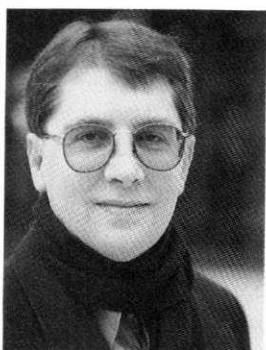


Arkitektur och fenomenologi

Om Norberg-Schulz' platsfenomenologi

av Jan Bengtsson



Jan Bengtsson,
inst. för metodik,
Göteborgs universitet

Den moderna fenomenologin är en ursprungligen filosofisk tradition som har fått stor spridning inom de olika ämnesvetenskaperna. I min artikel, som går tillbaka på ett föredrag som jag höll vid Nordiske arkitekturteoridager i Oslo den 17/11 – 20/11 1992, ger jag en presentation av den fenomenologiska traditionen och dess möte med arkitekturen i syfte att kunna problematisera och diskutera Christian Norberg-Schulz' platsfenomenologi.

AVSIKTEN MED DENNA ARTIKEL är att kommentera Christian Norberg-Schulz' platsfenomenologiska arkitekturteori. Huvudsakligen kommer jag att basera mig på artikeln "Stedsbruk" som återfinns på sidorna 7–16 i detta nummer av *Nordisk Arkitekturforskning*.¹ Norberg-Schulz kallar sin arkitekturteori "platsfenomenologi". Han förstår därmed sin forskning som ett bidrag till den fenomenologiska traditionen. Jag skall därför börja med att sätta in platsfenomenologin i den fenomenologiska rörelse som tog sin början vid sekelskiftet med Edmund Husserls *Logische Untersuchungen* (1900–1901). Först kommer jag att ge en beskrivning av huvudetapperna i den fenomenologiska filosofins utveckling och därefter fortsätta med fenomenologisk forskning av rele-

vans för arkitekturteorin. Mot denna bakgrund skall jag problematisera ett antal ledande idéer i Norberg-Schulz' platsfenomenologi. Mina kritiska kommentarer kommer därför inte att ifrågasätta fenomenologin, utan den utgör i stället referensramen för mina betraktelser. Platsfenomenologin skall således diskuteras inifrån och inte från något främmande perspektiv utifrån.²

Den fenomenologiska rörelsen

Inågra av recensionerna av min avhandling, *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige* (1991) har vissa recensenter försökt att låsa fast och begränsa den fenomenologiska traditionen till Edmund Husserls fenomenologi, ja till och med till vissa idéer i hans transcendentala fenomenologi. Därigenom gör man fenomenologin till ett monoli-

tiskt block, begränsat till filosofin och med få efterföljare. Fenomenologins enorma utbredning över hela världen inom både filosofi och vetenskap blir därigenom obegriplig.

I avhandlingen ägnade jag emellertid ansenligt utrymme åt att beskriva fenomenologins utveckling och inflytande inom både filosofin och de olika ämnesvetenskaperna. För att kunna tala om fenomenologins utveckling måste det dock finnas något som är konstant, ty annars vore det ju inte en utveckling av fenomenologin, utan det kunde lika gärna vara fråga om fenomenologins upphävande. Men det måste också finnas något som varierar, ty annars vore det inte en utveckling.

Min bestämning av "fenomenologin" överensstämmer i detta avseende med den som Herbert Spiegelberg följer i sitt stora standardverk om den fenomenologiska traditionen inom filosofin, *The Phenomenological Movement* (1960). Han tar sin utgångspunkt i den fenomenologi som började med Edmund Husserls *Logische Untersuchungen* och som har vidareförts och modifierats sedan dess. Fenomenologin är så förstådd inte begränsad till Husserl själv, eller ännu snävare, till någon del av hans egen filosofiska utveckling. Fenomenologin förstås med andra ord inte som en död filosofi som numera endast är föremål för exegetiska studier, dvs. studier om fenomenologi i stället för studier i fenomenologi. Liksom jag betraktar även Spiegelberg fenomenologin som en aktuell och högst levande filosofi.

Detta är anledningen till att kalla den fenomenologiska traditionen en "rörelse". Spiegelberg motiverar ordvalet på följande sätt:

- (1) Fenomenologin är en rörlig, i motsats till en stillastående, filosofi med en dynamisk energi, vars utveckling är bestämd av såväl sina inneboende principer som av "sakerna", strukturen hos det område som den möter.
- (2) Liksom en ström omfattar den flera parallella strömmar, vilka är besläktade, men på inget vis homogena, och kan röra sig med olika hastighet.
- (3) De har en gemensam utgångs-

punkt, men behöver inte ha en bestämd och förutsägbar destination; det är förenligt med karaktären hos en rörelse att dess komponenter förgrenar sig i olika riktningar.³

Konstanter i den fenomenologiska rörelsen

Jag skall börja med att ge en bestämning av det som är konstant i den fenomenologiska rörelsen och som alla fenomenologer således är överens om. Låt mig emellertid först skissera fenomenologins förhistoria.

Fenomenologins förhistoria

Ordet fenomenologi har varit i omlopp inom filosofi och vetenskap åtminstone sedan 1762, då Johann Heinrich Lambert införde det som namn på läran om det skenbara ("das Schein") i motsats till läran om det sanna eller verkliga ("das Sein").⁴ Med Hegels betydelsefulla bok från 1807, *Phänomenologie des Geistes*, fick fenomenologin en historisk dimension. Om Lambert förstod fenomenologin på ett statiskt sätt, använde Hegel ordet som namn för studiet av andens framträdelseformer i dess utveckling från naivt sinnligt medvetande över självmedvetande till absolut vetande. I stället för att handla om det skenbara blev fenomenologins uppgift nu att följa andens utveckling från det skenbara till det sanna, från det skenbart verkliga till det absolut verkliga.

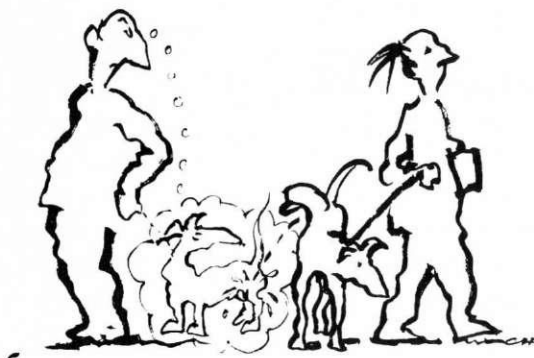
Även i svensk filosofi hade fenomenologin under nästan ett sekel sin givna plats. I Grubbes filosofi och vidareförd i den inflytelserika bostromska filosofin betecknade "fenomenologi" läran om den relativa och kontingenta sinnevärlden till skillnad från den absoluta andens värld, som det var den rationella idealismens uppgift att med förnuftets hjälp blottlägga och ge uttryck åt.⁵

Genom historien har användningarna av ordet "fenomenologi" varit många flera än de här angivna. Min avsikt är emellertid inte heller att ge en uttömmande historisk redovisning av termens olika användningar.⁶ Däremot vill jag med hjälp av några betydelsefulla representanter

ange en gemensam grundbetydelse som termen hade under 1700- och 1800-talen. De olika användningarna kan nämligen förstås som variationer på en och samma förståelse av "fenomenologin", närmare bestämt som läran om det skenbara i motsats till det absolut sanna varat.

Den moderna fenomenologin

Vid sekelskiftet fick termen "fenomenologi" en ny och annorlunda betydelse. Det skedde genom att den tyske matematikern och filosofen Edmund Husserl (1859–1938) i sitt 1900–1901 publicerade arbete *Logische Untersuchungen* införde beteckningen som namn på hela sin filosofiska ansats. Den nya fenomenologin blev sålunda mer än en filosofisk deldisciplin och i motsats till föregångarna förstod han inte fenomenologin som en negativ motsvarighet till läran om det absolut sanna varat. Den var i stället ett konstruktivt försök att rehabilitera den sinnliga verkligheten på dess egna villkor, inte ett försök att övervinna den. För Husserl var just det direkt givna eller erfarna, det som han sammanfattande kallade åskådning ("Anschauung"), "alla principers princip",⁷ och den nya fenomenologins upp-



gift var att undersöka allt som kunde vara givet på detta sätt. Av den anledningen måste såväl sanning och verklighet som illusion undersökas så som de är givna för medvetandet.

Fenomenologin ville göra rättvisa åt alla företeelser över huvud taget, oberoende av av vilket slag de var. Den ville gå "till sakerna själva",⁸ som det hette redan på de första sidorna av andra bandet av *Logische Untersuchungen*. Med detta slagord vände sig Husserl polemiskt mot den

tidens största filosofiska riktning, nykantianismen, och dess allmänt bekanta slagord "tillbaka till Kant". Husserl reagerade mot att vi uppmanades att återgå till gamla filosofer och texter och ansåg att vi i stället borde gå tillbaka till erfarenheten av de saker som intresserade oss, den rätta källan för all filosofisk forskning. Det var framför allt denna ambition att utgå från sakerna själva och vara dem trogna så som de erfars i all sin mångfald och komplexitet som kom att inspirera forskare över hela världen och ge upphov till en fenomenologisk rörelse. Den nya fenomenologin var följaktligen inte en lära, utan snarare en metod.

Om fenomenologin först och främst förstås som metod och inte i termer av vissa idéer eller som en lära, vari består då denna metod? Jag anser att den består av två grundläggande komponenter. Den första komponenten är den fenomenologiska vändningen mot sakerna själva, den andra är kravet på följsamhet mot sakerna. Därmed uppstår självfallet frågan vad det egentligen är för saker som fenomenologin talar om. Och vad innebär kravet om att göra sakerna full rättvisa?

Fenomenologins vändning mot sakerna själva ger onekligen ett realistiskt intryck. Är tanken den att verkligheten skall utforskas som en verklighet bestående av objektiva fakta i sig? Mot en sådan positivistisk realism var fenomenologin redan från början kritisk. Samtidigt är det riktigt att fenomenologin eftersträvar en realism, men denna realism är av ett nytt slag. Vändningen mot sakerna är nämligen alltid förbunden med en samtidig vändning mot subjektet. De saker som vi skall inrikta oss på är alltid saker för någon, aldrig saker i sig själva. Detta medför inte att realismens ständiga motpol, idealismen, införs på nytt. Sakerna är inte någonting bara för ett autonomt subjekt; de transcenderar subjektet och kan inte återföras på subjektet självt. Fenomenologin är således varken realism eller idealism i någon traditionell betydelse, snarare förmedlar den mellan dem.

Att fenomenologin samtidigt är en vändning mot både objektet och subjektet kommer till

uttryck även i det centrala fenomenbegreppet, det begrepp som har gett namn åt fenomenologin. Husserl säger i *Fenomenologins idé* (1989) att fenomenologin är vetenskapen om fenomenen i dubbel betydelse:

[Å ena sidan] om uppfattandena som framträdanden, framställningar, medvetandekarter, i vilka alla möjliga föremålsligheter framstår, blir medvetna, passivt eller aktivt, och å andra sidan om dessa föremålsligheter själva som framträdande på så sätt. Ordet fenomen är dubbeltydigt i kraft av den väsentliga korrelationen mellan *framträdande* och *framträtt*.⁹

Vi skulle med andra ord kunna säga att de saker som avses i fenomenologin är sakerna som fenomen, dvs. så som de visar sig för någon. Och denna dubbeltydighet följer redan av den ursprungliga meningen hos ordet "fenomen". Ordet kommer nämligen från det grekiska "φαινόμενον" (phainomenon), som betyder det som visar sig, och det som visar sig måste med nödvändighet visa sig för någon.

Av det sagda torde framgå att fenomenologin är en erfarenhetsfilosofi. Jämfört med den filosofiska och psykologiska traditionen har den emellertid ett ovanligt rikt erfarenhetsbegrepp. Det är tillräckligt vitt för att man skall kunna tala om erfarenheter av sådana saker som tal och väsenden, det gudomliga och det heliga, byggnaders funktioner och betydelser, moraliska krav och blommors skönhet m. m., samt om olika erfarenhetsslag som sinnlig, emotiv och imaginativ erfarenhet, praktisk, estetisk och teoretisk erfarenhet, social, sexuell och religiös erfarenhet m. m. Det erfarenhetsbegrepp som fenomenologin därmed utgår ifrån är inte något mystiskt eller metafysiskt erfarenhetsbegrepp. Det gäller tvärt om den mest konkreta och naturliga erfarenhet som vi kan föreställa oss, nämligen den som vi känner från vårt dagliga liv, från våra egna erfarenheter. Husserl kallar den följaktligen för "den naturliga erfarenheten" och vårt motsvarande förhållningssätt till sakerna för "den naturliga inställningen". Senare utvidgade han dessa begrepp med det mera övergripande och grundläggande begreppet "livsvärld".

Det kan kanske vara missvisande att i detta sammanhang tala om metod. Med "metod" menas vanligtvis ett antal principer eller regler som skall styra forskningen. Den fenomenologiska metod som här avses är emellertid en metod av särskilt slag. Den går ut på att fenomenologiska undersökningar inte skall styras av förutbestämda regler över huvud taget, ty ett sådant regelföljande ger bara tillgång till det som reglerna medger. Fenomenologiska undersökningar skall i stället, som har betonats ovan, styras av sakerna själva. Kanske vore det därför bättre att använda en mindre förpliktande beteckning, t. ex. "förhållningssätt".

Denna metod eller detta förhållningssätt utgör under alla förhållanden en fenomenologisk grundprincip som består i ett krav på öppenhet, följsamhet och sensibilitet för hela vår levda erfarenhetsvärld i all dess variation och komplexitet. Utifrån detta förhållningssätt kan olika fenomen tematiseras, deras egenskaper och struktur blottläggas och beskrivas, deras innebörd explicitgöras och utläggas osv. Detta förhållningssätt utgör den gemensamma grunden för all fenomenologi, för Husserls egen fenomenologiska utveckling och för fenomenologins fortsatta utveckling efter honom.

Variationer i den fenomenologiska rörelsen

Så långt har vi uppehållit oss vid kärnan i den fenomenologiska rörelsen. Det är nu dags att se lite närmare på variationerna. Jag skall emellertid inte ge en uttömmande beskrivning av alla faktiska olikheter inom den fenomenologiska rörelsen. Jag väljer i stället att följa de viktigaste faserna i dess historiska utveckling och den inre logiken i denna utveckling. Därmed blir det möjligt att begränsa framställningen till fyra olika inriktningar: den deskriptiva, den transcendental, den existensfilosofiska och den hermeneutiska fenomenologin.

Deskriptiv och transcendental fenomenologi

Den första typ av fenomenologi som utvecklades med det ovan beskrivna förhållningssättet som grund var den så kallade deskriptiva

fenomenologin, en inriktning som Husserl föredrog under sin första fenomenologiska utvecklingsfas i *Logische Untersuchungen*. Men redan sju år senare började han överge den deskriptiva fenomenologin, vilken han nu upplevde som naiv och otillräcklig för de kunskapsteoretiska ambitioner han hade. En skrift som dokumenterar övergången från den deskriptiva inriktningen till den nya så kallade transcendentala fenomenologin är en serie föreläsningar som Husserl höll 1907 under titeln *Die Idee der Phänomenologie* (1950). Det första arbetet i vilket han utvecklar den transcendentala inriktningen är emellertid *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* som publicerades 1913 i den av honom själv grundade och utgivna årsboken *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

Utmärkande för den transcendentala perioden i Husserls fenomenologiska utveckling är att han försöker utveckla en särskild transcendental-fenomenologisk metod. Med denna metod skall all världslig naivitet och relativism övervinnas och ett kunskapsteoretiskt fundament etableras. Husserl knyter i detta sammanhang an till de antika skeptikernas grundbegrepp "epoché"¹⁰ och ger den transcendental-fenomenologiska metoden samma namn. Husserl nöjer sig emellertid inte med att använda "epoché" i dess grundbetydelse: att hålla tillbaka sitt omdöme tills man har täckning för det man talar om och inte bara överta andras omdömen eller fälla överilade omdömen. Han utvidgar i stället dess betydelse och förstår den som ett tillbakahållande av varje existensomdöme över huvud taget. Epochéns uppgift blir därmed att åtskilja existens och innehåll, att sätta existensen inom parentes och inte använda sig av den.

Husserl hoppas på så vis att kunna återföra hela vår erfarenhetsvärld på ett rent och absolut medvetande, på den absoluta egensfären, som han säger i den senare fasen av sin transcendentala fenomenologi. Detta medvetande betraktar han som undandraget all världslig relativism. Det finns inte självt i världen, men det utgör möjlighetsbetingelsen för allt världsligt som vi

kan erfara. Husserl ansåg själv att han därigenom hade funnit ett säkert fundament för vetenskapen som inte vilade på metafysiska antaganden som vi principiellt aldrig kan få kunskap om.¹¹

Det förekommer ibland att epochén betraktas som den fenomenologiska metoden rätt och slätt. Detta skulle emellertid inskränka fenomenologin till i huvudsak Husserls fenomenologi, ty den transcendentala fenomenologin hade inte många efterföljare, inte ens bland de filosofer som stod Husserl närmast. Men inte nog med det. Utifrån en sådan förståelse skulle det inte ens finnas plats för Husserls egen fenomenologi i dess helhet. Hela den deskriptiva perioden i Husserls fenomenologi skulle falla bort. Förstår man fenomenologin utifrån användningen av epochén, skulle med andra ord den fenomenologiska rörelsen först börja 1913 och den skulle i stort sett upphöra med Husserls död 1938. I själva verket är emellertid epochén en mycket speciell metod, utvecklad för den speciella inriktning som Husserl gav åt fenomenologin i sin transcendentala period, och den kan dessutom komma i konflikt med det fenomenologiska förhållningssätt som jag har beskrivit ovan.

Existensfilosofisk och hermeneutisk fenomenologi

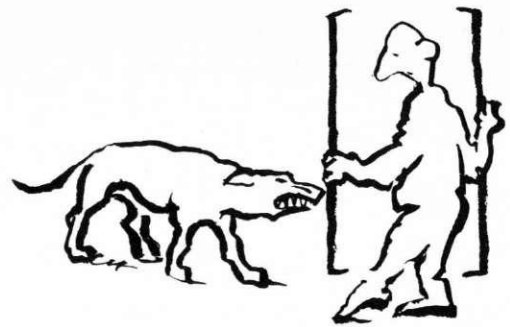
Mot denna bakgrund är det möjligt att förstå existensfilosofin och hermeneutiken som en kritik av den utveckling som Husserls fenomenologi fick i hans transcendentala vändning. Med "existensfilosofi" och "hermeneutik" avser jag då inte deras äldre varianter från förra århundradet,¹² utan deras förnyade utformningar under början av detta århundrade. Även den litterära och livsåskådningsinriktade existensialismen bortser jag från i detta sammanhang. Kritiken gick ut på att den transcendentala fenomenologin inte följer fenomenologins egen grundprincip, för dess misslyckande med att göra rättvisa åt sakerna själva. Som vi har sett krävde Husserl i sin transcendentala fenomenologi inte bara att epochén skulle omfatta ett tillbakahållande av omdömet, utan även att den skulle utesluta varje

existensomdöme över huvud taget. Fenomenologin i egenskap av fenomenologi kunde därmed inte ens efter mycket ingående och grundliga undersökningar uttala sig om en företeelses existens.

Till den existensfilosofiska fenomenologins ledande företrädare räknar jag Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre och Maurice Merleau-Ponty. Existensfilosofin visade i en rad arbeten existensens betydelse för olika företeelser, inte minst för subjektet. Allmänt formulerat är det inte nog att säga *vad* något är eller *vad* jag är. Vanligtvis utgör det en stor skillnad *att* det finns eller *att* jag finns. Existensfilosoferna betonade att om vi vill göra rättvisa åt verkligheten, kan vi inte skilja essens och existens från varandra – tvärt om måste de hållas ihop i den ursprungliga enhet som de bildar. Detta skall givetvis inte förstås som en sammanblandning av *att*het och *vad*het. *Vad* något är och *att* det är är inte detsamma; *att*heten är inte ytterligare en egenskap vid sidan av de andra egenskaper som bestämmer ett föremåls *vad*het, och det är just av den anledningen som de inte får åtskiljas i erfarenheter av verkligheten.

Ett par exempel kan kanske åskådliggöra *vad* som avses. Låt mig börja med objektsidan. Om vi åtskiljer existens och essens hos föremål som vi möter i världen, är det ofrånkomligt att något väsentligt går förlorat hos de erfarna föremålen. Betraktar man bara *vad* t. ex. en ilsken hund är, finns det ingen skillnad mellan en varseblivning och en föreställning. Innehållet är i båda fallen "en ilsken hund". Men vanligtvis utgör det en väsentlig skillnad att varsebli en ilsken hund och att föreställa sig den. I det förra fallet erfars den som existerande, i det senare fallet upplevs den inte som existerande. Denna skillnad får avgörande konsekvenser för våra reaktioner på det upplevda. I det förra fallet flyr vi undan djuret, medan den senare upplevelsen inte föranleder någon speciell reaktion över huvud taget.

Därmed kommer vi naturligt över på subjektssidan, nämligen till denne någon som blir rädd. Vem är det egentligen som erfär och som blir rädd? Den som i egenskap av subjekt här blir



rädd är under alla förhållanden rädd på grund av sin existens i världen. Han eller hon är rädd om sin egen existens. Därmed kan det ifrågavarande subjektet inte förstås som ett transcendentalt och rent subjekt. Ett rent subjekt kan ju inte bli rädd på grund av en existens i världen som det inte har. Det finns med andra ord en väsentlig skillnad mellan ett subjekt som ursprungligen existerar och är involverad i världen och ett subjekt som utgör världens yttersta oberörda grund.

Existensfilosoferna kritiserar alltså på fenomenologiska grunder den transcendentala fenomenologin. Den skarpa skillnaden mellan subjektets fakticitet, dess ursprungliga och oupplösliga bundenhet till en faktisk och historisk värld, och den transcendentala fenomenologins rena och världskonstituerande subjekt är enligt existensfilosoferna av avgörande betydelse för fenomenologin. I stället för att skapa en närhet till den mänskliga erfarenheten medförde den transcendentala inställningen att ett avstånd skapades som motverkade fenomenologins egen grundprincip. Fenomenologin måste därför bli existensfilosofisk, gjorde man gällande.

Den moderna hermeneutiken utvecklades huvudsakligen på grundval av den existensfilosofiska inriktningen av fenomenologin. Till den hermeneutiska fenomenologins främsta företrädare hör bl. a. Hans-Georg Gadamer och Paul Ricœur. Utifrån subjektets existens i världen och tiden argumenterade hermeneutiken för att vi aldrig har direkt tillgång till sakerna själva, för att tala med Husserl. De är alltid redan förmedlade av subjektets förankring i en historisk period, en social omgivning, ett visst bestämt språk osv. Om fenomenologin fortfarande vill vara

trogen de undersökta företeelserna, räcker det därför inte att bara betrakta sakerna och beskriva dem. Beträktandet har snarare förståelsens struktur, den hermeneutiska cirkelns struktur, och av den anledningen måste sakerna tolkas. Från och med denna insikt, hävdas det, måste fenomenologin vara hermeneutisk.

Hermeneutikens kritiska vidareföring av fenomenologin grundas på en grundläggande dubbelhet i hermeneutiken. Å ena sidan vilar hermeneutiken på en insikt i våra begränsningar att få tillgång till sakerna. Den hermeneutiska cirkeln, det ömsesidiga beroendet mellan sakerna och en världsligt betingad förståelse, innebär att vi aldrig kan uppnå en absolut förutsättningslöshet i vilken sakerna framträder rent i sig själva. Men å andra sidan, just på grund av dessa begränsningar som gör sakerna relativa, utgör den drivande kraften i hermeneutiken en önskan att göra sakerna fullt begripliga, att överbrygga de historiska, sociala och språkliga hindren. Hermeneutiken eftersträvar därför som metod att göra sakerna fullt rättvisa, men detta kan endast ske på radikalt nya villkor. De nya villkoren medger visserligen inte en slutgiltig upplysning, men de innebär likväl en sakligt orienterad eller odogmatisk utläggning som utifrån vår världsliga för-förståelse bemödar sig om att lyssna på sakerna, låter vår för-förståelse konfronteras med dem, är beredd att förändra för-förståelsen på grund av dem osv. Målsättningen är, för att ta ett socio-religiöst exempel, att förstå muslimerna på deras egna villkor innan de döms på kristna villkor, eller, för att ta ett texthistoriskt exempel, att göra Platon levande i samtiden som en aktuell teoretiker och samtalspartner i stället för att stanna vid en förståelse som gör att han framstår som en gammal kuf.

För att dröja ytterligare något vid denna problematik: Om det är en intolerant hållning mot främmande kulturer att döma dem på våra villkor, så är den motsvarande "toleranta" hållningen minst lika fördomsfull, nämligen den välvilliga hållning som visserligen tolererar det annorlunda, men som tar det till intäkt för att behandla de andra som utomstående främlingar,

vilka inte tas på fullt allvar. Hermeneutikens målsättning är att både tränga in i det främmande och inte döma det ohört utifrån vår egen förståelsehorisont, och att samtidigt respektera det andra som likvärdigt med vår egen livsföring, våra åsikter osv. Detta medför naturligtvis inte att vi måste vara eniga. Tvärt om är det först utifrån denna förståelse av de andra som likvärdiga andra, som möjliga liv även för oss själva, som enighet eller oenighet kan uppstå. Dessutom är det först utifrån denna förståelse som vi kan lära något nytt både om livets möjligheter i allmänhet och om oss själva.

Fenomenologins relevans för arkitekturteorin

Ända sedan den fenomenologiska rörelsen var ny har den inspirerat forskare att genomföra fenomenologiska undersökningar inom de mest skilda områden. Detta gäller även för arkitekturen. Visserligen tog det lång tid innan arkitekter respektive arkitekturforskare upptäckte fenomenologin och började utföra systematiska undersökningar av internationell betydelse. Men filosofiska fenomenologer har ända sedan Husserl undersökt olika företeelser av arkitekturteoretisk betydelse.

Några bidrag av Husserl

Redan i Husserls egna filosofiska undersökningar finns en mängd olika begrepp som är av direkt relevans för förståelsen av det levda rummet, både det av naturen givna och det av människor gestaltade. Hit hör t. ex. horisontbegreppet som är ett uttryck för människans befintlighet i rum och värld och därmed av grundläggande betydelse för förståelsen av människans rumsliga tillvaro. Husserl skiljer mellan inre, yttre och öppen horisont.¹³ Utgångspunkten är ett tematiserat föremål i mitt blickfält, t. ex. dörren som jag öppnar. Till den inre horisonten hör egenskaper hos föremålet som inte är direkt givna från min aktuella blickvinkel, t. ex. dörrens baksida, men som likväl är mederfarna och som kan aktualiseras genom att jag antingen går runt föremålet eller vänder på det, allt efter före-

målets storlek. Den yttre horisonten vänder sig från föremålet och utåt mot andra föremål som inte är tematiserade och kanske inte ens aktuellt närvarande i mitt synfält, t. ex. husets fasad, gatan bakom mig, grannarna på gatan, men som ändå är medpresenterade genom det tematiserade objektet. Även dessa föremål kan närvarandegöras genom att jag förflyttar mig. Den öppna horisonten, slutligen, innehåller alla "bestämda obestämdheter", för att tala med Husserl, som omsluter det tematiserade föremålet.

Av största vikt för den fortsatta fenomenologiska arkitekturforskningen är det livsvärldsbegrepp som Husserl utvecklade genom hela sitt fenomenologiska författarskap, men som han först tematiserade under termen "livsvärld" i sitt senare författarskap, särskilt i *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie* (1936). Som redan termen uttrycker utgör livsvärlden den levda världen, och Husserl hävdar att den utgör det glömda fundament som alltid redan föregår och förutsätts av all vetenskaplig forskning och filosofiskt tänkande. Det är i denna betydelse som livsvärlden är för-vetenskaplig och för-reflexiv. Det är i denna värld som människor lever sitt dagliga liv och tar för givet i alla aktiviteter, vardagliga som professionella. Den värld som den naturvetenskapliga och objektivistiska inriktade forskningen framställer är däremot en abstrakt och idealiserad konstruktion av den konkreta livsvärlden. Fjärrnar sig en vetenskap på detta sätt för långt från livsvärlden, uppstår enligt Husserl en kris i vetenskapen.

Husserl ägnade under vårterminen 1907 dessutom en hel föreläsningsserie åt det varseblivna rummet, senare publicerad i *Husserliana*, Husserls samlade skrifter, under titeln *Ding und Raum* (1973). I dessa undersökningar framstår rummet ur framför allt åskådarens perspektiv.

Livsvärlden

De flesta fenomenologiska rumsundersökningar som har gjorts i Husserls efterföljd har tagit livsvärlden som utgångspunkt. Detta gäller fram-

för allt de betydelsefulla studier som Heidegger och Merleau-Ponty utförde i *Sein und Zeit* (1927) respektive *Phénoménologie de la perception* (1945). Heideggers undersökningar återfinns särskilt i det kapitel som har rubriken "Die Weltlichkeit der Welt" (Världens världslighet) och Merleau-Pontys i bokens andra del, "Le monde perçu" (Den varseblivna världen), under rubrikerna "L'espace" (Rummet) och "La chose et le monde naturel" (Tinget och den naturliga världen).

I dessa båda verk utarbetades livsvärldsbegreppet på ett systematiskt och konsekvent sätt som bröt med Husserls teori på en avgörande punkt: livsvärlden anses inte kunna återföras på ett rent transcendentalt subjekt, utan det betraktas som oreducerbart, dvs. det subjekt som lever i världen är världsligt och världen är levd värld. Livsvärlden förstås med andra ord som ett ömsesidigt beroende mellan subjekt och objekt, en oupplöslig symbios som termen "livsvärld" fångar väl. I Heideggers fall ersätts Husserls "transcendentala ego" med "Dasein", den egna tillvaron, som utmärks av att den existerar, alltid redan befinner sig i värld och tid och är en agent. Merleau-Ponty för in "den egna levda kroppen" som grund för hela sin filosofi.¹⁴

En viktig inspiration för denna utveckling av det fenomenologiska livsvärldsbegreppet var Max Scheler. Inflytandet av hans omfattande verk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913–1916) kan inte över-skattas. Scheler utvecklade i detta arbete sin så kallade miljöteori.¹⁵ Enligt denna teori är det primärt och omedelbart givna aldrig enskilda ting eller en summa av ting i sig. De ting vi möter är i stället miljöting, dvs. de är relativa en miljö, och miljön själv är i sin tur relativ en levande varelse och dess intressestruktur.

Livsvärlden är inte bara en värld av materiella ting som är rumsligt ordnade. Den är också en befolkad värld och detta är givetvis av betydelse för arkitekturen. Det medför att vi ställs inför frågor av bl. a. följande slag: hur upplevs den av arkitekturen gestaltade världen av olika männi-

skor, vad ger den upphov till för handlingsutrymme och mänskliga relationer? Den sociala dimensionen av livsvärlden har behandlats av alla fenomenologer som har behandlat livsvärlden. Av särskild relevans för arkitekturen kan nämnas några mindre specialundersökningar. Jag tänker bl. a. på Alfred Schütz' artiklar "The Homecomer" och "The Stranger", båda uttryckta i hans *Collected Papers*, band 2 (1964).¹⁶ Därutöver kan ett par bidrag av Bernhard Waldenfels nämnas. Han har i sin bok *In den Netzen der Lebenswelt* (1985) publicerat två uppslagsrika artiklar med titlarna "Gänge durch die Landschaft" och "Heimat in der Fremde". Slutligen vill jag även omnämna Peter Kiwitz' bok *Lebenswelt und Lebenskunst* (1986), i vilken det finns ett kapitel om stadens fenomenologi.

Den första systematiskt genomförda framställningen av det levda rummet var *Mensch und Raum*, som publicerades 1963 av Otto Friedrich Bollnow.¹⁷ Han avgränsar inledningsvis sin undersökning av det levda rummet från det matematiska rummet och hävdar att det senare förutsätter det förra:¹⁸

Därigenom erhålles det matematiska rummet ur det upplevda rummet i det att man bortser från de olika konkreta relationerna till livet och reducerar livet till ett rent förståndsobjekt.¹⁹

Utgångspunkten för denna tes är det livsvärldsliga rummet, det jag kallat "det levda rummet", men som Bollnow av språkliga skäl är tveksam till och i stället föredrar att kalla

"det upplevda rummet". Men samtidigt anser han att detta ordval gör det nödvändigt att inskräpa att det upplevda rummet inte är något själsligt, inget blott upplevt eller föreställt eller till och med inbillat, utan något verkligt: det verkliga konkreta rum som vårt liv utspelar sig i.²⁰

Det handlar inte om en verklighet som har frigjorts från den konkreta relationen till människan, utan om rummet så som det finns där för människan och i ett därmed om det mänsk-

liga förhållandet till detta rum, ty de båda kan över huvud taget inte skiljas från varandra.²¹

Utifrån detta perspektiv behandlar Bollnow det levda rummets struktur med hjälp av begrepp som "det naturliga koordinatsystemet", "rummets mitt", "himmelsriktningarna" och "horisont och perspektiv". Det levda rummets innehåll tar han upp till behandling från vitt skilda områden. Under rubriken "Den vida världen" undersöker han det vida, det främmande och det fjärran, vägen, gatan och stigen. Husets betydelse tematiseras med avseende på bobarhet, dörr och fönster liksom säng, insomnande och uppvaknande, men även det sakrala rummets innebörd beaktas. Han ägnar också uppmärksamhet åt bl. a. det hodologiska rummet, handlingsrummet, dags- och nattrummet, stämningrummet och det sociala livsrummet.

Den sene Heidegger

Bland alla dessa bidrag till en fenomenologisk förståelse av rummet har jag sparat en liten artikel som har gjort ett stort intryck på många arkitekturteoretiker. Det gäller Heideggers "Bauen, wohnen, denken" som ursprungligen hölls som föreläsning 1951 och som sedan 1954 har funnits tillgänglig i *Vorträge und Aufsätze*. En anledning till att jag först nu tar upp denna artikel är att den tillhör den sene Heideggers författarskap, den period som började efter det som Heidegger själv betecknade som en vändning.

I *Sein und Zeit* hade Heidegger försökt att förstå varat utifrån den egna tillvaron, "Dasein". Denna utgångspunkt för ontologin kallade han "fundamentalontologi". Efter vändningen ansåg han att denna utgångspunkt var otillfredsställande, en rest från subjektfilosofin. I stället utvecklade han ett nytt angreppssätt där det hette: "Människan är inte herre över det varande. Människan är varats herde."²² Det ontologiska tänkandet förstår han nu som ett väntande-lyssnande på varats tilltal. Subjektets roll tonas ned och det blir filosofens uppgift att tänkandedikande ge uttryck åt varat.

Heideggers bidrag till arkitekturteorin i ovan nämnda artikel kan sammanfattas som ett bidrag till platsens fenomenologi. Han konstaterar inledningsvis att människans sätt att vara på jorden är boendet. Människan bor inte därför att hon har byggt, utan hon bygger därför att hon redan till sitt väsen är en boende varelse. I människans boende tillvaro på jorden församlas det som Heidegger kallar "fyrheten" (das Geviert): jorden under oss och himmelen över oss, de dödliga människorna och det gudomliga. Genom att bygga församlas fyrheten i en enhet och bildar en plats. Heidegger utgår från en bro för att utveckla sitt tänkande. En byggd plats, framhåller han, är något helt annat än ett geometriskt rum:

I ett rum som föreställs blott som spatium framstår nu bron blott som ett något på ett visst ställe, ett ställe som när som helst kan utfyllas med någonting annat eller rätt och slätt ersättas med en markering.²³

De rum som vi dagligen rör oss i är i stället inrymda av platser. Vi går från plats till plats, och var och en av dem har genom byggandet gestaltat fyrheten på sitt sätt. Människan framlever sitt liv på platser, de hyser hennes uppehålle på jorden, säger Heidegger.²⁴

Arkitektens praktiska fråga hur han eller hon skall gestalta rummet besvarar Heidegger genom att hänvisa till fyrheten:

Ur den enfald i vilken jord och himmel, gudarna och de dödliga hör samman *mottar* byggandet *hänvisningar* för sitt upprättande av platser.²⁵

Närmare bestämt innebär detta i Heideggers språkbruk att "skona fyrheten", dvs. att låta den få vara i fred i sitt vara. Och detta kan specificeras vidare med avseende på fyrhetens komponenter: jorden skall räddas, dvs. den skall få vara vad den är, himmelen skall mottas i sina naturliga växlingar från årstid till årstid, från morgon till kväll, det gudomliga skall väntas, dvs. det skall i profan eller religiös betydelse finnas möjlighet att leva i hopp och tro, och de dödliga skall ledas genom livet.

Norberg-Schulz och hans platsfenomenologi

Mot bakgrund av ovanstående beskrivning av den fenomenologiska rörelsen inom filosofin och dess bidrag till arkitekturteorin uppstår nu frågan var Norberg-Schulz hör hemma i denna familj. Till att börja med kan vi notera att Norberg-Schulz kanske var en av de första arkitekturforskarna som övertog den fenomenologiska ansatsen och försökte göra den fruktbar för arkitekturens kunskapsutveckling. I dag är han under alla förhållanden den ledande arkitekturteoretikern inom den fenomenologiska traditionen. Bakom sig har han inflytelserika böcker som *Existence, Space and Architecture* (1971), *Meaning in Western Architecture* (1975), *Mellom jord og himmel* (1978), *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture* (1980) och *The Concept of Dwelling. On the Way to Figurative Architecture* (1985). Flertalet av dessa böcker finns tillgängliga på ett flertal internationella språk.

Av hans skrifter framgår att han själv betraktar sig som fenomenolog och att han situerar sig inom den existensfilosofiska inriktningen. I hans senare skrifter har även termen "livsvärld" introducerats. Den fenomenolog som har utövat störst inflytande på Norberg-Schulz' arkitekturteori är Martin Heidegger. Heideggers inflytande är omisskännligt, men med åren har det fenomenologiska persongalleriet utvidgats. De skrifter av Heidegger som har spelat viktiga roller är framför allt *Sein und Zeit*, "Bauen, wohnen, denken", "Das Ding" och *Hebel – der Hausfreund*.

Utifrån dessa skrifter har Norberg-Schulz utarbetat en egen platsfenomenologi. I denna fenomenologi ingår ett flertal skilda komponenter som tillsammans bildar en omfattande plats-teori. Till att börja med finns det en platsens ontologi som ger en bestämning av vad som utmärker en plats. Platsen är givetvis inte frikopplad från människorna, utan är relaterad till deras användning och förståelse av platsen. Platsen har dessutom existentiell betydelse för människorna. Den gör människan till det hon är; hennes identitet respektive identitetsförlust är

avhängig av platsen. I Norberg-Schulz' teori ges även utrymme åt en historisk dimension. Platsen har i modern tid, med början i urbaniseringens och industrialismens genombrott, påbörjat en förfallohistoria som kommer till uttryck i platsförlust. Utifrån denna platsteori får arkitekturen som byggnadskonst sin specifika uppgift: att bevara, att återupprätta och att skapa platser som överensstämmer med platsens ontologiska grunder och därigenom att rädda människorna från främmandegörelse.

Förtjänsterna hos Norberg-Schulz' forskning är inte svåra att se. Det är onekligen viktigt att den praktiska arkitekturen relateras till en arkitekturteori och inte tillåts bli ett blint handlande. Det är också glädjande att Norberg-Schulz inte undflyr de grundläggande filosofiska frågorna och nöjer sig med detaljkunskaper från det omfattande byggforskningsområdet i tron att grundfrågorna därmed har undvikits. Betydande är också att platser som helhet uppmärksammas till skillnad från att begränsa sig till enskilda byggnadsverk eller andra detaljer eller aspekter. Slutligen skulle jag också vilja framhäva betydelsen av den livsvärldsliga ansatsen. Genom att livsvärldsbegreppet explicit relaterar rummet till människan kan det aldrig råda någon tveksamhet om att det gestaltade rummet är skapat av någon och får konsekvenser för andra. Arkitekturteorins och arkitekturens etiska dimension blir därmed fullt synbar, och därmed är etiska frågor närvarande från första början: Vilka upplevelsemöjligheter, vilket handlingsutrymme och vilka mänskliga relationer ger teorin respektive den färdiga gestaltningen upphov till? Vad för slags liv skapas det utrymme för? Den fenomenologiska utgångspunkten borde kunna skapa goda förutsättningar för en differentierad förståelse av det levda rummet.

Platsens ontologi

Men frågan är givetvis hur platsen förstås och vad denna förståelse får för konsekvenser. Norberg-Schulz beskriver människans förhållande till platsen med hjälp av sju olika så kallade "moment".²⁶ Det är emellertid förbryllande att

han kallar detta förhållande till platsen för "platsanvändning". Ett sådant språkbruk förutsätter både att platsen är något som likt en skruvmejsel kan användas och att någon använder den på motsvarande sätt. Men kan platsen verkligen förstås som ett instrument i människans tjänst? På andra ställen hävdar Norberg-Schulz med bestämdhet, i en travesti på den sene Heidegger, att "människan är platsens 'herde' snarare än dess 'herre'".²⁷ Men inte ens i *Sein und Zeit*, där uttrycket "tyg" används för att beteckna människans bruksförhållande till tingen, skulle Heidegger ha förstått platsen som ett tyg, ty endast enskilda ting kan ha tygkaraktär, medan platsen måste förstås som ett sådant sammanhang som först skapar möjligheten för tyg att framträda.²⁸

Under alla förhållanden beskriver Norberg-Schulz hur platsen ter sig för människan. De sju deskriptionsmomenten är ankomsten till platsen, mötet med platsen, uppehållet och samvaron på platsen, överenskommelsen, dvs. platsens institutioner, förklaringen, dvs. av platsens mening, och slutligen tillbakadragandet från den offentliga platsen. Sagt i förbigående verkar de olika momenten inte vara av samma slag. De fyra första momenten och delvis det sista momentet beskriver hur platsen ter sig utifrån olika perspektiv, medan de två näst sista beskriver funktionen hos olika byggnader på platsen. Diskrepansen aktualiserar frågan om deskriptionsmomenten förmår ge en uttömmande bestämning av platsens framträdande för människan.

I en fördjupad analys av människans förhållande till platsen anger Norberg-Schulz tre så kallade "aspekter", vilka "blottlägger helhetens grundstruktur i form av tre varaaspekter".²⁹ De tre aspekterna kallar han "erinran", "orientering" och "identifikation".³⁰ De tre aspekterna utgör samtidigt ontologiska bestämningar av platsen och av människan.³¹ "Erinran" betyder möjligheten att känna till och känna igen rummets viktigaste drag. "Erinran" motsvaras av rummets distinkta figurer, de konkreta tingen med deras specifika innebörd.³² "Orientering" betyder möjligheten att veta var vi är. Dess motstycke är rummets horisontella organisa-

tion.³³ "Identifikation" betyder slutligen möjligheten att identifiera den egna kroppen med rummets former. Mot denna aspekt svarar rummets vertikala former.³⁴

Norberg-Schulz anknyter i sin platsanalys till Heideggers tillvägagångssätt i *Sein und Zeit*. Med utgångspunkt från en fenomenologisk beskrivning av människans all dagliga tillvaro försökte Heidegger att påvisa egenskaper hos människan själv. Människans liv i t. ex. värld och tid liksom i rum förutsätter således att människan själv är världslig, tidslig respektive rumslig. Heidegger kallade dessa bestämningar av människan "existentialer". Som benämning på den existential som motsvarar platsen föreslår Norberg-Schulz "vara-på-platsen", och denna består av de tre platsaspekterna erinran, orientering och identifikation. Enligt Norberg-Schulz skall de tre aspekterna förstås som möjlighetsbetingelser för att platser alls skall kunna finnas för människan. Av den anledningen är de inte resultatet av erfarenhet, utan givna a priori och universella.³⁵

En sådan bestämning av aspekterna kallas inom filosofin "transcendental". Frågan är nu emellertid hur det universella och eviga kan förenas med det relativa och timliga. Två sätt att tänka ligger nära till hands: de tre aspekterna kan förstås antingen som tomma former som i princip kan fyllas med vilket konkret material som helst eller också som materiala eller innehållsligt specifika. I det förra fallet uppstår frågan till vilken nytta de är i förståelsen och gestaltandet av platser. Vad får inte plats i de angivna aspekterna i en formell betydelse? I det senare fallet uppstår frågan hur de kan vara universellt giltiga. I konkret materiell betydelse blir aspekterna kulturellt och historiskt relativa och därmed oändligt många. Dessutom ger aspekterna en platsförståelse som är relativ människans egen kulturella och historiska tillvaro, hennes inkastadhet, för att tala med Heidegger.

Detta problem återfinns redan i Heideggers *Sein und Zeit* och var säkert ett av skälen till vändningen. Men det förändrar givetvis ingenting i sak. Nämnas kan emellertid att problemet inte finns i Merleau-Pontys filosofi.

Platsförlust

En central tes i Norberg-Schulz' platsteori är idén om en pågående platsförlust i modern tid. Denna tes kan knappast förstås bokstavligt. Som vi har sett ovan bestämmer Norberg-Schulz platsen med hjälp av tre ontologiska aspekter hos människan och hos platsen. Å ena sidan är erinran, orientering och identifikation ömsesidigt beroende och verksamma i varje enskild situation.³⁶ Var och en för sig förmår aspekterna inte att skapa en platsförståelse. Å andra sidan samverkar rumsorganisation, form och figur och bildar rummets identitet, dess *genius locis*.³⁷

Platsförlust innebär således avsaknad av identitet hos en plats, dvs. avsaknad av organisation, form och figur. Men hur är detta möjligt? Kan det finnas identitetslösa platser? Är en plats utan identitet över huvud taget tänkbar? Två tankemöjligheter tycks möjliga: Å ena sidan skulle en mänsklig patologi kunna vara möjlig. Det skulle innebära att människan inte förmår erfara platser. Å andra sidan skulle rummet kunna ha förlorat sina platskonstituerande egenskaper. Vi skulle då erhålla ett fysiskt rum utan egenskaper. Inga av dessa tankemöjligheter verkar särskilt realistiska.

Av intresse i detta sammanhang är att jämföra med den sene Heideggers platsteori. Som vi såg ovan³⁸ är platslöshet en omöjlighet i Heideggers teori. Människan framlever sitt liv på platser, de hyser hennes uppehälle på jorden, och hon går därför från plats till plats. Enligt Heidegger förmår varje ting att församla fyrheten till en plats. Platsförlust blir därför obegripligt.

Det finns dock en annan tolkning av "platsförlust" som kanske bättre överensstämmer med Norberg-Schulz' text. Den går ut på att platser håller på att förlora en historiskt given identitet och inte identitet över huvud taget. Norberg-Schulz kan därför säga att "platserna har förlorat eller håller på att förlora sin identitet både vad gäller avgränsning och karaktär".³⁹ Detta har till följd att erinran, orientering och identifikation försämras, men det finns fortfarande platserfarenhet. Även moderna platser är med andra ord platser. Men vissa kvaliteter hos tidigare platser

har gått förlorade. Modern bebyggelse, säger Norberg-Schulz, är utspridd på ett sådant sätt att det är svårt att säga var platsen börjar och var den slutar, och den saknar en enhetlig stil som gör att den kan upplevas som en helhet.

Frågan som uppstår är emellertid om platsförlust i denna mening är ett specifikt modernt fenomen. En sak är i varje fall säker: platser har till alla tider bytt identitet. Platsförlust tycks således vara en konstant i arkitekturens historia. Det råder likaså inget tvivel om att genom tiderna har vissa identitetsbyten varit mer lyckade, andra mindre lyckade.

För Norberg-Schulz är platsförlusten inte en neutralt deskriptiv term, utan den är samtidigt värderande. Detta är anledningen till att den tematiseras. Det gäller att varna för den utbredande platsförlusten i våra dagars bebyggelse. Norberg-Schulz pekar visserligen med rätta på allvarliga problem i modern arkitektur, men det får inte förblinda oss för gångna tiders misstag. Vi får inte förledas tro att bara samtiden skapar dålig arkitektur, medan svunna tiders arkitekter bara skapade god arkitektur. Denna tendens är emellertid påtaglig i Norberg-Schulz' text, vilket följande textställe kan utgöra ett belägg för:

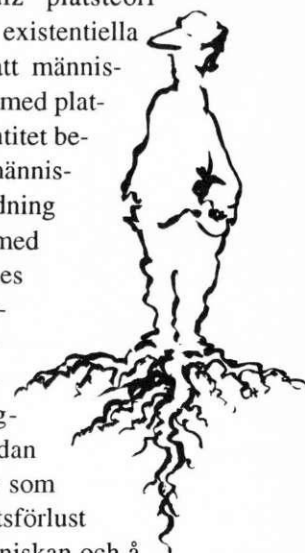
Om platsen skall kunna leva vidare som det den är, behöver den vår omsorg och vård. Verkligen platsförståelse innebär *respekt*, och att respektera vill säga att låta det som är *vara*.⁴⁰

Idén om att respektera och bevara det bestående innehåller emellertid en paradox: den förutsätter att allt som har skapats är bra och att allt nytt utgör ett hot. Men allt har varit nytt en gång i tiden och det som är nytt i dag blir det bestående goda i morgon.

Enligt min uppfattning måste vi vara öppna för att såväl äldre som nyare platser kan vara både goda och dåliga. Att värdera platser slipper vi aldrig ifrån. Platser angår oss, eftersom de är våra livsrum. Därför måste vi genom platsanalys försöka att hitta de kvaliteter som är väsentliga för goda respektive dåliga, och varför inte också onda, platser. Vissa platser förtjänar således vår respekt, men långt ifrån alla!

Främmandegörelse

Till Norberg-Schulz' platsteori knyts människans existentiella identitet. Genom att människan identifierar sig med platsen blir hennes identitet bestämd därav. Om människan av någon anledning inte identifierar sig med en plats, blir hennes egen identitet följaktligen bristfällig. Utiifrån denna tes argumenterar Norberg-Schulz för å ena sidan att moderna platser som kännetecknas av platsförlust främmandegör människan och å andra sidan att människan behöver konkreta rötter på någon plats.



Vad gäller den första tesen, att människor främmandegörs av platser med bristande identitet eller platser i upplösning,⁴¹ kan man visa att den inte håller. "Främmandegörelse" definierar Norberg-Schulz som "förlust av tillhörighet". Jag antar att många av våra storstäders förorter utgör exempel på platser i upplösning eller med identitetsbrist. Det besynnerliga är emellertid att människorna på dessa platser identifierar sig med platsen. Detta har visat sig vid upprepade tillfällen då journalister på tidningar eller teve har gjort reportage från sådana platser. Varje gång har journalisterna beskrivit den dåliga miljö som arkitekterna har byggt åt människorna och varje gång har det funnits människor som har känt sig personligt förolämpade. Platsen har med andra ord upplevts som en del av deras identitet och ett angrepp på platsen har därför upplevts som ett personangrepp.

Den andra tesen går åt andra hållet. Den går ut på att människan inte kan utveckla en identitet utan att tillhöra och identifiera sig med en bestämd plats, ja människan är inte ens "en fullvärdig människa utan konkreta rötter".⁴² Mobila och kosmopolitiska människor är med andra ord identitetslösa och inte fullvärdiga människor.



Detta skulle i så fall gälla Norberg-Schulz själv, som under längre sammanhängande perioder av sitt liv har bott i åtminstone Oslo, Zürich, Boston, Chicago och Rom. I ännu högre grad skulle även jag själv träffas av Norberg-Schulz' tes. Några få undantag skulle Norberg-Schulz' tes kanske stå ut med, men i dagens Europa och än mer i Nordamerika har vi en större mobilitet än någonsin tidigare. Få människor i dagens industrialiserade och urbana Europa liknar Kant: föds och dör på samma plats utan att någonsin ha satt sin fot på någon annan plats. Skomakaren stannar inte längre vid sin läst, och även om han gjorde det, skulle hans skomakeri redan ha omvandlats till en snabbklackbar och flyttat till ett köpcentrum.

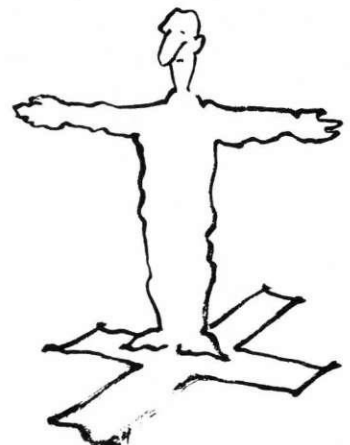
Men Norberg-Schulz' radikala tes är falsk. Man kan till och med vända på den grundläggande tanken att människan inte är en fullvärdig människa utan konkreta rötter på en plats. Människan är nämligen inte en planta, utan hon har fötter och ben som hon rör sig över jorden med. Det är således när man planterar människan som hon avmänskligas. Människan är med andra ord snarare homo viator än homo planta.

Människans existentiella identitet⁴³ kan dessutom inte begränsas till identifikation med en viss plats. Visserligen spelar identifikation med platsen en viktig roll i många människors identitetsbildning. Men mycket annat ingår också i människans identitetsbildning. Centrala komponenter är människans sociala gemenskap (t. ex. familj, vänner, kolleger), kultur, övertygelser

(t. ex. politiska, religiösa, vetenskapliga, etiska). Gemensamt för alla dessa komponenter är att de är platsöverskridande. Den sociala gemenskapen behöver i identitetsmässigt avseende inte vara bunden till den lokala platsgemenskapen av grannar. Några exempel kan klargöra detta: en person på andra sidan jordklotet kan betyda mycket mer för en människas identitet än granen. Likaså är vänskap inte bundet till att vännerna bor på samma plats, utan vänskap kan bildas fritt utifrån någon gemensam passion och sympati. Kulturen, å sin sida, håller sig för det mesta på nationell nivå, och det är möjligt att stå med ett ben i en kultur och det andra i en annan eller till och med att identifiera sig med flera kulturer. Övertygelserna, slutligen, kan gå på tvärs med alla andra människors övertygelser på platsen.

Följande förhållande tycks gälla för människans identitetsbildning: ju mer platsen betyder för identiteten och ju mindre andra faktorer betyder, desto inskränkta person.

Det är i detta sammanhang inte helt obetydligt att fråga efter storleken på den plats människan sägs få sin identitet genom. Norberg-Schulz anger stora platser, nämligen Bergen och Trøndelag. Men är det rimligt att räkna med så stora platser som Bergen och Trøndelag? Består de inte båda snarare av många platser? Under alla förhållanden tycks även följande förhållande att gälla för människans identitetsbildning: ju mindre de platser är som människan identifierar sig med, desto inskränkta person.



Noter

1. Denna artikel utgör med mindre ändringar Norberg-Schulz' föreläsning vid Nordiske arkitekturteoridager i Oslo den 17/11–20/11 1992. Föreläsningens titel var "Arkitektur som stedskunst".
2. I programmet till Nordiske arkitekturteoridager i Oslo angavs mitt bidrag felaktigt under titeln "Stedsfenomenologi sett 'utenfra'".
3. Se Spiegelberg: *The Phenomenological Movement* (2:a uppl. 1976), s. 2. Jag är ansvarig för samtliga översättningar i denna artikel.
4. Se *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, utgiven 1918. Jämför även den betecknande titeln på Lamberts bok *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und der Unterscheidung von Irrtum und Schein* från 1764.
5. Grubbe föreläste första gången om fenomenologi i denna betydelse 1822–23. Dessa föreläsningar gavs ut långt senare av Axel Nyblæus och Reinhold Geijer som band 5 av Grubbes *Filosofiska skrifter i urval*. Titeln var *Inledning till en föreläsningkurs i teoretisk filosofi. Fenomenologi eller om den sinliga erfarenheten* (Lund 1882). Titeln på band 6, fortsättningen av kursen, var följderiktigt *Ontologi eller om det absoluta urväsendet* (1882).
6. Begreppshistoriska undersökningar till termen "fenomenologi" finns i K. Schuhmann, "'Phänomenologie': Eine begriffsgeschichtliche Reflexion" (1984), H. Spiegelberg, introduktionen till *The Phenomenological Movement* (1976), s. 7–20, samt H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement* (1981).
7. Uttrycket är Husserls. Se t. ex. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, band III (1950), § 24.
8. Uttrycket är än en gång Husserls eget. Han använde det första gången i *Logische Untersuchungen*, band II (1901), s. 7.
9. Se s. 54.
10. I sin mest utarbetade form finns den pyrrhonska skepticismin i Sextos Empeirikos' skrifter. I tysk översättning har *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* (1985) av Sextos Empeirikos utgivits. På svenska föreligger ett urval i *Antika skeptiker* (1953), bl. a. hela Första boken av *Pyrrhonska utkast*.
11. Jag har i flera andra skrifter behandlat Husserls fenomenologi. Se särskilt *Husserls erfarenhetsbegrepp och kunskapsideal* (1984), *Konkret fenomenologi* (1986) och *Edmund Husserls fenomenologi* (1988).
12. Representerade av främst Kierkegaard respektive Schleiermacher och Dilthey.
13. Se t. ex. *Erfahrung und Urteil* (1972), s. 27 ff.
14. För en utförligare presentation av Merleau-Pontys begrepp om den levda kroppen och hans filosofi se min bok *Sammanflämningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi* (1993).
15. Se *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, band 2 (6:e uppl. 1980), s. 153–170.
16. Schütz är grundaren av den fenomenologiska traditionen inom samtida samhällsvetenskap. Han har ända från avhandlingen *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) till det posthuma och av Thomas Luckmann utgivna tvåbandsverket *Strukturen der Lebenswelt* (1979–1984) ägnat sig åt att undersöka den sociala livsvärlden.
17. Elva år senare publicerade Lenelis Kruse en systematisk undersökning med titeln *Räumliche Umwelt* (1974) utifrån samma ansats. Hennes avsikt var att lämna ett bidrag till den filosofiska grundläggningen av den så kallade omvärldpsykologin, som sätter in människan i hennes relationer till omvärlden i motsats till att behandla henne i isolerad ensamhet.
18. Elisabeth Ströker har senare ägnat en hel bok åt det levda rummet, det matematiska rummet och förhållandet dem emellan. Titeln på boken är *Philosophische Untersuchungen*

- zum Raum (1965). Hon skiljer å ena sidan mellan stämningrum, handlingsrum och åskådningrum och å andra sidan mellan euklidiska och icke-euklidiska rum.
19. Se *Mensch und Raum* (4:e uppl. 1980), s. 23.
 20. *Ibid.*, s. 19.
 21. *Ibid.*, s. 18.
 22. Se *Über den Humanismus* (1975), s. 29.
 23. Se *Vorträge und Aufsätze* (5:e uppl. 1985), s. 150.
 24. *Ibid.*, s. 153.
 25. *Ibid.*, s. 153.
 26. Se "Stedsbruk" (1994), s. 9–11.
 27. *Ibid.*, s. 15.
 28. Jfr *Sein und Zeit*, §§ 15–18.
 29. Se "Stedsbruk", s. 11.
 30. *Ibid.*, s. 11.
 31. *Ibid.*, s. 12.
 32. *Ibid.*, s. 11 och 12.
 33. *Ibid.*, s. 11 och 12.
 34. *Ibid.*, s. 11 och 12.
 35. *Ibid.*, s. 12.
 36. *Ibid.*, s. 13.
 37. *Ibid.*, s. 14.
 38. Se s. 26.
 39. Se "Stedsbruk", s. 8.
 40. *Ibid.*, s. 16.
 41. *Ibid.*, s. 8.
 42. *Ibid.*, s. 9.
 43. Överallt där det talas om "identitet" avses existentiell identitet och inte fysisk identitet eller något annat.

Illustrationer: Cecilia Häggström

Jan Bengtsson, fil. dr. i praktisk filosofi, universitetslektor i filosofisk didaktik vid Institutionen för metodik, Göteborgs universitet.

Litteratur

- Antika skeptiker*, övers. av Jonas Palm, inl. av Albert Wifstrand (Natur och kultur, Stockholm 1953).
- Bengtsson, Jan: *Husserls erfarenhetsbegrepp och kunskapsideal. Den teoretiska erfarenhetens begränsningar och den praktiska erfarenhetens primat*, Fenomenografiska notiser (1: 1984), (Institutionen för pedagogik, Göteborg 1984); (2:a omarb. uppl. 1986).
- *Konkret fenomenologi. Ett försök till bestämning av fenomenologin*, Filosofiska meddelanden (gröna serien nr 21), (Institutionen för filosofi, Göteborg 1986).
 - *Edmund Husserls filosofi. En introducerande översikt över hans fenomenologi och dess inflytande*, Forskningsrapport (nr 90), (Institutionen för sociologi, Göteborg 1987).
 - *Sammanflätningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi* (2:a omarb. uppl. Daidalos, Göteborg 1993).
 - "Fenomenologi: vardagsforskning, existensfilosofi, hermeneutik", i Per Månson (red.)
- Moderna samhällsteorier* (Prisma, Stockholm 1988), s. 60–94; (2:a omarb. och utökade uppl. 1989), s. 67–108.
- *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900–1968* (Daidalos, Göteborg 1991).
- Bollnow, Otto Friedrich: *Mensch und Raum* (Kohlhammer, Stuttgart 4:e uppl 1980).
- Grubbe, Samuel: *Filosofiska skrifter i urval*, band 5–6, utgivna av Axel Nyblæus och Reinhold Geijer (Lund 1882).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg och Würzburg 1807).
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen 15:e uppl. 1979).
- *Über den Humanismus* (Klostermann, Frankfurt am Main 1975).
 - "Bauen, wohnen, denken", i M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze* (Neske, Pfullingen 5:e uppl. 1985), s. 139–156.
 - "Das Ding", i M. Heidegger: *Vorträge und*

- Aufsätze* (Neske, Pfullingen 5:e uppl. 1985), s. 157–179.
- *Hebel – der Hausfreund* (Neske, Pfullingen 5:e uppl. 1985).
- Husserl: *Logische Untersuchungen*, band 1–2 (Halle 1900–01).
- *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana* II, utgiven av Walter Biemel (Nijhoff, Haag 1950).
 - *Fenomenologins idé*, övers., förord och kommentarer av Jan Bengtsson, inl. av Dick A. R. Haglund (Daidalos, Göteborg 1989).
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomeno-logischen Philosophie*, *Husserliana* III, utgiven av Karl Schuhmann (Nijhoff, Haag ny omarb. uppl. 1976).
 - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trans-zendentale Phänomenologie*, *Husserliana* VI, utgiven av Walter Biemel (Nijhoff, Haag 1954).
 - *Erfahrung und Urteil*, *Philosophische Bibliothek*, band 280, utgiven av Ludwig Landgrebe (Hamburg 1972).
 - *Ding und Raum*, *Husserliana* XVI, utgiven av Ulrich Claesges (Nijhoff, Haag 1973).
- Kiwitz, Peter: *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens* (Fink, München 1986).
- Kruse, Lenelis: *Räumliche Umwelt. Die Phänomenologie des räumlichen Verhaltens als Beitrag zu einer psychologischen Umwelttheorie*, *Phänomenologisch-psychologische Forschungen* 15 (de Gruyter, Berlin och New York 1974).
- Lambert, Johann Heinrich: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und der Unterscheidung von Irrtum und Schein*, band 1–2 (1764).
- *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, utgiven av K. Bopp (Berlin 1918).
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, Paris 1945).
- Norberg-Schulz, Christian: *Existence, Space and Architecture* (Studio Vista, London 1971).
- *Meaning in Western Architecture* (Studio Vista, London 1975).
 - *Mellem jord og himmel. En bok om steder og hus* (Universitetsforlaget, Oslo 1978); (Pax, Oslo 2:a omarb. uppl. 1992).
 - *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture* (Academy Editions, London 1980).
 - *The Concept of Dwelling. On the Way to Figurative Architecture* (Rizzoli, New York 1985).
 - "Stedsbruk", *Nordisk Arkitekturforskning* 7 (1994/1), s. 7–16.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Gesammelte Werke* II, utgiven av Maria Scheler (Francke, Bern och München 6:e uppl 1980).
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 5:e uppl. 1991).
- *Collected Papers*, vol. 2, utgiven av Arvid Brodersen (Nijhoff, Haag 1964).
 - och Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, band 1–2 (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979–1984).
- Schuhmann, Karl: "Phänomenologie: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion", *Husserl Studies* 1 (1984/1), s. 31–68.
- Sextos Empeirikos: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985).
- Spiegelberg, Herbert: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, *Phaenomenologica* 5–6 (Nijhoff, Haag 2:e uppl. 1976).
- *The Context of the Phenomenological Movement*, *Phaenomenologica* 80 (Nijhoff, Haag 1981).
- Ströker, Elisabeth: *Philosophische Untersuchungen zum Raum* (Klostermann, Frankfurt am Main 1965).
- Waldenfels, Bernhard: *Inden Netzen der Lebenswelt* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985).

