

Vara-i-rum och ha-rum

Utdrag ur Otto Friedrich Bollnow:
»Mensch und Raum«

Intentionalitätsansatsen

Inledningsvis skilde vi på det mänskliga livets rumslighet och det motsvarande upplevda och levda rummet¹, men vi hade då tillfälligt skjutit åt sidan frågan om rumsligheten som en väsensbestämning av människan, för att först så oreflekterat som möjligt undersöka objekt-sidan, det upplevda rummet i dess innehållsliga bestämningars rike-dom. Visserligen lät sig inte dessa frågor helt skiljas åt, och därför har vi också om och om igen stött på frågan om människans inre förhållande till sitt rum. Men vi hade inte vidare beaktat denna ”subjektiva” sida av frågeställningen, då vi inte ville avbryta under-sökningens föremålsliga inriktning i förtid. Det vi försummade då måste vi nu försöka att hämta in. Därvid kommer vi inte att kunna undgå att gripa tillbaka på tidigare resonemang ur nya synvinklar.

Det handlar om, för att uttrycka det så ledigt som möjligt, männi-skans förhållande till rummet, eller – även en sådan formulering skulle innehålla ett vilseledande föregripande genom att rummet skulle kunna uppfattas som något föremålsligt, till vilket människan skulle kunna förhålla sig på det ena eller det andra viset – om frågan på vilket sätt rummet tillhör människans väsen.

Man säger ofta, utan mycket eftertanke, att människan befinner sig i rummet. Men genom en sådan objektiverande utsaga har man redan dolt det verkligt problematiska i det faktiska förhållandet, och det gäller att befria det ur dess skenbara självklarhet. Därför har Heidegger med eftertryck påpekat att i-rummet-varon betyder något annat än när vi säger att ett ting befinner sig i en behållare. Skillnaden består däri att människan inte är ett ting bland andra ting, utan ett subjekt som förhåller sig till sin omvärld och som man därigenom kan känneteckna genom dess intentionalitet. Människan är, så länge hon förhåller sig till rummet – eller försiktigare sagt, så länge hon i rummet förhåller sig till tingen – själv inget inomrumsligt, utan hennes förhållande till tingen kännetecknas genom hennes rumslighet. Eller uttryckt på ett annat vis: sättet varpå människan befinner sig i rummet är ingen bestämning av den världsrymd som omsluter henne, utan av det intentionala rum som hon som subjekt är riktad mot.

klassikertext

Utdrag ur BOLLNOW: »MENSCH UND RAUM«

Människan befinner sig på ett bestämt ställe i rummet, men detta ställe är självt inte en del i det föreställda rummet och till sitt väsen mycket svårt att bestämma. Man måste tänka sig detta ställe som en punkt, och så talade vi också tidigare med ett matematiserande språk om en naturlig koordinatnollpunkt. Men denna punkt låter sig inte infogas i det rumsliga, utan den förblir den mitt som ej går att finna och som alla rumsliga givenheter genom avstånd och riktning hänför sig till. Det är ingen punkt som man kan betrakta utifrån, utan ett här som förhåller sig till ett där och ett där borta.²

Perceptionspsykologin har i detalj utforskat detta intentionala rum som det (naturligt subjektrelaterade) sinnesrummet, framför allt som synens rum. Man kan med ett schematiserande system bestående av polkoordinater förtydliga sättet på vilket människan bygger upp detta rum omkring sig, där koordinaterna som riktning och avstånd hänför sig till den varseblivande människan. Heidegger, som vi berörde när vi behandlade handlingsrummet, integrerade dessa sammanhang i de grundläggande filosofiska ramar för tillvaronanalysen (Daseinsanalyse) och presenterade i överensstämmelse med det innehållsligt strukturerade rummet "tillvarons rumslighet" med de inte längre psykologiska, utan

livsmässigt förstådda relationerna "av-fjärrning" (Ent-fernung) och "inrättande" (Ausrichtung). Denna förståelse av rumsligheten är grundläggande för alla fortsatta överväganden.

Trots detta har våra överväganden om och om igen överskridit det därmed bestämda begreppet om det intentionala rummet och har låtit det framstå som tveksamt om man på ett tillfredsställande sätt kan förstå rummets väsen utifrån intentionalitetsbegreppet. Men det är utomordentligt svårt att i denna otillräcklighet positivt kunna bestämma något. Jag kan bara försöka att isolerande lyfta ut enstaka av dessa med varandra intimt förbundna ansatser.

Rummet som medium

Till att börja med: så som det intentionala rummet är uppbyggt kring den varseblivande människan i rörelse hänför det sig nödvändigtvis till människans respektive position som sin mitt. Frågan var och hur hon befinner sig i rummet kan inte ställas meningsfullt här, ty människan är den förblivande mitten i detta sitt rum, och rummet som system för tingens relationer följer med när människan rör sig. Och trots detta, så betonade vi redan i inledningen, är det meningsfullt att säga att människan rör sig i rummet och därvid betrakta rummet som något vilande. Människan befinner sig "någonstans", på en

speciell plats i rummet, där rummet, speciellt konkret jordytan, uppfattas som något som är stillastående som är grundläggande för allt mänskligt stående.

och vederkvickt vid mina fötter andas

*du, trogna jord, som varar och förbliver*³

så heter det när man vaknar ur sömnen med en känsla av självklar säkerhet i detta stillastående rum. Ett sådant medvetande kan inte berättigas utifrån det intentionala rumsbegreppet. Hos detta skulle en förändring i rummet bara handla om en övergång från ett koordinatsystem till ett annat, som rör sig relativt till det, varvid vila och rörelse bara går att bestämma konventionellt.

Djupare når en annan synpunkt. Även befintlighetens modus på denna plats kan vara helt olika, beroende på om människan är förlorad i tillfälligheter hos ett "någonstans" eller om hon känner sig bunden till denna bestämda plats som tillhör och tillfaller henne. Människan kan känna sig förlorad eller trygg i rummet, i samklang med det eller känna sig främmande för det. På så sätt handlar det om befintlighetens former i rummet, om variationer av förhållandet till rummet. Människan befinner sig samtidigt alltid "på ett eller annat sätt" i rummet.

Hos det rum som öppnas intentionalt för människan kan så

dana frågor inte uppstå. Detta rum är ett rent relationssystem. Nu blir emellertid rummet ett slags medium i vilket jag befinner mig, och det är först i ett sådant medium som man meningsfullt kan tala om ett befinna-sig i rummet. Som ett sådant medium blir rummet något kvasi-materiellt, såtillvida som man nu på ett bestämt sätt verkligen kan förhålla sig till rummet och inte bara till tingen i rummet utan att därigenom göra det till ett föremål (och utan att heller subjektivera det igen). Som medium är det något mellan "föremål" och "åskådningsform", varken en subjektoberoende "behållare" eller blott ett subjektivt utkast. Med detta sätt att tala om rummet som medium ska på intet sätt den gamla striden om rummets idealitet eller realitet tas upp på nytt, det ska inte på långt när uppfattas som en hypotes om "rummets väsen", utan det tas enkom upp för att hjälpa till att formulera det som i den omedelbara rumsupplevelsen är fenomenalt givet: att jag på olika sätt verkligen kan förhålla mig till rummet. I denna mening kan rum och värld, i-rummet-vara och i-världen-vara, komma närmare varandra och ibland bli nästan liktydiga. Rummet är världens mest allmänna form om man bortser från de enstaka ting som uppfyller den.

Rumskänslans sätt

Vad som menas med de olika sätt att befinna sig i rummet och att förhålla sig till rummet blir tydligt i och med en konkret erfarenhet som vi föregripande vill beteckna med begreppet rumsmedvetande eller rumskänsla. Det handlar om en viss stämhet (Gestimmtheit), som genomsyrar vårt förhållande till rummet som helhet och som sådant skiljer sig från den känslomässiga färgningen av förhållandet till ett enstaka ting i rummet.

Att det finns sådana olika former av rumskänsla och att dessa intimt hänger ihop med människans totala livskänsla avslöjar redan en blick på vår tids intellektuella uppgörelse så som den har formulerats av existensfilosofin, något vi redan berört ett flertal gånger. Vi utgår med fördel från Heidegger, hos vilken dessa förhållanden fått sin mest grundliga begreppsliga bearbetning. Heidegger karakteriserar den mänskliga i-världen-varon som kastad-varo.⁴ Det inbegriper också förhållandet till rummet, och vi blir också tvungna att förstå detta som kastad-varo. Människan är kastad i något, det innebär mer än att hon i neutral mening befinner sig i något. Det betyder snarare att hon utan sin vilja, eller rentav mot sin vilja, på ett något omilt sätt brags in i ett för henne främmande medium. Vi får inte missa den känslomässiga bitonen som

svänger med här; ty detta ord är utvalt med eftertanke och har inte dykt upp av en slump. Det är snarare som om hon hade ställts in eller t.o.m. planterats in. Det finns ett moment av oaktsamhet och tillfällighet i det. I varje kastande ligger något aggressivt. Man kastar ut foder till vilda djur, medan man något försiktigare brukar bjuda människorna på deras mat. Och så finner sig människan kastad in i ett för henne främmande, in i ett fientligt och kusligt medium. Och så uppfattas också hennes befintlighet i rummet. Rummet är ett sådant främmande och tvingande medium, i vilket människan hittar sig på en godtycklig plats. Människan är, för att tala med Sartre, "de trop" i rummet, meningslös och överflödig.

Detta är verkligen en träffande fångad bild av förhållandet till rummet, så som den kännetecknar vår tids människa, den hemlösa och rotlösa. Man bör bara akta sig för att överföra den på människan i stort, tvärtom: den kännetecknar vår tids människa bara för så vitt hon saknar något väsentligt i sitt förhållande till rummet.

Denna sida har Bachelard kraftigt framhävt: "Innan hon 'kastats in i världen' ... läggs människan i husets vagga."⁵ Och han betonar: "Livet börjar bra, det börjar ombonat, ömt vårdat, varmt och skönt i husets sköte"⁵. Först därefter "kastas människan ut", nå-

got som med husets bildspråk betyder: "körd på porten".⁵ Detta ser Bachelard främst genetiskt: i början av den mänskliga utvecklingen finns en befintlighet i rummet, som inte kan kännetecknas som kastadhet. Denna erfars först senare. Men man kan förmoda att även ett väsenssammanhang döljer sig bakom detta och att det att vara ömt vårdad i huset även sakligt har ett visst företräde. Om vi emellertid tills vidare lämnar denna fråga åt sidan, så gäller till en början att det finns ett sätt att befinna sig i rummet på som inte kan kännetecknas som kastadhet, utan som snarare står i skarp kontrast därtill.

Och detta är i sin tur helt i överensstämmelse med Heidegger såtillvida som han i sin skrift om "Bauen, Wohnen, Denken" (som vi tidigare hänvisat till) betonar att människorna först måste lära sig att bo och i vilket sammanhang han formulerar: "Att vara människa betyder... att bo".⁶ Med boendet avses ju i vilket fall en befintlighet i rummet, något som är raka motsatsen till kastadhetens; ty att bo betyder ju: att inte längre vara utsatt för den godtyckliga platsen i ett främmande medium, utan att vara trygg i husets skydd. Men att människan först måste lära sig att bo kan bara förstås så att hon med sin ansträngning måste förvandla kastadhetens tillstånd, som råkat in i en kans-

ke oundviklig men i alla fall olycksdiger utveckling, till boendets tillstånd.

Boendet

Boendets begrepp, som vi redan mötte som centralt antropologiskt begrepp när vi studerade huset, träder därför i förändrad skepnad på nytt i blickfältet för uppmärksamheten. När det tidigare⁷ handlade om vad det betyder för människan att äga ett hus, så handlar det nu om människans egen författning, som manifesterar sig i boendet. Och när det förut med en viss självklarhet handlade om boendet i ett hus, handlar det nu om en mera omfattande och djupare betydelse, om den äkta, för människan lämpliga befintligheten i rummet. I den meningen måste vi nu på nytt ta upp begreppet och fråga: Vad betyder det "att bo"? På vilket sätt konkretiseras det egentligt mänskliga förhållandet till rummet? Och vad betyder den så förstådda rumsligheten för förståelsen av människans väsen?

I den meningen påminner vi först om det som kom fram vid det första preliminära studiet av boendet:

1) Boendet, kom vi fram till, står i motsats till det tillfälliga blott temporära uppehållet vid en godtycklig plats i rummet. Att bo innebär att höra hemma på ett speciellt ställe, att vara rotad och hemmastadd där.

2) Boendet, såg vi också, betyder att ha ett avgränsat trygghetsområde, ett eget rum i huset, till vilket människan kan dra sig tillbaka från den hotande yttervärlden.

Nu måste vi emellertid, i överensstämmelse med den nya frågeställningen, skärskåda vad detta boende, denna vistelse i en permanent och gentemot yttervärlden avskärmad våning innebär för människans inre väsensförfattning, för förståelsen av hennes rumslighet. Därvid märker man att uttrycket "att bo" nyligen fått en allmänare betydelse, som inte bara är begränsad till att bebo ett hus, utan som karakteriserar människans förhållande till rummet, befintligheten i rummet i det stora hela. Människans rumslighet i det stora hela uppfattas som boende. Vi måste nu försöka undersöka denna frågeställning. Vi går tillväga så att vi först försöker överblicka språkbruket i dess omfång och sedan försöker utarbeta det däri avsedda.

Vid avgränsningen av detta språkbruk använder vi oss av ett exempel som visserligen är hämtat från franskan (det gör inte något här, då det mellan de båda orden inte finns någon väsentlig skillnad vad beträffar vårt problem), men som har fördelen att stå i direkt sammanhang med vår nuvarande problemkrets. Jag menar den mycket utsträckt betydelse som uttrycket "att bo" (habi-

ter) fått hos Merleau-Ponty och som för mig verkar betecknande för det sätt varpå hans egen hållning stillatigande och utan någon explicit uppgörelse avtecknar sig mot Sartres existencialistiska position.

Vi har redan tidigare⁸ påvisat att uttrycket att bo (*habiter*) hos Merleau-Ponty rentav blivit ett nyckelord för att beteckna förhållandet till världen och till livet. Och just det faktum att han inte ger någon definition av uttrycket, att han överhuvudtaget inte förefaller ha reflekterat över boendets väsen, utan tvärtom att uttrycket så att säga självmant inställer sig hos honom just där han försöker uttala ett varaförhållande som inte kan fattas med övertagna medel gör det särskilt lämpligt att förtydliga rumskänslans nya vändning just i hans fall.

Merleau-Ponty använder ordet "habiter" i en sådan allmän bemärkelse att han i ett av sina senare arbeten t. o. m. kan säga att människan bebor varat⁹ (varvid en viss översättningssvårighet emellertid uppstår, då franskans "habiter" även används transitivt, något som vi i tyskan bara med en viss hårdhet kan återge med "bebo"; att bo i något och att bebo något förblir åtskilda med en liten nyans). Denna vändning "att bebo varat" betecknar faktiskt på ett lyckligt sätt det nya förhållandet till varat. Merleau-Ponty verkar vara fullkomligt

medveten om den väsentligt anorlunda karaktären hos detta nya förhållande, ty han inleder sitt sista arbete "L'œil et l'esprit" med den programmatiska meningen: "Vetenskapen manipulerar tingen och avstår från att bebo dem"¹⁰. Därmed åtskiljs tydligt den vetenskapliga objektiviteten i sitt konfrontationsförhållande till objektet¹¹ från innerligheten i beboendet. Så talar han generellt om att vi bebor världen¹².

För att förstå vad som menas med detta uttryck måste vi titta lite närmare på Merleau-Pontys språkbruk för att genom jämförelser av olika användningsmöjligheter och deras ömsesidiga belysning tydliggöra det däri avsedda.

1. Grundbetydelsen är naturligtvis den som vi hittills uppehållit oss vid, att bebo ett hus. Utifrån denna förstås de andra betydelseerna. Även det andra boendet sker "som en människa bebor sitt hus"¹³. Men omvänt måste också detta beboende av huset sedan återverkande förstås utifrån de andra, utvidgade och överförda betydelseerna.

2. Boendets begrepp används därefter också för att beteckna själens förhållande till sin kropp. "Själen bebor kroppen",¹⁴ det är en gärna använd formulering hos Merleau-Ponty. Han menar då det intima förhållandet mellan själens "inkarnation" och en rumslig formation. Om man betecknar

detta förhållande som boende, är det dock fråga om ett boende av ett speciellt slag, ty själen kan inte lämna denna "våning" i kroppen på samma sätt som en människa kan lämna sitt hus, den kan inte "flytta" utan att skiljas hädan. Därför måste man läsa denna språkliga "liknelse" snarare i omvänd riktning: att människans förhållande till sitt hus förstås genom innerligheten i hennes förhållande till kroppen. Även att bo i ett hus är ett slags inkarnation.

3. Detta intima förhållande kommer ännu tydligare till uttryck i ett annat språkbruk. Merleau-Ponty talar också om att meningen eller betydelsen bor i ett ord. "Bandet mellan ett ord och dess levande mening är inget ytligt band i betydelse av en association; meningen bebor ordet och språket är inte en yttre följdföreteelse hos andliga processer."¹⁵ På liknande sätt talar han om att man genom inlevelse också kan bebo en annan människas kropp¹⁶, dvs. att meningen omedelbart inryms i det varseblivna uttrycket. Om enheten av ord och betydelse och, i exemplet med inlevelseförståelsen, av det mimiska uttrycket och det däri uttryckta själsliga betecknas med uttrycket "att bo", blir det tydligt att en sådan ouplöslig enhet av våning och invånare tvärtom avses med uttrycket "att bo".

4. Uttrycket kan sedan också användas i betydelsen att männi-

Utdrag ur BOLLNOW: »MENSCH UND RAUM«

skorna bebor världen.¹⁷ Det betyder att de inte godtyckligt förekommer på jorden, utan att de står i ett liknande förtroendeförhållande till den som själen till kroppen, som det uttryckta till sitt uttryck. Han talar om att människorna bebor världen på ett varje gång nytt sätt, som sedan av konstnärer kan synliggöras i en konstnärlig framställning.¹⁸ Han betonar att "ögat bebor varat så som människan sitt hus".¹⁹ Att bebo betyder här formen för en förtroendefull-förstående förbundenhet. Det gäller såväl för världen som helhet som för enstaka ting. "Människan bebor tingen", som den redan nämnda formuleringen låter; det betyder: hon är så innerligt förbunden med dem att de inte längre är yttre föremål, utan att de i stället är inbegripna i hennes liv som bärare av ett djupare vara.

Om vi sammanfattar den här utvecklade språkförståelsen, så tjänar boendebegreppet till att beteckna den oupplöshara enhet, med vilken något själsligt är förkroppsligt "i" något lekamligt. Och så kan det också utnyttjas på ett allmänt sätt för att beteckna människans förhållande till rummet. Människan bebor rummet för Merleau-Ponty. Och vi måste försöka att lyfta ut den däri inrymda förståelsen för rummet.

Vi behöver inte uppehålla oss vid att människan bebor världens alla områden förmedelst sin

kropp,²⁰ ty därmed framträder kroppen bara som instrument, med vars hjälp hon kan förhålla sig till världen (inte så olik Schopenhauer för vilken kroppen var given som "det omedelbara objektet"). Om boendets väsen sägs alltså ingenting med det. Viktiga är nog att Merleau-Ponty försöker förstå själva vår kropp i sin rumsaktighet som urformen för alla andra rumserfarenheter. "Kroppen", säger han på ett ställe, "är själens hemortsrum och matrisen för varje annat existerande rum"²¹. Kroppen är här inte bara ett verktyg genom vilket rummet erfars, utan själv ett upplevt rum, nämligen det ursprungligaste upplevda rum efter vars förebild alla andra rum förstås. På så sätt är vi inte som rumslöst subjekt nedsänkt i det större omfattande rummet, utan genom kroppen som en själv rumslig formation. Vi måste komma tillbaka till detta i behandlingen av kroppen.

5. Härifrån måste man förstå att boendebegreppet också appliceras på förhållandet till rum och tid. "Kroppen bebor rummet och tiden"²². Även om Merleau-Ponty på det konkreta stället ifråga tänker mer på den oupplösliga sammanflätningen i tid och rum och på så sätt använder boendet i ett andedrag med det att vara engagerad, att vara infogad i situationen, för att tillbakavisa idén om ett världslöst subjekt, så måste vi särskilt beakta den outtryck-

liga tolkningen av förhållandet till rummet, som ges av det boendebegrepp som mäts genom det annorlunda språkbruket. Med den utgångspunkten måste vi kanske anmäla betänkligheter när det gäller att utvidga boendebegreppet även till förhållandet till tiden och i stället säga: människan bebor rummet, men inte tiden, så att en väsentlig skillnad mellan rum och tid därigenom skulle komma till uttryck. Men tills vidare måste vi acceptera Merleau-Pontys språkbruk som det är.

Sammanfattningsvis bor människan eller jaget i kroppen, i huset, i tingen, i världen, i rum och tid. Men även meningen bor i ord och tecken, det uttryckt själsliga i uttrycket. Om vi så en gång till låter hela fältet av dessa användningsmöjligheter retrospektivt passera revy, blir det tydligt att vissa grunddrag i förståelsen samtidigt trädde fram i de uppräknade exemplen, grunddrag som tillåter att sammanfatta så olikartade förhållanden under det gemensamma boendebegreppet. Överallt handlar det om att beteckna en speciell innerlighet hos förhållandet, med vilken något själsligt eller andligt så att säga smälts samman med något rumsligt. Det är ett förhållande som svärligen låter sig uttryckas med vanliga begreppsliga medel. Sålunda hade på ett ställe boendet rentav ställts i kontrast till den vetenskapliga hållningen. Och bara s. a. s. om-

skrivande, enbart som indirekta hänvisningar inställer sig sedan uttryck som att-vara-inkarnerad, att-vara-engagerad och liknande. Vi måste nu försöka att skärpa blicken på det härmed definierade förhållandet till rummet.

Att-ha-rum

Därför tar vi upp tråden en gång till, den vi följde när vi talade om de svårigheter som uppstår när man utifrån den intentionala riktheten försöker belysa det sätt varpå rummet är givet. Kanske var det redan från början för inskränkt, eller åtminstone för ensidigt, när vi beträffande människans förhållande till rummet utgick från en i-rummet-varo. Vi måste fråga oss om det överhuvudtaget är en ursprunglig, i det naiva språkbrukets bemärkelse meningsfull utsaga när vi säger: människan är i rummet, eller: hon befinner sig i rummet, eller om förhållandena därmed inte redan är neutraliserade i det matematiskt-abstrakta rumsbegreppets bemärkelse. Man kan väl säga: människan är hemma, hon befinner sig i sitt arbetsrum. Hon är inne och inte ute. Men det har inte längre med frågan om hennes inre förhållande till rummet, hennes rumslighet i den intentionala i-varons bemärkelse, att göra. Det är här inte annorlunda än med en behållare, t. ex. en kopp i skåpet. Det betecknar det bestämda inre rummet i vilket man kan söka och

finna människan. Alltid förblir här människan i ett bestämt rum, och utsagan förblir inom området för det objektiverande konstaterandet. Människan betraktas inte på annat sätt än ett ting som befinner sig i rummet i fråga.

Utanför huset är människan emellertid inte längre i ett rum, utan på en bestämd plats eller i ett bestämt område. Påståendet att människan i detta fall i en abstrakt bemärkelse fortfarande befinner sig "i rummet", "i rummet rätt och slätt", har ingen konkret mening för den språkkänsla som ännu inte fördärvats av det vetenskapliga språkbruket. Och vi måste akta oss noga för sådana slarvigt uttalade abstrakta formuleringar, som inte låter sig verifieras när de används på konkreta livssituationer.

Om man går tillbaka till det oreflekterade språkbruket för att avläsa det ursprungliga sätt varpå något sådant som rum ges människan, så finner vi att sammanhangen här uppfattas på ett helt annat sätt. I detta syfte måste vi ännu en gång tillgripa de inledande hänvisningarna till språkbruk och språkhistoria. Rum, sade vi då, är något förhandenvarande som är mer eller mindre förhanden och som ibland även saknas²³. Man talar om ett rumsbehov, en rumsbrist eller rumsöverflöd och ibland t. o. m. om rumsslöseri. Människan behöver rum. Hon kan göra anspråk på mer eller mindre

rum. Rum är i varje fall något som man kan ha eller inte ha. Och detta är något helt annat än när vi säger att människan befinner sig i rummet. Vi kan kanske spetsa till det genom att säga: människan befinner sig eller "är" i ett bestämt och avgränsat rum, men hon har rum överhuvudtaget. I det första fallet, alltid förbundet med en artikel, handlar det om ett konkret, kvantitativt bestämbart rum, i det andra fallet däremot, alltid använt utan artikel, om ett rum som är så intimt förbundet med människan att det undandrar sig varje kvantitativ förståelse. Detta rum, som människan till en början har på ett ännu obestämt sätt, är ursprungligare än rummet i vilket hon "är" på en bestämd plats, och först med det kommer vi till den egentliga grunden för den mänskliga rumsligheten.

Det är alltså tre så olika rumsbegrepp att man helst skulle beteckna dem olika rent språkligt. För att inte införa alltför språkvidriga nypräglingar betecknar vi det nya rummet, preliminärt och en aning taffligt, "det rum man har". Att tala om ett "havi" eller "innehavi" rum skulle inte vara ändamålsenligt, eftersom det skulle kunna förstås som ett rum som man haft eller besittit i det förflutna och som man nu inte längre har. Utöver det inomvärldsligt-objektiva rummet, i vilket tingen och människorna finns, och det intentionala rummet, som med

Utdrag ur BOLLNOW: »MENSCH UND RAUM«

avstånd och riktningar byggs upp kring det mänskliga subjektet, framträder här som ett tredje rumsbegrepp, "det rum man har".

Här är inte platsen att vidare undersöka det mera allmänna problemet kring havandet, som utifrån frågan om den mänskliga rumsligheten tränger sig på med speciell enträgenhet och som visar sig mera djupgående och väsentligt mer invecklat än det hittills i filosofin så ensidigt prioriterade varaproblemet. Det mänskliga livets ursprungliga bestämmningar är havandets, inte varats (varvid havandet är ett mångfaldigt modifierat begrepp), och först utifrån havandet kan man överhuvudtaget fråga vad "vara" innebär på det mänskliga området. Vi måste här begränsa oss till den ena aspekten, den som öppnar sig utifrån rummet, och vi kan i den meningen spetsa till våra funderingar med frågan: vad menas med utsagan: "Människan har rum"? I vilken mening kan man ha "rum" eller "ett rum"? Och hur kan man alls bestämma den utsträckning av rum som människan "behöver"?

Det egna rummet

Till att börja med verkar allt enkelt, och bara spetsfundigheter verkar ha drivit fram en sådan fråga. Vi behöver inte ens hänvisa till det triviala faktum att människan genom sin kropp intar en viss rumsvolym. Det är ju inte

det som åsyftas här, utan att människan behöver så mycket rum omkring sig att hon kan röra sig utan att stöta emot och därigenom hindras i sina rörelser. Trånghet och vidd är grundförutsättningarna för det rum som behövs av människan. Om människan vore ensam i världen eller t. ex. i öknen, så skulle hon ha mest rum. Men hon skulle redan ha så mycket att rummet aldrig skulle bli ett problem för henne. Problem uppstår först när människan med sitt rumsbehov stöter på andra människors rumsbehov. Och det betyder å andra sidan inte att hon stöter på deras kroppar, utan att hon stöter på det rörelserum som dessa gör anspråk på, varvid "rörelse" nu återigen uppfattas i en allmän bemärkelse som sträcker sig utöver den blott rumslik kroppsliga rörelsen. Rummet som människan behöver och som hon har eller inte har i det konkreta fallet är alltså det som man i en allmän bemärkelse kan kalla hennes rörelserum eller kanske bättre (om ordet inte nöts ut av slarvigt språkbruk) hennes livsrum.

Men eftersom rörelsefriheten i detta rum alltid äventyras genom utifrån kommande störningar, genom intrång av andra människor, och genom väderförhållanden m.m., måste människan försäkra sig om sin rörelsefrihet, dvs. hon måste försvara sitt rum och skydda det mot intrång från störande inflytande. Det

kan också ske utan någon synlig förändring genom hennes alltid vakna beredskap att försvara sig. Men det kan också ske på ett permanent sätt genom att hon med hjälp av häckar och staket, vallar och murar avgränsar sitt rum mot yttervärlden och säkrar det mot intrång från främmande makter genom att hon med ett tidigare använt begrepp inhägnar sitt rum. Och kunde de blotta rörelse-rummen (som t. ex. i trafiken) tidigare korsa varandra utan att hindra varandra, så uppstår nu rum som uteslutande tillhör människan. Det öppna rörelserummet blir ett avgränsat egendomsrum. Vi talar om ett egenrum i allmän bemärkelse och har därmed tagit igen den tidigare öppet förblivna beteckningen för det rum som människan har. Därmed förändrar sig människans förhållande till rummet. Människan "har" inte längre rummet i den obestämda betydelsen av att ha-till-förfogande, bara ögonblickligt och tillfälligt, medan det i nästa ögonblick kan vara helt annorlunda, utan "havandet" får nu den pregnantare betydelsen av innehavande. Det är hennes rum, som tillhör henne på ett uteslutande sätt, som hon innehar som sitt rum och försvarar som sin egendom. Av den allmänt förstådda, icke närmare bestämbara mängdbeteckningen "rum" blir därmed det konkreta, klart definierade och avgränsade rum som människan kallar sitt eget.

Hur stort det av människorna begärda och ägda rummet är varierar från fall till fall. Demonin i det måttlösa strävandet efter rumsinnehav har Tolstoj mycket drastiskt visat i berättelsen *Ivan Iljitjs död*²⁴. Och ändå skall hänvisningen till det ringa rum, som människan senare i sin kista gör anspråk på uppfattas bara som en uppmaning, inte som svar på vår fråga; ty strängt taget bryter egenrummet överhuvudtaget samman i och med döden, eftersom frågan om det nödvändiga rörelsespelrummet förlorar sin mening. Men även inom detta rörelsespelrum finns det uppenbart fortfarande många olika sätt som människorna kan ha sitt egenrum på, och det tolstojska exemplet åskådliggör bara i ett yttersta gränsfall där det "främmandegjorda" rummet blivit förytligad egendom. I jämförelse därmed avtecknar sig då uppgiften för ett "tillägnande", dvs. för ett inbegripande av det innehavda rummet i det levande livet, och nu visar sig faran hos det uttrycksätt som utan vidare fattat detta havande som innehav, eftersom detta alltför lätt kan fattas på ett sådant förytligt sätt.

"Vara-i-rum och ha-rum" är kapitel 1 i del V, "Det mänskliga livets rumslighet" av *Mensch und Raum* av Otto Friedrich Bollnow. Översättning: William Fovet och Björn Sandmark

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW (1903–1991), professor i filosofi och pedagogik vid universitetet i Tübingen 1953–1970. Hans viktigaste skrifter är *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt am Main 1941), *Neue Geborenheit* (Stuttgart 1955) och *Mensch und Raum* (Stuttgart 1963).

Noter

1. Jfr Bollnow – *Mensch und Raum*, Stuttgart m. fl.: Kohlhammer 1980, 4:e uppl., s. 22.
2. Språken har i rumsadverb och pronomen ett medel att mycket differentierat och olikartat ordna och utveckla dessa rumsliga förhållanden. Jfr framför allt K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena 1934.
3. Goethes *Faust*, del II, akt I, sv. ö. Britt G. Hallqvist, Forum 1961.
4. Heidegger, *Sein und Zeit*. s. 135, 284, 345, 383. Citaten är hämtade från den av Richard Matz gjorda svenska översättningen, *Varat och tiden* (2:a uppl. Göteborg: Daidalos 1993). Den svenska utgåvan är försedd med den tyska utgåvans sidnumrering (ö.a.).
5. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris 1957, s. 26.
6. Se Heidegger, "Bygga botänka" i detta nummer av *Nordisk Arkitekturforskning*.
7. Bollnow: *Mensch und Raum*, s. 123 ff.
8. Ibid. s. 126.
9. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 20. P. g. a många hänvisningar till Merleau-Ponty står jag i tacksamhets-
10. Merleau-Ponty, "L'œil et l'esprit" i *Les Temps Modernes*, nr. 184–185, s. 193. Texten finns i svensk översättning under titeln "Ögat och tanken", översatt av Solve Olsson och publicerad i *Res Publica* 1989/12–13.
11. Jämför Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, s. 382 f.
12. Ibid. s. 462 och 491, *Signes* s. 69 bl. a.
13. "L'œil et l'esprit", s. 200.
14. *Phénoménologie de la perception*, s. 369 bl. a.
15. Ibid. s. 225.
16. Ibid. s. 215.
17. Ibid. s. 462, 491.
18. *Signes*, s. 68.
19. "L'œil et l'esprit". s. 211.
20. *Phénoménologie de la perception*, s. 359.
21. "L'œil et l'esprit", s. 211.
22. *Phénoménologie de la perception*, s. 162, jfr s. 118 f., s. 164.
23. Jfr Bollnow.
24. Leo Tolstoj, *Ivan Iljitjs död*, Forum 1974.

