christian, *Meaning in Western architecture*. New York: Praeger 1975.
- Norberg-Schulz, Christian, *Mellom jord og himmel: en bok om steder og hus*, Tankekors; 6. Oslo: Universitetsforlaget 1978.
- Norberg-Schulz, Christian, *Minnesjord*. Oslo: Gyldendal 1991.
- Norberg-Schulz, Christian, *Nattlandene: om byggekunst i Norden*. Oslo: Gyldendal 1993.
- Norberg-Schulz, Christian, *Principles of modern architecture*. London: Andreas Papadakis Publishers 2000b.
- Norberg-Schulz, Christian, *Roots of modern architecture*. Tokyo: A.D.A. Edita 1988.
- Norberg-Schulz, Christian, *Stedskunst*. Oslo: Gyldendal 1996.
- Norberg-Schulz, Christian, *Video: Christian Norberg-Schulz 70 år: festmøte* – Oslo: OAF 1996.
- Norberg-Schulz, Christian, *Øye og hånd: essays og artikler: ny rekke*. [Oslo]: Gyldendal 1997.
- Otero-Pailos, Jorge, "Norberg-Schulz' hus: en moderne søken etter hjemmets visuelle mønstre." *Byggekunst*, 07/2006.
- Pérez-Gómez, Alberto, *Architecture and the crisis of modern science*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1983.
- Platon, *Samlede verker*. Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek 1999.
- Pye, David, *The nature and art of workmanship*. London: The Herbert Press 1995.
- Ricoeur, Paul, *Eksistens og hermeneutikk*, Thorleif Dahls kulturbibliotek. Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur 1999.
- Ricoeur, Paul, *Time and narrative*. Chicago: University of Chicago Press 1984.

- Ruby, Ilka, Andreas Ruby, and Dietmar Steiner, *Lacaton & Vassal, 2G; nr. 21/2002*. Barcelona: G. Gili 2002.
- Ruskin, John, *The seven lamps of architecture*. Toronto, General Publishing Company, Ltd. 1989.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of mind*. New York: Barnes 1951.
- Safranski, Rüdiger, *En mester fra Tyskland: Heidegger og hans tid*. Oslo: Gyldendal 1998.
- Schanz, Hans-Jørgen, "Løgstrup, metafysik og originalitet", *Slagmark* 42/2005.
- Sjaastad, Morten, "Type, bevegelse, fortrolighet, tid", -I: Lauvland, Gro, Stian Grøgaard, Morten Sjaastad, *Bolig, UKS-Forum for samtidskunst; 1991: 1/2*. Oslo: Unge kunstneres samfund 1991.
- Sullivan, Louis H., *Kindergarten Chats (revised 1918) and other writings*. New York: George Wittenborn Inc. 1947.
- Taylor, Charles, *Autentisitetens etikk, Cappelens upopulære skrifter. Ny rekke; bok nr. 33*. Oslo: Cappelen akademisk forl. 1998.
- Taylor, Charles, *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Taylor, Charles, *The ethics of authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1992.
- Tournikiotis, Panayotis, *The historiography of modern architecture*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1999.
- Vagstein, Anne Marit, *Stedet det stemte rom: sammenheng mellom sted og arkitektur*. Oslo: Arkitektthøgskolen i Oslo, Biblioteket 1999.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven: Yale University Press 1982.
- Werne, Finn, og Jan Bengtsson, *Fenomenologi & arkitektur, Nordisk arkitekturforskning; årg. 7, 1/1994*. Göteborg: Chalmers tekniska högskola 1994.
- Willis, Carol, *Form follows finance: skyscrapers and skylines in New York and Chicago*. New York: Princeton Architectural Press 1995.

Wölfflin, Heinrich, *Italien und das deutsche Formgefühl, Die Kunst der Renaissance*. München: Bruckmann 1931.

Wölfflin, Heinrich, *Principles of art history: the problem of the development of style in later art*. New York: Henry Holt 1932.

Zevi, Bruno, and Joseph A. Barry, *Architecture as space: how to look at architecture*. Rev. ed. New York: Da Capo Press 1993.