

HEIDEGGER IN KRAJ ARHITEKTURE

»Arhitektura je volja dobe, prevedena v prostor.«

Ludwig Mies van der Rohe, *Baukunst und Zeitwille*

»Problem hiše je problem dobe.«

Le Corbusier, *Towards a New Architecture*

»Ta doba bo najbrž predvsem doba prostora ...«

Michel Foucault, *Of Other Spaces*

S heideggerjevskega gledišča bo vprašanje arhitekture ostalo podrejeno naslednjim – bolj fundamentalnim in odločilnim vprašanjem: Kaj pomeni prebivati? Kako človek prebiva? Od kod aspiracija po prebivanju ali bivanju nekje, ne pa zgolj potreba po zatočišču? Od kod to hrepenenje, ki presega življenjsko nujno? In vprašanje se bo za Heideggra vedno nanašalo na vednost, ali prebiva človek le med bitji, ali pa je mera, kot tudi možnost njegovega prebivanja, funkcija njegove odprtosti tistemu več, kar bitjem omogoča, da stojijo in se razodevajo kot takšna, kakršna so. Heidegger vseskozi poudarja, da je prebivanje pogojeno in nakazano z odprtostjo temu prebitku, ki zaznamuje človeka v njegovem bistvu, ne pa denimo s samo stavbo ali z ekonomijo, ki se

skriva za njo. Tudi če je stavba še tako dobro zgrajena, »še tako dobro zasnovana, lahka za vzdrževanje, privlačno poceni, zračna in odprta svetlobi in soncu«,¹ ne more nikdar pomeniti zagotovila, da se bo v njej godilo *prebivanje*. Prebivanje v heideggerjevskem smislu namreč predpostavlja odprtost tistemu – in izkušnjo tega – kar nas pahne onstran domačnosti stvari v neugodje odprtega kot takega, kjer se znajdemo predvsem ne-doma. Prebivanje v najbolj fundamentalnem smislu se začinja z nedomačnostjo [*Unheimischkeit*]. Zato je treba razlikovati med prebivanjem in stanovanjem. Stanovanje predpostavlja določeno ekonomijo, bodisi potreb in zavetja (pred mrazom, vročino, dežjem, soncem, divjino, drugim itd.), ali pa simbolično – in obsega tudi estetsko, ornamentalno razsežnost arhitekture. Prebivanje pa sodi v povsem drugi red. Sodi v red biti kot take. Biti, nakazuje Heidegger, je prebivati. Ljudje naseljujejo svet kot prebivalci. In tako se arhitektura pojavlja kot tehnična rešitev problema ali vprašanja, ki pa ni tehnično, ampak ontološko. In zgodovinsko. Kajti ontološko se je vselej izražalo na številne načine in se je zmerom že začinjalo razodevati v zgodovini, znanosti, ekonomiji, politiki itd. Ontološko se nikdar ne srečuje čisto in izolirano od polja, znotraj katerega se izraža.

190

Od grajenja k prebivanju

Vsak poskus razumevanja vprašanja stavbe in arhitekture s heideggerjevskega gledišča se mora začeti z *genezo* vprašanja. Kajti Heidegger ne začinja s tem vprašanjem, ampak ga bolj srečuje na poti. Čeprav se vprašanje arhitekture poraja iz samih globin Heideggrove misli v obliki meditacije o prebivanju in grajenju, njegova misel ne zadeva predvsem in samo arhitekture. Trditev, da je Heideggrova filozofija »filozofija arhitekture«, bi pomenila blago rečeno precejšnje pretiravanje. Kako torej nastane to vprašanje?

Da bi se ga lotili, se moramo vrniti k Heideggrovi zgodnji formulaciji vprašanja prebivanja in prostora znotraj projekta fundamentalne ontologije. V *Biti in času* gre Heidegger tako daleč, da prebivanje istoveti s samim bistvom človeka, torej prav z načinom, kako človek *je*, ali s »kako« njegovega bivanja. Toda bistvo človeka je lahko opredelil v smislu prebivanja zato, ker njegovo razu-

¹ *Bauen Wohnen Denken* (Vorträge und Aufsätze, 139–140); *Building Dwelling Thinking* (BDT 146); *Grajenje, prebivanje, mišljenje, Arhitektov bilten* 141/142 (1998), str. 78; (opombe prevedel Aleš Košar).

mevanje človeka ni zasnovano na vnaprej danem pojmu animalnosti ter s tem na predstavi o nekakšni »racionalni« živali – pa tudi ne na osnovi kartezijanske opredelitve človeka v smislu misleče substance (*res cogitans*), postavljene nasproti substancam, ki se raztezajo v prostoru (*res extensa*) – temveč človeka na radikalno nov način razume kot ek-sistentno bitje (*Dasein*), torej bitje, čigar položaj ni položaj im-anence, ampak trans-cendence, in niti položaj permanence, ampak prehodnosti. Le kolikor je bistvo človeka – razumljeno kot način njegovega bivanja – sama eksistenca in nič drugega, lahko rečemo, da človek prebiva sredi stvari. Človek prebiva metafizično, torej tako, da v svojem bivanju samem ne srečuje le stvari, ali bitja, ampak tudi horizont, iz katerega te stvari so: dogodek same prisotnosti, bivanje kot tako. V načinu biti tubiti tako obstaja, če hočete, nekaj več kot zgolj bitja, to pa je Bit – ki sama ni bivajoče – ali »ono je«, nosilec in predhodnik manifestacije vseh bitij.*

»Prebivanjsko« razsežnost eksistence vsebuje in nanjo eksplicitno opozarja nadaljnja opredelitev tubiti kot »biti-v-svetu«. Če pa svet tvori celota – bodisi realnih ali imaginarnih – srečevanih stvari ali bitij, mar nimajo tedaj vsa bitja strukture tubiti? Mar niso vsa »v« svetu? Dejansko se vsa srečujejo v svetu: pojavljajo se znotraj sveta in v njem najdejo svoje mesto. Pa vendarle Heidegger zatrjuje, da niso »v« svetu na nobenega od načinov, kot je sama tubiti v svetu. Obstaja diferenca med čisto imanentnim pomenom tega »v«, značilnega za vse stvari, drugačne od eksistence – in »v« same eksistence, ki je transcendentna. Razlika med obema pomenoma biti »v« je prav razlika med relacijo vključenosti ali zaobseženosti in relacijo prebivanja. Način, kako tubiti biva v svetu, se namreč radikalno ali kvalitativno razlikuje od načina, na katerega je voda v kozarcu ali drevo v gozdu. Svet, s katerim vstopa tubiti v odnos tako, da se naseljuje-v njem, namreč predvsem ni prazna posoda, ki bi vnaprej dana in konstituirana čakala, da jo izpolnijo stvari in dogodki. Svet – za razliko od kozarca z ozirom na vodo – ni nevtralnno in indiferentno zaobjetje, znotraj katerega bi se nahajala eksistenca. Svet tubiti pa ni niti naravno okolje živali. Ek-sistenca kot to stanje-izven, ali bivanje, ki se – že vrženo v svet med stvari in njihov obstoj – vselej projicira v nešteto možnosti in načrtov, namreč ni nič zunaj ali več kakor ta svet. Tubiti je svoj svet. To pa je treba razumeti tranzitivno: tubiti eksistira svoj svet; njeno bivanje je prav njena svetnost. Med tubitjo in

* V izvorniku: »There is, if you will, something in excess of beings themselves in Dasein's mode of being, and this is the Being (itself not a being) or the 'there is' that sustains and preces the manifestation of all beings.«

svetom torej ne gre toliko za relacijo indiferentnosti, kolikor za zaskrbljenost ali skrb (*Sorge*): za tubiti je pri samem načinu, kako je, ali kako eksistira svojo eksistenco, odločilno njeno lastno bivanje. Eksistenca je na ta način, da je za njeno bivanje samo odločilen svet kot tak in kot celota. Biti v nečem tako, da se v tem naseljujemo ali počutimo »doma« torej predpostavlja relacijo domačnosti, porojeno iz nezmožnosti, da bi nas ne skrbelo ali pa bi ne skrbeli za to, v čemer se nahajamo. Zato Heidegger poudarja, da »v« tega »biti-v« pri tubiti razumemo iz starega nemškega glagola *innan*, ki pomeni naseljevati, prebivati – v smislu, kot ga ima še danes angleška beseda *Inn*. Glagolska razsežnost je tu odločilnega pomena in jo je treba vseskozi upoštevati: tubiti, *Dasein*, je sama ta glagol, zmožnost biti v svetu, med stvarmi in drugimi, na ta način, da *prebiva* sredi njih. Biti »človek« je prebivati eksistentno. Vprašanje prebivanja in doma, grajenja in arhitekture, se torej lahko zastavlja le bitju, čigar ontološka posebnost je biti v-svetu. Če pa je lahko človek v svetu tako, da se zdi svet kot njegov dom, če prebiva v svetu na ta način, da postaja zanj samo prebivanje odločilno vprašanje, ki se materializira v dejanskih stavbah in v arhitekturi, gre tu za način, ki se povsem razlikuje od tistega, po katerem naj bi bil južnoameriški ptič sanjač z rdečkastimi prsmi doma v svojem gnezdu, ali mali glavonožec v svoji lupini. Pri vprašanju, ki zadeva dom, je odločilno nekaj, kar se povsem razlikuje od premišljevanj, povezanih s prirodnim okoljem ali okoljem živečih ali izumrlih vrst. To pomeni, da je kategorija sveta drugačna od kategorije okolja, narave in ozemlja. Te kategorije se brez dvoma nanašajo na človeka in igrajo pomembno vlogo v njegovi zgodovini. Jasno je tudi, da jih sama arhitektura ne more preprosto prezreti. A vendarle se samo vprašanje arhitekture, problematika ali spraševanje v arhitekturi, ne izpeljuje iz takšnih kategorij. Kajti arhitektura lahko postane vprašanje le, kolikor in kjer je možno prebivati. Prebivati pa – in s tem imamo v mislih takšen način bivanja (v svetu), da lahko ta modus bivanja sam postane vprašanje – je možno le na osnovi ontološke strukture, ki jo označuje relacija bližine ali neposredne bližine tubiti svojemu lastnemu bivanju.

192

V takšnem prebivanju sredi stvari, v nanašanju na stvari v svetu, ki je takšne vrste, da smo od začetka tu z njimi, *blizu* in *ob* njih, ne pa njim nasproti, v nečem, kar bi pomenilo izpeljano in abstraktno pozicijo, ki predpostavlja istovetenje človeka z močjo reprezentacije, se poraja tudi novi pomen prostora. Kajti razlika med relacijo vsebovanosti, ki je značilna za odnos vode in kozarca, in relacijo *innan* ali prebivanja, značilno za odnos tubiti z njenim svetom, je prostorska. Natančneje povedano, gre za distinkcijo med dvema vidikoma

prostora: prvi se nanaša na splošno sprejeto videnje prostora kot fizičnega zajetja, znotraj katerega so shranjene in najdene stvari, ali kot niza ko-ordinat, ki omogočajo lociranje materialnega telesa ali dinamičnega sistema; drugi pa ustreza bolj izvornemu fenomenu in sovпада z ontološkim razumevanjem prostora. Tega vidi Heidegger kot izvirnejšega zato, ker »objektivno« videnje prostora – fizično-matematični prostor je namreč brez dvoma objektivno – predpostavlja objektiviranje fenomena, ki sodi prvenstveno v red dogodka. Prav z izhajanjem od – ali v vmesnem prostoru – razumevanja prvobitnega fenomena prostora kot uprostorjanja ali dajanja prostora njegovi reprezentaciji kot tridimenzionalni osi, ki se glede nanjo pojavi lahko povezujejo z izmerljivimi točkami in trajektoriji, postane vprašanje prebivanja in z njim arhitekture odveč. Po Heideggru je vsak poskus pristopa k vprašanju grajenja in prebivanja na osnovi vnaprejšnje predstave o prostoru kot zajetju – razmejujočem fizičnem perimetru, ki označuje razliko med znotraj in zunaj in ki naj bi po tradicionalnem pojmovanju določal same začetke arhitekture – nujno zgrešen. Takšen pristop bo namreč nujno in že v samem izhodišču zlival videnje prostora, specifičnega za eksistenco, z *objektivnim* prostorom; ne bo namreč sprevidel, da arhitekturni prostor, ki je podvržen fizikalnim zakonitostim in zakonom objektivnega prostora in povsem odvisen od takšne ali drugačne oblike geometrijske projekcije in kalkulacije (vključno z računalniško izdelanimi simulacijami), omogoča in dejansko pogojuje kot nujen šele videnje prostora, ki korenini v povsem drugačnem fenomenu. Sleherni poskus razumevanja arhitekturnega prostora zgolj v smislu inkluzije ali zamejenosti, v smislu stavbe, ki sprejema bodisi določen dogodek ali funkcijo bodisi številne dogodke in funkcije, ne da bi bila ob tem sama ta dogodek, ne da bi ga omogočala kot uprizorjevališče, namreč izvira iz pozabljanja, ali »spodletele«, naknadno izpeljane interpretacije pred-objektivnega, predmatematičnega prostora. Ontološko tako osiromašeno pojmovanje arhitekture je precej razširjeno in še zmeraj prisotno tudi v sicer bogati in privlačni razlagi, ki jo podaja Hegel na začetku *Estetike*. Po Heglu prehod od arhitekture k skulpturi določa prav dejstvo, da je lahko stavba, čeprav bi bila nemara še tako simbolična, šele v zadnji instanci zgolj to (torej simbolična); tako da služi kot zajetje za nekaj drugega, kot je ona sama. Stavba gosti vsebino, ki jo presega in je usmerjena onstran nje, k resnici, s katero ne more nikdar povsem sovpasti.² Kadarkoli in kjerkoli se vprašanje arhitekture začenja z meditacijo o naravi samega prostora

² Heglove poglede na arhitekturo je premišljeno in poglobljeno interpretiral John Salis v: *Stone*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, tretje poglavje (»From Tower to Cathedral«).

in je prostor pri tem mišljen izvorno na osnovi »utemeljujočega« fenomena biti-v-svetu, je v izhodišču in nepreklicno povezano s prebivanjsko razsežnostjo človekovega postanka [*sojourn*] na zemlji.

Toda, kaj je prostor, mišljen »izvorno«? Iz česa sestoji njegova pred-objektivna, predindividirana razsežnost? Namignil sem že na dejstvo, da objektivni prostor predpostavlja dogodek prostora samega – ne že dane in individuirane stvari ali okvira, znotraj katerega bi se dogajale druge stvari, ali dogodki in stvari drugačne narave, marveč odvijajoči se proces: uprostorjanje. Prostor, *Raum*, pravi Heidegger, kot dimenzija, znotraj katere se stvari lahko locirajo in nahajajo, predpostavlja izvirnejši fenomen prostorskega eksistence, ki ni nič drugega kot uprostorjanje (*Einräumen*), narejanje prostora za stvari, čiščenje horizonta, ki se iz njega stvari manifestirajo z bližino ali oddaljenostjo, nujnostjo ali očitnostjo, jasnostjo in zmedo svojega pojavljanja. »Tu« same tu-bitosti kot topološki motiv napotuje na prostorsko eksistence in kaže nanjo kot na protomesto, s katerega se stvari dogajajo in prostorsko umeščajo. To mesto (*Platz*), pravi kraj stvari – v vsakdanjem, praktičnem kontekstu, v katerem se situira *Bit in čas*, so te stvari namreč predvsem orodja, ki so na razpolago in nas obdajajo – nima nič opraviti z njihovo dejansko pozicijo v prostoru in času, pač pa izključno z »regijo« (*Gegend*), iz katere prihajajo na dan. Prvotno dano ali srečano – to, kar tvori dnevno snov človeške eksistence, kar konstituira pozitivni fenomen, ni »tridimenzionalna mnogoterost možnih pozicij, ki se napolnjuje z rečmi, ki so na razpolago (*vorhandenen Dingen*)«. ³ »Objektivna« dimenzionalnost prostora je namreč sama izpeljana iz prostorskega tega navzočega (*Vorhandenen*). Naši indikatorji, načini, kako se v tem svetu orientiramo in v njem srečujemo stvari, prostorski čuti, ki ga imamo, niso funkcija naše zmožnosti točnega merjenja položajev v prostoru-času. Orientiramo se po stvareh samih in v stiku z njimi se tke prostor. Večinoma je »zgoraj« tisto »na stropu«; »spodaj« tisto »na tleh«; »zadaj« je, kar je »pri vratih«; vse »kje« odkrivamo in sprevidno (*umsichtig*) interpretiramo, ko hodimo po svojih poteh v vsakdanjih postopanjih (*Umgangs*); niso dognani in katalogizirani z merjenjem prostora skozi opazovanje. ⁴

194

³ SZ, 103/136 [Avtor glede citiranja zatrjuje, da levo navaja paginacijo originala, desno paginacijo angleškega prevoda, če ta obstaja, in opozarja, da je obstoječe prevode Heideggerja v angleščino nasploh sam spreminjal oz. popravil, zato prevajamo njegove prevedke (op. prev.)]; prim. *Bit in čas*, SM 1997, 151.

⁴ SZ, 103/136–137; prim. *Bit in čas*, 150.

Ker svet, v katerem se nahajamo, ni predvsem reprezentirani matematično-fizikalni svet, postavljen nasproti, temveč je obsvetje (*Um-welt*); ker ne srečujemo najprej točk in pozicij, ampak stvari, uporabne v vsakdanjih ob-hodih (*Um-gang*); ker je način, na katerega »vidimo« svet znotraj sveta in je torej spreviden (je *Um-sicht*), je merilo prostorski za nas pred-objektivno, eksistencialno-ontološko, ne pa fizikalno-matematično. Caseyja je to spodbudilo, da je zapisal:

Celo ko smo v sobi, smo tudi zunaj. Takšna prostorska ekstaza – takšna izpostavljenost – ne more biti ujeta v sobi, ki bi si jo predstavljali kot prazno prostornino, omejeno z njenimi pri-ročnimi zidovi, stropom in tlemi. Občutek prostornosti sobe se lahko nanaša na relacije, ugotovljene s točnimi meritvami – o tem nas uči Palladio (in drugi) – vendar se ne zvaža na te meritve.⁵

Prostorski uporabne stvari ne določa njena dejanska distanca ali pozicija, izmerjena v bodisi absolutnem ali relativnem smislu, ampak način, kako je orientirana v odnosu na druge reči in nas same. Tako se lahko denimo nahaja veliko reči v okolju (*in der Gegend von*) sonca, njegove svetlobe in toplote. Njegovi različni »kraji« v teku dneva – sončni vzhod, poldan, zahod, polnoč – so indikatorji regij, ki so v njih. Obstaja na primer regija »hiša«, ali regija »cerkev«:

Hiša ima svojo sončno in senčno stran; način, kako je razdeljena na sobe (*Räume*) je usmerjen k le-tem, prav tako kot tudi ureditev (*Einrichtung*) znotraj njih, v skladu z njihovim značajem kot namembnostjo. Cerkve in grobovi so na primer postavljeni glede na sončni vzhod in zahod – regije življenja in smrti, ki determinirajo samo tubit z ozirom na njej najbolj lastne zmožnosti biti v svetu.⁶

Tako se naposled v svetu orientiramo na osnovi teh vnaprej postavljenih regij, teh stavb in krajev, pokrajin, ki jih na-seljujemo in ki nam dajejo občutek za prostor, občutek pripadnosti prostoru, bodisi znanemu ali neznanemu – ko na primer potujemo in se znajdemo »zunaj svojega okolja«, med ulicami, stavbami in pokrajinami, ki jih naša telesa niso vajena in ob katerih nam zmanjka ustreznega konteksta – bližnjemu ali oddaljenemu (kar se lahko zgodi tudi, če

⁵ Edward Casey, *Getting back into Place*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, str. 129.

⁶ SZ 103–104/ 137; prim. *Bit in čas*, 151.

smo in ko smo dejansko, fizično tam, na tistih krajih, ki so za nas tuji in s katerimi se morda srečujemo prvič).

Obenem prostorskost znotrajsvetnih, uporabnih stvari, ki je usmerjena k prostorskosti same tubiti, ne opisuje njene specifičnosti. Tubit namreč, kot smo že videli, v bistvu ni znotrajsvetna stvar – in to kljub dejstvu, da »je« v svetu. »V« znotrajsvetnih stvari in tubitne biti-v-svetu je fundamentalno različen. Po Heideggerju sta dva pomembna vidika prostorskosti tubiti *Ent-fernung* – kar bi lahko prevedli kot raz-daljitev – in *Ausrichtung*, usmerjevalnost. Izraz *Entfernung* tukaj ni mišljen v običajnem pomenu »razdalje«, ampak je s privativno predpono »ent-« rabljen v smislu tistega, kar ukinja ali razveljavlja razdaljo in oddaljenost, kar stvari zbližuje ali približa. Kot poudarja Heidegger sam,⁷ bi ga ne smeli razumeti kot reč ali samostalnik, ampak aktivno in tranzitivno – v skladu z načinom, kako je razumljeno samo biti-tu:

Raz-oddaljiti pomeni narediti, da izgine dalja, torej oddaljenost nečesa; pomeni približevanje.⁸

196

Stvari potemtakem srečujemo zaradi v bistvu raz-oddaljevalnega obnašanja eksistence; le zaradi takega obnašanja se lahko kažejo kot »daleč« ali »blizu«, »tukaj« ali »tam«. To, kako so lahko blizu ali daleč, ni dejavnik objektivne razdalje ali kvantitete in se ne »meri« po objektivnih merilih, temveč je zmeraj posledica naše naravnosti in našega zornega kota v odnosu do njih: »Objektivne razdalje pričujočih stvari ne sovpadajo z oddaljenostjo ali bližnjostjo tega, kar je pri roki znotraj-sveta.«⁹ Kadar na primer z namenom, da bi odšli nekam onkraj, rečemo, da je do tja nekaj »dobre hoje«, »za lučaj kamna«, ali celo »pol ure«, nimamo v mislih točnega merila, kvantitativnega časovnega razpona, temveč »trajanje«, kvalitativno razsežnost, ki je prežeta z življenjem in obnašanjem same eksistence. Večinoma je to obnašanje praktično in uporabno, tako da odnos tubiti do stvari vodi želja, da bi jih imela blizu sebe, jih približala. Posledica tega je vse večje skrajševanje razdalj, svet, v katerem so stvari prvenstveno uporabne in zmeraj bolj razpoložljive:

V tubiti tiči bistvena težnja po bližini. Vsi načini, kako pospešujemo stvari, kot smo to dandanes bolj ali manj prisiljeni početi, nas ženejo k zmagi

⁷ SZ 105/139, prim. *Bit in čas*, 153.

⁸ »Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, d.h. der Entfernung von etwas, Näherung«. SZ 105/139, prim. *Bit in čas*, 153.

⁹ SZ 106/140; prim. *Bit in čas*, 154–155.

oddaljenosti. Z »radijem« je na primer tubit uresničila raz-oddaljitev »sveta« – raz-oddaljitev, ki si jo je glede njenega pomena za tubit še težko predstavljati – z odstranitvijo in uničenjem svojega vsakdanjega osvetlja (*Umwelt*).¹⁰

Pozneje, ko je Heideggrova misel doživela odločilen zgodovinski obrat, je šlo za vprašanje izčrpane preučitve tega fenomena, natančne »vizualizacije« pomena te ukinitve vseh razdalj v tehničnem »napredku« in skozenj. Ko je postalo središčno vprašanje vprašanje tehnike, se je Heidegger preusmeril k razsežnostim, do katerih ta fizična bližina stvarjem, možnost bivanja med njimi v tehnološkem smislu, označuje tudi vse večjo nezmožnost prebivanja v njihovi sredi, torej mujenja ob svetu, ne kot svetu razpoložljivih stvari (*Zeuge, Bestände*), marveč stvari, v katerih je zbran svet kot tak in kot celota, in resnice, kakor se skozenj stvari razodevajo. Oddaljenost še nikdar ni bila manjši problem: mreža tehnološko-telekomunikacij, v kateri živimo, nam prinaša svet na dotik; informacija ni bila še nikoli tako dostopna, viri vseh vrst so neposredno v uporabi in v obtoku. Heidegger se sprašuje: Ali nam to omogoča lažje prebivanje na zemlji? Mar se lahko zares na-selimo v svetu, katerega edini horizont je postal tehnološko-znanstven in kapitalističen? Vendar se Heidegger v kontekstu fundamentalne ontologije zadovoljuje z opisovanjem ontološko-eksistencialne strukture, ki je podlaga hrepenenju po bližini in sosedstvu s stvarmi. Stvari se umeščajo na osnovi kraja tubiti sredi njih. Če tubit zasede neko mesto, ni v objektivnem prostoru-času. Eksistence si – kadar si jo in če si jo predstavljamo kot zasedajočo določeno mesto znotraj takšnega okvira – ne predstavljamo več kot tubit, torej bitje, ki mu gre za lastno bit, ampak kot nekaj objektivno prezentnega, ali navzočega (*vorhanden-sein*). Bit tega bivajočega se je modificirala; odprtje prostora ali kraja (»Tu«), v katerem najdejo stvari svoje mesto, svet pa se organizira na osnovi tega proto-mesta, je nadomestila reprezentirana stvar, stvar-objekt med objekti-stvarmi.

Druga značilnost, ki opredeljuje prostorskost eksistence, je *usmerjevalnost* [*directionality*]. Eksistenca je na poseben način vselej usmerjena k stvarjem, vselej dejavna v tem tranzitivnem početju »približevanja« ali »bližanja« (*Näherung*), tudi takrat, kadar in če se te stvari kažejo kot nedostopne, predaleč, nedosegljive. Drugače povedano, eksistenca je vselej na nekaj naravnana, notranje usmerjevalna: desno, levo, spodaj, zgoraj, nad, pod, ob, pred – se vsi

¹⁰ SZ 105/140; prim. *Bit in čas*, 153.

nanašajo na neko stvar, ki se tam nahaja. In prav ta stvar v svojem odnosu do utelešene eksistence kot proto-kraja daje tubiti čut za smer. Te smeri, ki naj bi si jih tubit vselej zapomnila, so vtisnjene v samo njeno telo, kot to živo telo, kakršno je. V poučnem in neobičajnem odlomku, ki v določenem smislu povzema Husserlova razmišljanja o ustroju telesnih bitij (*Leiblichkeit*) in napoveduje Merleau-Pontyjevo fenomenologijo živega telesa in telesnosti, Heidegger namiguje na način, po katerem prebivanje sredi stvari in najdenje lastne poti v svetu predpostavlja »notranjetelesno naravo« tubiti – hkrati pa (do nadaljnega) odgodi podrobnejšo preučitev tega vprašanja:

Uprostorjanje tubiti v njeni telesnosti (*Leiblichkeit*) se prav tako odreja v skladu s temi smermi. Ta »telesnost« skriva v sebi svojevrstno problematiko, vendar je tu ne bomo obravnavali ...¹¹

198

Telo samo je prizorišče navad in stalne izmenjave z znanimi okolji. Je tisto, ki se »spominja« krajev in se usmerja glede na to. Ko se telo razvija znotraj specifičnega okolja, iz katerega ga ni mogoče izvzeti, se v njem udomačuje in se konstituira s procesom sedimentiranja; vsaka regija in lokalna situacija puščata svoje znamenje v telesu, ki je medtem že postalo nezavedno eksistence, njen ontološki spomin. Eksistenca svetu vseskozi pristopa z globino in gostoto teh nakopičenih plasti, tako da svet postaja podaljšanje njenega lastnega telesa, njeno telo pa postaja svet. Na takšen način se na-seljujemo v svetu: kot ekstatična telesa, kot telesno tkivo, spleteno iz niti samega sveta. Casey je sklepanje o osrednjem pomenu živega telesa pri prebivanju navezal na arhitekturo in zapisal:

Če si je že (sicer komajda) mogoče predstavljati, da bi prostor obstajal brez udeležbe živih teles, pa si ne moremo predstavljati, da bi določen kraj prebivanja lahko obstajal neodvisno od udeležbe telesnosti. S prostori prebivanja imamo opraviti le po zaslugi naših teles, ki so neprenehna gibala arhitekturnega uprostorjanja. Breztelesna arhitektura je enako nepredstavljiva kot brezumna filozofija.¹²

Naposled je prostorskost teh pri-ročnih stvari, ki jih oprezno srečujemo, dejavnik prostorsкости same tubiti. Drugače povedano: »le zato, ker je tubit prostorska na način raz-oddaljitve in usmerjevalnosti, lahko tisto, kar je razpo-

¹¹ SZ 108/143; prim. *Bit in čas*, 158.

¹² Casey, *Getting back into Place*, 132.

ložljivo znotraj-sveta, srečujemo v njegovi prostorskiosti.«¹³ To pomeni, da z dopuščanjem srečevanja stvari znotraj sveta tem dajemo prostor. Tubit je prostorska, kolikor daje prostor, ali uprostorja. Drugače povedano, tubit osvobaja ali čisti prostor, da se lahko pojavijo stvari; in osvobaja prostor ali kraj, ki tem stvarjem ustreza. »Tu« pri tubiti je treba razumeti natanko v smislu tega čiščenja ali napravljanja prostora za stvari, tako da se te stvari sprostijo za lastno prostorskost. Prvobitni fenomen prostora, ki se ga lotevamo z razločevanjem od fizično-matematičnega prostora reprezentacije, je to aktivno in tranzitivno prostorjenje, ekstatično čiščenje prostora, iz katerega svetuje [*worlds*] svet. Pravilno razumljen prostor »ni v subjektu (Kant)«, »niti v prostoru (Newton)«. Homogeni prostor narave lahko postane le s transformacijo lastnega bistva, torej le, če se fenomen prostora, ki je v bistvu aktiven in tranzitiven ter sorazsežen s samo eksistenco, izvzame od njegovih eksistenčno-ontoloških tal in reprezentira kot nekaj objektivno navzočega. V tem procesu, ki določa tehnično-znanstveni pristop, značilen za modernost,

svet izgublja svojo specifično zaokroženost; okolje postaja svet narave. »Svet« kot totaliteta sredstev, ki so pri roki, postaja prostorsko prirejen (*ver-räumlicht*) za kontekst razsežnih stvari, ki so zgolj pri roki in nič drugega. Homogeni prostor narave se pokaže le, če se bitja, ki jih srečujemo, odkrivajo tako, da je svetnemu značaju tega pri-roki na specifičen način odvzeta njegova svetovnost [*worldhood*].¹⁴

Le tedaj se lahko, kot pri Descartesu, prostor izenači z razsežnostjo, in samo v tem primeru si ga je mogoče predstavljati kot zaslon, na katerega površini se odvijajo naravni pojavi – ali kot posodo, v kateri se to godi – kakor v newtonovskem prostoru. Proti takšnim predstavam, ali raje posegajoč prednje, skuša Heidegger zopet povrniti izvoren prostor, ki sovpada s samim početjem eksistence, z eksistenco kot napravljanjem in čiščenjem prostora: kot resnico.

Vprašanje prebivanja in zatem grajenja je lahko za Heideggra smiselno le na osnovi pojmovanja prostora, ki nas popelje nazaj k izvornemu eksistenčno-ontološkemu fenomenu prostora kot *prostorjenja*, k eksistenci kot dejanskemu prizorišču ali proto-prostoru prisotnosti, in prebivanju v svetu, pri katerem ne gre za stvari znotraj nevtralne in indiferentne posode, ampak za bitja, ki v

¹³ SZ 111/ 146; prim. *Bit in čas* 161–162.

¹⁴ SZ 112/147; prim. *Bit in čas* 162–163.

samem svojem bivanju ali eksistenci vselej srečujejo lastno bivanje ali bistvo kot nekaj, kar ima zanje pomen. Ali arhitektura nudi prostor takšnim bitjem? Kakšna arhitektura? Ali torej – v kolikor moderno pojmovanje prostora, pododovano po Descartesu in Newtonu, dejansko ustreza Heideggrovemu opisu – to v moderni in sodobni arhitekturi prevladuje na tak način, da bi eksistenca po svojem položaju ne mogla več prebivati avtentično, torej na osnovi svojega ekstatičnega bivanja? Ali arhitektura osvobaja prostor za eksistenco, ali pa jo sili, da postane stvar, v svetu, kjer je prostor (in čas) samo za stvari?

Prebivanje v dobi tehnike

200 Če pa je problem, na katerega se odziva in ki ga obravnava arhitektura, ontološki – če prebivanje kot vprašanje zadeva specifično bitje, čigar bistvo sestoji iz tega, da ima svoje bivanje zato, da bi bilo – ontološko ni nikdar dano kot takšno, v svoji čisto problematični naravi. Pač pa se ontološko in problematično vselej in že vnaprej tolmači zgodovinsko in je torej kulturno, simbolno, družbeno-ekonomsko, znanstveno in umetniško interpretirano. To se odvija tako, da moramo z zastavitvijo kateregakoli vprašanja ali z artikuliranjem problema, ki je v bistvu ontološki, hkrati preučiti zgodovinski horizont, znotraj katerega nastopa. Problem ni nikdar zgolj ontološki, saj se ontološko samo vselej že začenja izražati v kontekstih in konfiguracijah, ki so tudi ekonomske, družbene, politične. Tako se z ozirom na prebivanje in arhitekturo zastavlja vprašanje o vrsti prebivanja, ki nam je dandanes dopuščeno. Kako *danes* prebivamo na zemlji? Kje je razlika med grškoantičnim, srednjeveškim in sodobnim prebivanjem? Ali se je navsezadnje Heidegger v svoji na videz nevtralni analizi bivanja eksistentnega bivajočega po naključju osredotočil na način, na katerega se to bivajoče vselej praktično in po svoji usposobljenosti vključuje v svet? Mar takšen svet, svet pri-ročnega, ni značilno zgodovinsko obeležje našega časa – s tem pa imam v mislih tehnično-znanstveno in pozno kapitalistično dobo – ter manifestacija zgodovinskega procesa, v katerem se bo ontološka struktura, razgrnjena v analizi, že v izhodišču zmerom pojasnjevala ali razkrivala? Ali ni moderni človek *homo technicus* in *economicus*, ne pa več – vsaj prvenstveno – *ens creatum* krščanskega sveta, ali *zoon logon echon* grštva? To ne pomeni, da ontološko predpostavlja zgodovinsko, ali socio-ekonomsko ter je potemtakem le ideološki »efekt« bolj temeljnega materialnega (ali duhovnega: *geistliche*) procesa. Znova je treba ugotoviti, da je ontološko, ali dogodek bivanja samega, nekaj vselej utelešenega, specifičnega in edinstvenega, vselej

podvojenega ali odigranega v konkretni zgodovinski konfiguraciji. Prav to pa je Heidegger uvidel v tridesetih letih prejšnjega stoletja.

Šele ko se je Heideggrova misel osredotočila na vprašanje, povezano z možnostjo zgodovinskega prebivanja v dobi tega, kar je v tridesetih letih poimenoval »mahinacija« (*Machenschaft*), nato pa »tehnika« (*Technik*), so se začele porajati številne analize v zvezi z arhitekturo in grajenjem, ki so odražale zavzetost in odločnost, kakršne prej ni bilo čutiti. Toda pojavitev tega vprašanja samega predpostavlja preobrazbo znotraj fundamentalnega vprašanja, vprašanja o biti. Izrecno namreč predpostavlja to, da se vprašanje o biti ne pojmuje več preprosto in izključno v smislu eksistencialno-ontološkega pomena, ampak v smislu resnice. To pomeni, da vprašanje ni več formulirano po ekstatično-časovnem horizontu, na osnovi katerega se bitja manifestirajo in prihajajo do svojega kraja znotraj sveta, ampak na temelju, oziroma iz resnice ali jasnenja [*clearing*] same biti. Takšna resnica, ki ni več preprosto povezana z eksistentnim bitjem, pa je vseeno še zmeraj zamišljena kot čistina [*clearing*] ali prostor – »tu« – biti (*Sein*). Resnica kot prostor ali konfiguracija, znotraj katere je dogodek prisotnosti kot tak zbran v prisotnost, ni več izključna prerogativa eksistence.

V takšni predelavi problematike je na delu dvojna transformacija smisla resnice. Prvič, kot smo začeli ugotavljati, privzema resnica zgodovinsko razsežnost: čistina ali prizorišče – »kraj« – znotraj katerega najdejo stvari svoje posebno mesto, človek pa svoje mesto v relaciji do teh stvari, do sveta in narave, je po tem uvidu zgodovinski in usodnostni proces, ki ima opraviti s samim načinom, na katerega se razgrinja bit. Specifičnost tega razgrinjanja pa je v njenem umiku ali izbrisu, medtem ko se odtisne: zgodovinska inskripcija resnice biti je hkrati izbris njenega bistva: dogodek biti se zabrisuje spričo bitij, ki jim omogoča prisotnost in predvsem prostor. Drugače povedano, bit – medtem ko sprošča prostor, znotraj katerega se bitja porajajo v prisotnost – po strukturi teži k odvratanju od svojih bitij in od človeka. Predpostavljajoč *dogodek* prisotnosti, bivajoči sovpadajo izključno s prisotnostjo ter tako izbrišejo samo preteklost, ki jo predpostavljajo in ki ostaja več kot karkoli zgolj prisotnega (iz preprostega razloga, da pri tem ne gre za nekaj *aktualno* prisotnega, ampak le za *virtualno* stanje prisotnosti česar koli, kar je prisotno). Človeku samemu pa preostane samo še bivajoče [*beings*]; svoje spraševanje in skrb usmerja izključno nanj. Bit je na neki način torej tisto najbližje, vendar pa ostaja zato, ker se zabrisuje spričo prisotnosti stvari, tisto najbližje večinoma

skrito in najdlje stran od človeka, ki se ubada zgolj z bivajočim [*beings*]. Ta izvorni fenomen imenuje Heidegger »zapuščenost biti« (*die Seinsverlassenheit*). Iz te zapuščenosti nastaja to, čemur že v *Biti in času* pravi: »pozaba biti« (*die Seinsvergessenheit*), ali »zapadanje« (*Verfallen*):

Ker je človek kot ta, ki ek-sistira, postavljen v odnos, ki ga bit odreja zase, tako da jo ekstatično vzdržuje, torej jo v skrbi jemlje nase, sprva ne uvidi najbližjega in se navezuje na drugo najbližje. Misli celo, da je to tisto najbližje. Vendar pa je bližje od najbližjega, bližje od bitij, hkrati pa za običajno mišljenje bolj oddaljeno kot tisto, kar je najdlje, bližina sama: resnica biti.

Pozaba resnice biti v prid navalu množice bitij v njihovem bistvu je to, kar v *Biti in času* pomeni 'zapadanje' (*Verfallen*).¹⁵

202

Ta pozaba biti, torej dogodka biti kot čiščenja odprtosti, znotraj katere se manifestirajo stvari, doseže vrhunec v sodobni tehno-znanosti, za katero obstajajo zgolj stvari, svet pa le do mere, do katere je lahko re-prezentiran. Čeprav se je ta izbris bistva biti pri bitjih napovedoval in pripravljajl že od samih začetkov zgodovine zahodnega sveta, je doživel odločilni obrat v sodobni znanosti in tehniki: človek je postal središčna referenčna točka in instrument dominacije na zemlji kot celoti; bivajoče je tu za človeka – in za voljo do moči, s katero se je poistovetil – kot stvari, namenjene za uporabo, manipuliranje, transformiranje, proizvajanje in potrošnje. To pa je prignano do točke, na kateri se človek lahko vpraša, ali sploh še obstaja možnost, da bi *prebival* sredi stvari: ne kot delavec-potrošnik, za katerega so stvari vselej tu, dostopne; niti kot tehnizirani in kapitalizirani subjekt, za katerega se svet začinja in nehuje s konglomeratom stvari kot sestoja (*Bestand*) ali stalne prisotnosti, marveč kot končno, smrtno bitje, čigar bit sestoji iz stanja iz resnice biti in ki je odprto sami odprtosti, luči, ki stvarjem omogoča, da postanejo vidne. Če se tubit razume iz osnove svojega bistva, potem je »tu« razumljen kot »hiša« biti: »prostor« ali »kraj«, kjer se ohranja, varuje in zbira resnica kot dogodek nezakritosti. »Tu« pri tu-biti meri na vprašanje ali problem, ki zadeva njegov način prisotnosti za bit kot način prebivanja. Bit najde namreč v tem »tu« zatočišče in zavetje. V tej povrnitvi k besednjaku doma, hiše in zavetja torej ne smemo videti podobe ali metafore, ampak potrebo po vzpostavitvi možnosti prebivanja

¹⁵ *Brief über den Humanismus, Letter on Humanism* (Wegmarken, 163/253); prim. *O humanizmu, Martin Heidegger, Izbrane razprave*, CZ 1967, str. 200–201.

onstran zgolj animalne ekonomije na eni strani in metafizike reprezentacije ter njenega tehno-znanstvenega pollaščanja bivajočega kot celote na drugi. Vendar pa ima Heidegger to možnost za čedalje bolj negotovo in gre celo tako daleč, da proces zapuščeni biti (*Seinsverlassenheit*) poistoveti z zgodovinsko brezdomovinskostjo (*Heimatlosigkeit*) – z brezdomnostjo modernega človeka:

Na ta način razumljena brezdomnost sestoji v zapuščeni bivajočega od biti (*die Seinsverlassenheit des Seienden*). To je znamenje pozabe biti (*Seinsvergessenheit*). Zaradi nje ostaja resnica biti nemišljena. Pozaba biti se razodeva posredno skozi dejstvo, da človek zmerom motri in obravnava zgolj bivajoče.¹⁶

Očitno pozabo dogajanja biti, ki je bila kot uvid prisotna že v *Biti in času* in je zahtevala dekonstruiranje zgodovine metafizike, si Heidegger zdaj predstavlja kot kvazi-neizbežno posledico nekega še bolj izvirnega dogajanja: zapustitve biti. Takšen dogodek namreč zdaj vidi kot zgodovintvoren; z njim sovpade zgodovina kot takšna. Na paradoksen način to pomeni, da dogodek biti – zgodovina – ni nič drugega kot progresivno izbrisovanje biti kot dogodka. Fenomen zapuščeni biti neizbežno pripelje k brezdomnosti, če že ne k popolni odtujitvi ali alienaciji (*Entfremdung*): alienaciji človeka od lastnega bistva, od resnice biti. Sfera prisotnosti je namreč postala tako vseobvladujoča, tako prepojena z dejstvi in stvarmi, »prostor« pa se je na takšen način izenačil s prisotnostjo in čas s trenutnostjo, da se v dobi tehnike vse težje srečujemo z »resnico« same prisotnosti in z dogodkom, ki je njen temelj in ki ga prisotnost zabrisuje. Živimo v dobi ali epohi, v kateri se stvari manifestirajo kot razpoložljive za nas, namenjene re-rezentiranju in re-produciranju. Njihovo danost imamo za samoumevno dano; ni več prostora za spraševanje o njihovem izvoru ali danosti. Pomembno je le, da lahko nadaljujemo s svojim početjem. Doba nadzora, informacije in informacijske tehnologije, problemov in rešitev mora radikalno izključevati možnost vpraševanja v najbolj temeljnem smislu. Zato je postala za Heideggera – neodvisno od slehernega optimizma ali pesimizma – v tehnični dobi možnost pristnega prebivanja dejansko zelo pičla; predstava o njej pa se zmeraj navezuje na protitehnično govorico:

Usoda moderne tehnike in z njo povezane znanstvene industrializacije sveta se neizbežno odvija v smeri izbrisovanja vseh možnosti postanka (*Aufenthalten*).¹⁷

¹⁶ *Wegmarken* 169–170/258; prim. *Izbrane razprave*, 208.

¹⁷ *Aufenthalte*, 33; prim. *Zadrževanja, Arhitektov bilten* 149/150 (2000), str. 95.

K temu vprašanju se bom vrnil pozneje, ob premišljevanju o stavbi [*building*] v tehnični dobi. Zaenkrat pa bi rad poudaril le dejstvo, da je zdaj vprašanje prebivanja, pomena prebivanja in biti-doma, povsem podrejeno *bitnozgodovinskemu* ali ontohistoričnemu ozadju, na katerem se razkriva. Vprašanja arhitekture sploh ne moremo načeti, preden smo doumeli zgodovinsko-usodnostni kontekst, znotraj katerega se poraja.

Druga transformacija koncepta resnice obsega njegovo razširitev in zaobjemanje stvari, drugačnih od same eksistence. Medtem ko je v *Biti in času* resnico istovetil s časovno ekstatičnim bivanjem eksistence in z vzorčnim fenomenom odločne razkritosti, ki je v njej in skoznjo tubit iz-postavljena svoji izpostavljenosti in razkrita lastni razkritosti ali resnici, odkriva zdaj Heidegger tudi druge kraje dogajanja resnice – kar pomeni druge dogodke čiščenja ali prostorjenja, v katerih lahko poleg stvari v lastni prisotnosti zasije tudi sam dogodek prisotnosti kot njihov nosilec. Heidegger namreč zdaj ob vrstah stvari, navedenih v *Biti in času* (eksistenci, zgolj prisotnosti, razpoložljivih stvarih), odkriva tudi bivajoče, katerega biti ni mogoče zvajati na nobeno od prej opredeljenih vrst. Na poseben in svojevrsten način razširja Heidegger tovrstno moč izžarevanja na umetniška dela in jezik; vendar pa tudi – čeprav tako, da ostaja to manj tematizirano (ter pozneje zato tudi opusti takšne poskuse) – na vzpostavitev polisa ali države.¹⁸ Tudi stavbe in arhitekturo vidi zdaj kot prizorišča resnice, kot kraje ali prostore, kjer gre za nekaj več kot zgolj fizični prostor, ki ga srečujemo: to pa je sama možnost pristnega prebivanja – kot prebivanja, ne le sredi stvari, ampak sredi dogodka ali prihajanja stvari v prisotnost iz horizonta ne-stvari. Tudi stavbe in arhitektura kot takšna čistijo prostor, napravljajo prostor za nekaj (za dogodek resnice biti). Arhitektura uprоторja prostor. Njeno zatekanje h geometričnemu prostoru je vselej podrejeno možnosti dogodka, ki presega zgolj fizični prostor ter tudi zgolj človeka, čeprav najde človek v njem svoje pravo mesto: svoj dom. Tudi proč od svojega doma smo lahko doma: čutiti-se-doma ni dejavnik biti pri sebi doma, ali biti doma, ampak pomeni biti umeščen med bit in bivajoče, v vmesni prostor, kjer na določen način zmerom že smo, toda tako, da se ta prostor kot tak nikdar ne unavzoči. Ta vmesni prostor se zdi v umetnosti, v arhitekturi, tako rekoč materializiran: v delu se resnica podvoji ali ponovi, torej uprizarja, udejanja – razodeva. Lepota arhitekture naj bila v tem, da poraja otipljivost, vtiskuje v tridimenzionalni

¹⁸ *Izvor umetniškega dela* je besedilo, v katerem Heidegger omenja »ustanavljanje države« in »bistveno žrtvovanje« kot dogajanja ob boku resnice umetniškega dela. Prim. Holzwege, 50; prim. *Martin Heidegger, Izbrane razprave, Izvir umetniškega dela, CZ 1967, str. 289.*

prostor nekaj »pomirjujočega« in vmesnega: nevidni in neotipljivi prostor razlike med bitjo in bivajočim. To pa naj bi presehalo lepoto zgolj arhitekture in pomenilo dogodek lepote kot takšne:

Resnica je neskritost bivajočega kot bivajočega. Resnica je resnica biti. Lepota se ne pojavlja poleg te resnice in ločena od nje. Ko se resnica udejanja, zasije (ali se pojavi: *erscheint sie*). Prisevanje (*das Erscheinen*) – kot ta bit (nujno razumljena aktivno in tranzitivno) resnice v delu in kot delo – je lepota. Tako sodi lepo v samodogodevanje (*das Sichereignen*) resnice.¹⁹

Z odpiranjem prostora prostoru, z organiziranjem, načrtovanjem in oblikovanjem – skratka: modeliranjem – prostora, prostornin in svetlobe arhitektura ustvarja delo resnice. Lepota ne izhaja iz forme, čeprav je zvezana s formo. Kajti forma se rodi iz dogodka resnice, o katerem pričuje. Moč umetniške ali arhitekturne stvaritve počiva v njeni zmožnosti omogočanja resnici, da zasije v njej in skozi njo; v njeni zmožnosti, da naseli resnico v stvaritev. Po Heideggrovi znani ugotovitvi je bistvo umetnosti: v »udejanjajočem se delu resnice bivajočega (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*)«.²⁰

Kako pa ji uspeva takšen podvig? S posebnim postopkom zbiranja (*Versammlung*). Dogajanje ali odvijanje resnice v delu gradnje – torej sam specifični način, na katerega delo »razpira« ali »napravlja« prostor za stvari – poteka skozi *zbiranje*. To je beseda, ki se najtesneje navezuje na operacijo prostora, torej na to, kar pomeni prebivati. Spominjamo se, kako je v nasprotju s tem Heidegger v *Biti in času* ter v svojem poskusu artikuliranja fundamentalnega pomena biti, razmik, ki je lasten tubiti, razumel kot ekstatičen in razpršljiv (kot *Zerstreuung*), horizonten in horizontalen – kot časoven. Tubit napravlja prostor z vrženostjo in projekcijo. Tubit čisti s transcendenco. Takšno je njeno prebivanje. V tridesetih letih prejšnjega stoletja je moral Heidegger na novo premisliti sam prostor, čeprav še zmeraj kot »kraj« (*Ort*) in ne kot objektivno-matematični prostor.²¹ V bolj specifičnem in manj neposrednem smislu gre

205

¹⁹ Holzwege 68, prim. *Izbrane razprave* 311.

²⁰ Holzwege 25, prim. *Izbrane razprave* 260.

²¹ *Beiträge zur Philosophie, Vom Ereignis* (1936–38) verjetno predstavljajo Heideggrovo najbolj vztrajno in prepričljivo prizadevanje, da bi čas in prostor mislil skupaj, v eni, sporni, vseeno pa harmonični relaciji, natančneje kot srečavanje [*en-counter*] razpršenosti oz. diseminacije (čas kot samolastno ekstatičen, prevzemajoč) in zbiranja (prostor ali kraj kot samolastno zadržujoč, zajemajoč in zasegajoč). Heidegger poskuša misliti čas in prostor skupaj in enakostno, kot vzajemno klicanje in kot vzajemno izvršitev. Čas gleda kot bistveno diseminativen in razpršujoč – kot »prevzetje« [*rapture*], prostor pa kot samolastno zbirajoč in zadržujoč – kot »alienacija« ali »zajetje«;

zdaj za vprašanje same možnosti kraja, za razliko od prostora, kot ga pojmuje tehno-znanost – ali si je torej v tehno-znanstveni dobi mogoče prostor predstavljati še kako drugače kot matematično in objektivno? Ali je tu še prostora za drug prostor? In ali umetniško delo, arhitekturno delo, sprošča takšen prostor? V kratkem besedilu *Umetnost in prostor* iz leta 1969, posvečenem baskovskemu kiparju Eduardu Chillidi, pravi Heidegger o odnosu stvaritve do prostora naslednje:

Ali se skulptura lahko polasti prostora, zagospoduje nad njim? Ali se v tem lahko meri s tehno-znanstveno osvojitvijo prostora?

Kot umetnost naj bi bila skulptura soočenje s prostorom umetnosti. Umetnost in znanstvena tehnologija sta v svojem obravnavanju prostora in delovanju nanj usmerjeni k drugačnim ciljem, na načine, ki se razlikujejo med seboj.

Toda – ali ostaja prostor isti? Ali prostor sam ni tisti prostor, ki ga sta ga prva determinirala Galilei in Newton? Prostor – ali je to homogena razsežnost, ki ne izstopa kot različna na nobenem od svojih možnih krajev in je enaka v vseh smereh, vendar je ni mogoče zaznati s čutili?

206

Prostor – ali je to tisto, kar odtlej modernega človeka vse bolj trdovratno spodbuja k temu, da si ga hoče povsem podvreči.

(...)

Toda ali imamo lahko fizikalno-tehnično projiciran prostor – kakorkoli se ga že poslej opredeljuje – za edini pristni prostor? Ali so v primerjavi z njim vsi drugi izoblikovani prostori: prostor umetnosti, prostor vsakdanje prakse in trgovanja – le subjektivno pogojene predupodobitve in modifikacije enega, objektivnega vesoljnega prostora?²²

oba se neprestano za-držujeta in premagujeta, tako kot si v *Izvoru umetniškega dela* in drugih spisih svet in zemlja pripadata v njuni nasprotujočnosti oz. sporu. Zdi se, da sama zgodovina vzašča kot epohalna konfiguracija tega večnega srečevanja prostora in časa. In to do te mere, da se lahko vprašamo, ali je dobo tehno-znanosti, informacijske tehnologije in postindustrijskega kapitalizma sploh mogoče uzreti skozi pojme določenega odnosa, v doslej neizkušenem neravnovesju med bistveno razpršujočo in diseminativno tendenco časa ter zbirajočo in zadržujočo silo prostora. Tehnologija kot doba horizontalnega, ravne linije minevanja. Prebivanje kot popotovanje, zapuščanje, beg.

²² *Kunst und Raum* 6–7; prim. *Umetnost in prostor*; *Arhitektov bilten* 145/146 (1999), str. 66–67.

V svetu, ki mu grozi, da se ga bo popolnoma polastil tehno-kapitalizem, čigar doseg ne pozna meja in ki je prostor upodobil v skladu z lastnimi zahtevami in logiko totalne, neomejene dostopnosti, Heidegger vseeno vidi tudi oaze mirnega odpora, dejavnosti v smeri proti tehniziranju prostora. To v prvi vrsti niso prizorišča hiperaktivnosti in volje do moči, ampak prej pasivnosti, sproščenosti (*Gelassenheit*). Izvorni fenomen prostora je še zmeraj mišljen na temelju dogodka, prostorjenja (*Räumen*). Takšen dogodek je treba razumeti v smislu:

krčiti (*roden*), osvobajati (od) puščave (*die Wildniss freimachen*). Prostorjenje spravlja na plan prosto (*das Freie*), odprt prostor za človekovo naselitev in prebivanje.²³

Vendar pa je glavna distinkcija glede na Heideggrovo zgodnejšo formulacijo prostora kot kraja ta, da uporabi zdaj za dejavnost napravljanja prostora in čiščenja (*Einräumen*) besedo zbiranje (*Versammlung*). In pri tem ni mogoče spregledati vztrajnosti, s katero se ob svojih ponazoritvah stavb kot tudi pri umetniških stvaritvah, Heidegger osredotoča na to značilno lastnost. Ta dejavnost pravzaprav sovpada z dogodkom dela ali samega grajenja:

Kraj zmerom odpira regijo, v katerem *zbira* (poudaril avtor) stvari v njihovi so-pripadnosti.

Zbiranje (poudaril avtor) se odigrava na nekem kraju v smislu nujenja zavetja, ki osvobaja stvari za njihovo območje.²⁴

V istem besedilu Heidegger na naslednjih straneh govori o rehabilitaciji kraja v dobi tehnike; ta naj bi predpostavljala tudi, da na »praznino prostora« ne gledamo več kot na zgolj »umanjkanje«, »nezmožnost, da bi se zapolnilo vrzel ali medprostorje (*Zwischenraum*)«. Praznina namreč ni nič in ni niti umanjkanje, ampak je dogodek, *Leeren* ali »praznjenje«, ki ga je treba interpretirati kot *Lesen*, branje »v izvornem pomenu *Vesammeln*, ki vlada na nekem kraju«. ²⁵ Tako kot na primer v sobi, ali v vrču. In to, kar pravi Heidegger o lončarju, bi lahko veljalo tudi za arhitekta, za katerega stavba ne »stoji« zaradi pravega razmerja materije in forme, ampak v »praznini« in skozi »praznino«, ki jo nosi v sebi:

²³ *Kunst und Raum* 8; prim. *Umetnost in prostor* 67.

²⁴ *Kunst und Raum* 10; prim. *Umetnost in prostor* 68.

²⁵ *Kunst und Raum* 12; prim. *Umetnost in prostor* 69.

On oblikuje le glino. Ne – oblikuje praznino. Zanj, v njej in iz nje oblikuje glino v formo. Lončar od začetka do konca prijemlje neotipljivo praznino in jo zgneto v obliko posode, namenjene vsebovanju. Praznina vrča določa ves način obdelave v procesu izdelovanja posode. Predmetnost posode nikakor ni v materialu, iz katerega sestoji, ampak je v praznini, ki jo drži.²⁶

Kako praznina vrča drži? Tako, da sprejme in zadrži, kar je natočeno vanj. Drži z zadrževanjem in ohranjanjem sprejetega vase. Praznina drži na dva načina: sprejema in ohranja ... Sprejemanje natočenega in ohranjanje tega, kar je bilo natočeno, sodita skupaj. Toda njuno enotnost določa točenje, za katerega je namenjena posoda kot posoda ... Naliti iz vrča je dajati. Držanje posode se pojavlja v dajanju točenja. Držanje potrebuje praznino kot tisto, kar drži. Narava držeče praznine je *zbrana* v dajanju ... *Zbiranju* dvojnega pravimo držanje ...²⁷

Ne le skulpture, denimo Chillidove, ali artefakti, kakršen je vrč, ampak tudi vse druge umetniške stvaritve in vse stavbe, o katerih govori Heidegger, sestojijo iz zbiranja – začeni s slavnim primerom ne-representacije pri tako imenovanem »templju v Paestumu«, t. i. Hera II, ki je znan tudi kot Pozejdonov tempelj.²⁸

208

Ali dandanes sploh še obstaja kakšen prostor, kot ga je nakazovala grška arhitektura? Kje se danes odvija zbiranje? Heidegger v razpravi *Grajenje Prebivanje Mišljenje* nadalje razlaga, da prebivanje izhaja iz potrebe, da bi našli svoj prostor na zemlji. Ta prostor, prostor, kateremu nas odpirajo stavbe, ki so namenjene ravno temu, da ga odprejo, je prav »na zemlji« in »pod nebom«, »pred božanstvi« in »pred našo lastno umrljivostjo«. Naš občutek za prostor,

²⁶ *Das Ding* (Vorträge und Aufsätze 161): *The Thing* (PLT 169).

²⁷ *Ibid.*, 164/ 171–172. Poudarki avtorjevi.

²⁸ Dejansko na arheološkem najdbišču Paestum še stojijo trije templji: prvi je posvečen Heri, napačno ga imenujejo tudi »bazilika«, zgrajen je bil sredi šestega stoletja pred Kristusom; drugi je posvečen Heri (Hera II) in zgrajen sredi petega stoletja pred Kristusom. Do nedavnega so ga pripisovali Pozejdonovem kultu. Nenazadnje je tu še Atenin tempelj, zgrajen okoli leta 500. Tempelj, o katerem je govor, Heidegger opiše takole: »Delo tempelj šele uskladi in obenem okrog sebe zbere enotnost poti in razmerij, v katerih rojstvo in smrt, nesreča in blagoslov, zmaga in sramota, vztrajanje in propad za človeka zadobijo podobo njegeve usode.« (Holzwege 31/OWA 42, prim. *Izbrane razprave* 267). Nenavadno je, da ta opis odmeva v Le Corbusierovem poročilu o grškem dorskem templju, Parthenonu: »Grki so na Akropoli postavili templje, ki jih vzgibava ena sama misel, okrog njih začrtali opustošeno krajino in jo zbrali v kompozicijo.« *Towards a New Architecture*, prev. Frederick Etchells, New York, Dover Publications 1986, str. 204.

za to, kamor spadamo, je intimno povezan s tem četvernim obzorjem: najprej in pred vsem z našim občutkom za končnost, iz katerega izhaja čut globokega spoštovanja in čudenja v soočenju z naravo, ki jo kot smrtni prejemamo in ji nudimo zavetje v sebi. Nato pa tudi z našim občutkom za streho nad glavo, za nebo in za tla pod nami, za zemljo. Oboje pa nakazuje globino in sebi lastno življenje: materialna, materinska zemlja, ki podpira in hrani, vznikata v rastlini in živali, se razprostira v skalovje in vodo; nebo, ki vključuje obok sončeve poti, pot spremenljive lune, oddaljeni soj zvezd, letne čase, ugodno in neugodno vreme ... Zemlja in nebo zaznamujeta razsežnosti, v skladu s katerimi zavzemamo določeno mesto, in osi, po katerih se orientiramo. Nebo in zemlja, smrtniki in božanstva nas obdarjajo z najprvotnejšim občutjem prostora. Heidegger pravi, da smrtniki prebivajo, s tem ko »čuvajo« zemljo in ji »nudijo zavetje«. To pa v nasprotju z obladovanjem in podjarmljanjem narave pomeni njeno osvobojanje v lastno unavzočevanje. Smrtniki prebivajo, ko »sprejemajo nebo kot nebo«, »puščajo soncu in luni svojo pot, zvezdam njihov tek« in »ne sprevačajo noči v dan, niti dneva v mučni nemir«. Umrljivi prebivajo, ko »pričakujejo božanstva kot božanstva«. Stavbe pa s tem, ko nam dopuščajo, da prebivamo, zbirajo to četverno obzorje – kakor smo videli že v primeru grške arhitekture – v neke vrste intimnost in napeto skladje.²⁹ Toda – četudi takšen opis nemara ustreza določenemu svetu: svetu, ki ga je, če naj se omejimo na zgodovinska razdobja zahodnega sveta, kakor starogrškega ali krščanskega še zmeraj usmerjal odnos do elementarnega, torej svetu, katerega arhitektura je združevala elementarno v svoji lastni elementarosti – ali se ni naš čas nepovratno oddaljil od tako elementarnega prebivanja? Ob prebiranju Heideggrovih opisov četvernega obzorja, znotraj katerega se odvija prebivanje, se sprašujemo, od kod izvira naš občutek absolutne distance, nemara tudi nostalgije, če ne iz pravzaprav arhaičnega in včasih skrajno zapeljivega vabila na potovanje, ki ga, kot čutimo, ne bomo več zmogli.³⁰ In ali smo – če je četverje edino

²⁹ Analizo zgodnje grške arhitekture moramo vsekakor dopolniti z analizami drugih stavb, ki jih Heidegger podaja, npr. starega mostu čez Nekar. Prim. BDT 152–154; prim. *Prebivanje, grajenje, mišljenje, Arhitektov bilten* 141/142 (1998), str. 80–81.

³⁰ Heidegger je leta 162, z razumljivo zadržanostjo, z ženo in prijateljem Erhardom Kästnerjem odpotoval v Grčijo. V kratkem, ženi posvečenem besedilu, ki se na potovanje navezuje, Heidegger zapiše svoj zadržek, da bi se popotovanje lahko sprevrglo v golo projekcijo, če ne že fantazmo o bivanjskem načinu starih Grkov. Svoje »obotavljanje« glede ideje takega popotovanja, ki jo poraja »strah, da bi ga razočarala« moderna, tehnologizirana Grčija, stopnjuje pa »sum, da bi bila lahko misel, ki zadeva deželo pobeglih bogov, le izmisl«, njegova »miselna pot« pa »blodnja«. *Prim. Aufenthalt 3; Zadrževanja, Arhitektov bilten* 149/150 (2000), str. 86.

210 merilo prebivanja na zemlji – tedaj obsojeni na brezupno in nepovratno blodenje, tako da ne bomo nikdar našli drugega prostora zase? V tej tehnični dobi, ko je noč dejansko postala dan, ko ne pričakujemo več božanstev, ko je zemlja zares kontrolirana in je odnos do neba v velikih mestih, kjer dandanes večinoma živimo, milo rečeno nebistven in nekako nepomemben, se zdi namreč Heideggrov model prebivanja ne glede na njegovo morebitno sprejemljivost ali nesprejemljivost nezdržljiv z zahtevami tehnoloiziranega, industrializiranega, urbanega življenja. Zdaj ko se znanost smelo podaja v globine vesolja in širi horizont neba vse do vrtoглаve in zastrašujoče neskončnosti, se ne moremo več pretvarjati, da je nebo edino obzorje in prizorišče bega ali vrnitve bogov. Prav tako ne moremo več verjeti, da bo zemlja spričo demografske eksplozije v deželah v razvoju še naprej tako velikodušna do nas. Na njej vladajo hkrati obilje in lakota, podjarmljenje in pomanjkanje – tako da v globalizirani ekonomiji zemlje ne moremo več razcepljati in pozabljati na bedo drugih. Edinole naša smrtnost še ostaja nespremenljiv in prvobiten horizont, prav tisti horizont, ki ga je Heidegger v *Biti in času* tako prepričljivo razkril kot nepresegljivo in določujočo možnost. In v tem se lahko strinjamo z njim. Gre za horizont, s katerim noče imeti življenje tehnike ničesar, za pokopani horizont. Tempelj, cerkev, celo človekov dom so puščali prostor za smrt. Smrt je imela nekdanje svoje mesto v življenju in zanjo je obstajal prostor (in čas). Toda zdaj nimamo več časa in ne prostora za smrt. Obstajajo sicer tako imenovani »domovi«, narejeni posebej za umirajoče; ti so daleč od vsega in vseh, daleč od življenja – vendar je tu človek prikrajšan za možnost umiranja. Smrt je postala zadrega in nadloga, žalovanje pa nekaj, s čimer je treba opraviti na hitro in v zasebnosti.

Če pa sta kraj [*place*] in možnost prebivanja, biti-doma, povsem odvisna od lastne zmožnosti združevanja skrajnih horizontov, znotraj katerih se razodeva bistvo človeka, in če našega občutka za prostor [*space*] danes ne odreja več predvsem na ta način razumljeni kraj – mar tedaj to ne pomeni, da je postalo prebivanje povsem nemogoče? Ali je naš položaj položaj temeljne brezdomnosti, strukturne nezmožnosti biti doma v svetu – četudi natanko v trenutku, ko je postal svet kot tak absolutno domača stvar, samoumeven in nevprašljiv onstran svoje gole dostopnosti in navzočnosti? To nemara pojasnjuje dejstvo, da se je Heidegger – ob razmišljanju o možnosti prebivanja kot odločilnem vprašanju, ki je podlaga grajenju in vprašanju prebivanja – lotil obravnave konstrukcij, kot so hiša v Schwarzwald, stari most nad reko Neckar v Heidelbergu, tempelj v Paestumu in bamberška katedrala; vsi ti primeri namreč

pričujejo o svetu, ki ga ni več. Stavbe so sicer ostale na istem mestu, vendar brez občutka umeščenosti. Heidegger večkrat omenja tudi sodobno, urbano arhitekturo, način, na katerega se vprašanja prebivanja in naseljevanja s svojimi stavbami in zapisi lotevajo avtorji kot Le Corbusier, Gropius, Behrens, Frank Lloyd Wright ali Mies van der Rohe – če naj omenimo le nekaj arhitektov, katerih delo je odločilno zaznamovalo tip gradnje v 20. stoletju. Seveda lahko s heideggrovskega vidika na določeni ravni tudi takšne vrste zgradbe – vsaj nekatere izmed njih – samo še potrjujejo domnevo o nezmožnosti prebivanja, značilni za tehnično dobo. Ali ni iz njih preprosto izginilo sleherni upoštevanje prvin zemlje, neba, človeške smrtnosti ter odnos do svetega in božanskega? Mar ni zanje značilna prav nezmožnost zbiranja, do določene mere pa tudi ravnodušnost do elementarnega okolja, ki so mu povsem zagospodovale? Ali ni tudi sam dom zveden na zgolj »stroj za prebivanje«, kot se glasi znana Le Corbusierova izjava? Mar ne tudi sama stavba teži za tem, da bi se osvobodila zemlje, kakor v primeru Le Corbusierove Ville Savoye v Poissyju iz let 1928–31, in slavila to, kar bi naj pomenilo njeno emancipacijo od narave in elementarnega s pomočjo tehno-znanosti? Odslej bo inženir omogočal modernemu arhitektu triumf nad zemlji zavezanim značajem tradicionalne arhitekture. Van Doesburgov manifest *Plastični arhitekturi naproti* na primer zahteva od arhitekture »moment lebdenja, ki deluje tako rekoč v nasprotju z naravno težnostjo – s problemom njegove izvedljivosti z gradbeniškega vidika pa naj se ukvarja inženir.«³¹ V homogenem, fizičnem prostoru se morajo prostori med seboj izmenjevati, biti morajo na voljo za razne funkcije in prilagoditve.³² Prostora za molitev ni več mogoče razločevati od tehnološkega prostora termodinamičnega stroja.³³ Če je ta doba zares doba tehnologije, to pa pomeni »postavja« (*Gestell*), ki odreja način, kako se nam danes prezentirajo stvari in narava kot celota, potem morajo po zahtevah modernistične arhitekture same stavbe, pa tudi naš odnos do prostora kot tak, odražati in prostorsko organizirati to tehnološko polastitev sveta, to »voljo dobe«, ki jo je Heidegger označil kot »voljo do volje«.

Mies van der Rohe pravi:

³¹ Theo Van Doesburg, »Towards a Plastic Architecture«. V: *Programms and Manifestoes on 20th Century Architecture*, urednik Ulrich Conrads, prev. Michael Bullock (Cambridge, MIT Press, 1975, str. 79. Dober primer takšne konstrukcije, ki (navidez) premaguje zakone fizike, daje Paulsen in Gardner, *Shapero Hall of Pharmacy*, Wayne State University, Detroit 1965.

³² Npr. Ludwig Mies van der Rohe, Crown Hall, Illinois Institute of Technology, Chicago 1952–1956.

³³ Prim. Mies van der Rohe, Chapel, Illinois Institute of Technology, Chicago 1949–1950, in Mies van der Rohe, Boiler House, Illinois Institute of Technology, Chicago 1940.

Arhitektura je volja dobe, prevedena v prostor ... Razumeti moramo, da je vsa arhitektura povezana s svojim časom in se lahko manifestira le v živih nalogah in sredstvih določene dobe. V zgodovini ni bilo nikoli drugače.³⁴

Ta arhitektura volje do volje je izrecno in programsko izražena tudi v naslednjih trditvah avtorjev ABC manifesta:

Stroj ni prihodnji raj, v katerem naj bi tehnologija izpolnila vse naše želje – niti požirajoči pekel, ki v njem propade ves človeški razvoj – *Stroj* ni nič drugega kot neizprosni diktat možnosti in nalog, lastnih našim življenjem: določa, kako moramo razmišljati in kaj moramo razumeti.³⁵

212 To je definicija dobe stroja, s katero se strinja tudi Heidegger. Tehnika je vseobsegajoča in vsebuje absolutno zahtevo. Gre za proces, ki zajema tudi človeška bitja – ta se vse bolj kažejo kot zgolj naravna zaloga, ki jo je treba organizirati, uskladiščiti, mobilizirati in usmerjati h kar največji produktivnosti. S tehnologijo se posebno v urbanih okoljih porajata homogenost in uniformnost. Mesta so si vse bolj podobna. Razumemo lahko, zakaj se je Heidegger zadrževal v provinci.³⁶ Tja je namreč sodil in njegovo mišljenje izvira pretežno od tam. Heidegger je avtentičnemu prebivanju postavljal nasproti tehnično nastanitev; kraj v pristnem smislu (kot prostor, kjer se razgrinja četverje) je imel za nasprotje mrežnemu prostoru tehnike, prostoru reprezentacije in matematične preslikave (ob tem pomislimo na mrežo, tipično za večino ameriških mest). Kako zelo radikalno se Heideggrov opis kmečke hiše v Schwarzwaldu razlikuje od arhitekturnega modernizma:

Tu je hišo narekovala samozadostnost moči dopuščanja zemlji in nebu, božanstvom in smrtnikom, da vstopijo v stvari v *preprosti enosti*. Hišo je postavila na zatišnem pobočju hriba, obrnjenem proti jugu, med travnike blizu pomladi. Dala ji je široko previsno streho, pokrito s škodlami; sam njen nagib zdrži pod snežnim bremenom in segajoč globoko navzdol ščiti sobe pred viharji dolgih zimskih noči. Ni pa pozabila niti na oltarni kot za skupno mizo; v sobi je napravila prostor za posvečeni kraj porodne postelje in »drevo mrtvih« – tako namreč tukaj pravijo krsti: *Totenbaum* – tako pa je za različne generacije pod isto streho oblikovala značaj njihovega potovanja

³⁴ Ludwig Mies van der Rohe, »Baukunst und Zeitwille«, 1924. Navedek iz knjige Lelanda M. Rotha *Understanding Architecture*, New York, HarperCollins, 1993, str. 459.

³⁵ »ABC Demands the Dictatorship of the Machine«; v: *Programs and Manifestoes*, str. 115.

skozi čas. Obrt, ki je sama izšla iz prebivanja, še uporablja svoja orodja in okvire kot stvari, ki tvorijo kmečko hišo.³⁷

Ali lahko v luči takšnih primerov sklepamo, da sodobna arhitektura – s tem pa imamo v mislih arhitekturo v dobi tehnike – ne pomeni drugega kot delovanje v uresničenju vladavine človekove premoči in neomejenega gospostva nad bivajočim v celoti, torej radikalno nezmožnost prebivanja? Ali je namreč še možno prebivanje na zemlji, če se je zemlja povsem umaknila in je pustila človeka kot edino merilo sveta, nasičenega s stvarmi v njihovi razpoložljivi navzočnosti in reprezentiranosti? Ali daje sodobna arhitektura samo še dodatni pečat tehnizirani, mehanični usodi nastanjanja, zvedeni na makroekonomske zahteve poznega kapitalizma – ali pa nemara v nekaterih primerih odpira tudi prostor onstran te ekonomije, vendar tako, da se z gradnjo ne vrne kar nazaj k občutenju prostora, kot ga je razvil Heidegger?

Hestijska in hermetična arhitektura

Ob tem vprašanju bi se rad zdaj nekoliko oddaljil od predmeta in nakazal topografsko, pa tudi kozmo-politično sliko, ki je bila odločilen dejavnik pri oblikovanju starogrške kulture in ki po mojem mnenju še zmeraj – čeprav morda le posredno – vlada sodobnemu svetu. Ta konfiguracija se vrti okrog dveh razsežnosti, osi ali polov, ki se navezujeta na dve božanstvi: na Hestijo in Hermesa. Razliko med njima ponazarja razlika med hestijskim in hermetičnim načinom prebivanja ter tudi med hestijsko in hermetično arhitekturo. Razvejenost te razlike je raziskoval in v delu *Getting Back into Place* na dokaj svojevrsten način podal Edward Casey. V poglavju z naslovom Dva načina prebivanja izhaja Casey iz članka Paole Pignatelli³⁸ in distinkcijo razširi na razliko med hestijsko in hermetično arhitekturo.³⁹ Hestija je boginja, ki Hei-

213

³⁶ »Warum bleiben wir in der Provinz?« Kratko besedilo, izvirno napisano za radijsko branje, predvajano v Berlinu in Freiburgu marca 1934, v katerem Heidegger pojasnjuje razloge, zakaj ni sprejel katedre v Berlinu, ki so mu jo ponudili leta 1933, sicer objavljeno v 13. zvezku *Skupne izdaje*, str. 9–13. Prim. Nova revija 202/203 (1999), str. 140–143.

³⁷ *Vorträge und Aufsätze* 155, BDT 160; prim. *Grajenje, prebivanje, mišljenje, Arhitektov bilten* 141/142 (1998), str. 82–83.

³⁸ Paola Coppola Pignatelli, »The Dialectics of Urban Architecture; Hestia and Hermes«, *Spring* (1985).

³⁹ Za izčrpen in ploden prikaz prostorske koncepcije starih Grkov v odnosu z religijo in politiko glej Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez le Grecs* (Paris, Éditions La Découverte, 1994),

deggru ni bila neznana; leta 1942 (že drugič) podaja v svojem ciklusu predavanj o Hölderlinovi »Der Ister«, dolgo analizo zborovske pesmi iz Sofoklesove *Antigone*. Zadnja kitica govori o *estia*, ognjišču in človekovem bivališču, kraju, kamor človek spada. Toda Heidegger nikjer ne omenja Hestijinega odnosa do Hermesa. Povedanega v zvezi z *estia* pa tudi ne navezuje izrecno na arhitekturo. Menim, da pri tem ne gre za naključje, saj se Heideggrov model prebivanja nazadnje pokaže kot bolj hestijski kot pa hermetičen. Pravzaprav je hestijski, kolikor se v dobi, kot je naša – odločilno zaznamovani predvsem s hermetičnim – neizbežno pojavlja neodpravljliva napetost med Heideggrovo pretenzijo po prebivanju in stvarnostjo našega časa. Hkrati bi rad nakazal, da pomeni Heideggrova distinkcija med svetom in zemljo ter bojem, v katerem je udeležena, več kot zgolj odraz antične diade Hermes-Hestija: pravzaprav jo tu vnovič popiše, podvoji in postavi na onto-historično ozadje tehnike. Ekonomija prebivanja tako vključuje posebno konfiguracijo sveta in zemlje, Hermesa in Hestije – takšno, da se je nanjo sodobna arhitektura prisiljena odzvati.

214

Kot hči Ree (zemlje) in Kronosa (časa) je Hestija boginja ognjišča in prebiva v središču doma, ki ga določa s svojo navzočnostjo. Je vladarica družine in domačega gospodarjenja. Hestiji so postavljali oltarje po vseh grških domovih, pa tudi pred *prytaneionom* (stavbo mestne uprave) v glavnih mestih. Častili so jo s svetim ognjem in jo priklicovali na začetku in na koncu gostij in žrtvenih obredov. Priklicevanje Hestije je pomenilo klicanje sile, ki prebiva v notranjosti doma. Kot prva boginja, ki naj bi postavila hišo, je bila nekako odmaknjena in bolj samotarska. V grških domovih se je ognjišče nahajalo v središču hiše in tu je vladala Hestija. Bila je središčna sila v svetiščih (na primer delfijskem ter mnogo kasneje tudi v templju deviških vestalk v rimskem Forumu). Tako ognjišče kot svetišča so bili krožne oblike, ta pa ponazarja samoograditev in spodbuja usmerjanje pozornosti k središču, privedbo vsega in vsakogar v notranjost, zbiranje znotraj. Vsaka zgradba, namenjena spodbujanju hestijskega prebivanja, bo zato težila hkrati k osrediščenosti in samoograditvi in bo najpogosteje krožne oblike. Arhitektura grških domov odraža naslednje:

(Hestijin) krožni žrtvenik, postavljen v središče čisto vase zazrte hiše ... je simbol najbolj notranjega odnosa med domom in zemljo (Reo) ter med dru-

tretje poglavje, *L'Organisation de l'espace*, še posebej razdelek »Hestia-Hermes, Sur l'expression religieuse du mouvement et de l'espace chez le Grecs«, pa tudi »Espace et organisation politique en Grece ancienne.« Krajše o tem v: Jean-Pierre Vernant »La nouveau image de monde«, *Les origines de la pensée grecque* (Paris, PUF, 1962); *Začetki grške misli*, DZS, Ljubljana, 1986 (*Studia humanitatis*).

žinskim rodovnikom in kontinuiteto časa (Kronosa). Grško hišo pravzaprav seka navpična os, ki skozi ognjišče povezuje globine zemlje z vrhom neba.⁴⁰

Tako pa se na zelo podoben način, kot to opisuje Heidegger – čigar pojmovanje prebivanja ni le globoko grško, ampak tudi hestijsko – dom razprostira med zemljo in nebom ter strne oboje na enem samem kraju. Zatorej ne preseneča, da Heidegger nekje zaradi boljšega razumevanja pomena prebivanja pove tudi znano anekdoto o Heraklitu, ki je svoje prijatelje gostil v intimnem prostoru kuhinje, ob ognju.⁴¹

Vendar pa si ne smemo predstavljati, da je bila Hestijina oblast osredotočena izključno na dom, razumljen kot *oikos* ali *domus*, ter na omejeno družinsko gospodarjenje. Hestija je vladala tudi političnemu gospodarstvu v širšem smislu, kot *estia koine*, skupnem ognjišču in središču, ki ga uteleša *agora*. Grki so namreč menili, da tudi *polis* – nemara še bolj kakor pa družinski dom – podarja pristen občutek pripadnosti kraju. Domovino, *Heimat*, kot jo ponazarjajo nekatere grške tragedije, ki nas soočijo s srhljivim dogajanjem izobčenja,⁴² so imeli za najdragocenejšo vrednoto in najbolj cenjeni dar. Pri občutku krajevne pripadnosti in domačnosti torej ni šlo za meščanski ideal dejanskega, fizičnega doma, za udobje v njegovi notranjosti. Hestijina vladavina ne sovпада z zgolj zasebnim, ki bi imelo za svoje nasprotje javno. Biti-doma je namreč morda celo bolj kakor zasebno pomenilo javno, politično stvar.

215

Od tod pa prehajam k drugemu vidiku ekonomije prebivanja: k Hermesu. Ta je bog premikov in komunikacije ter se giblje predvsem v javnem območju. Je »politični« bog *par excellence*, zaščitnik zborovanj v odprtem prostoru *agore*. Povezan z velikimi kupi kamenja, ki zaznamujejo križišča in ozemeljske meje antične Grčije – njegovo ime namreč pomeni »kup« ali »grmado« kamenja – je hkrati tudi bog cest in popotnikov. Kot bog razpotij je odgovoren za ureditev celotnih območij javnega prostora. Če hestijsko večinoma *zbira v notranjost* (in dopušča izhod s pobegom ali zvijačo), se hermetično odločno *pomika navzven*. Hermetično predstavlja daljnosežen pogled, pogled s premičnega gledišča, v katerem se počasno gibanje oskrbnika ali gospodarja doma umika neučakanemu hitenju tatu, prestopnika in potnika. V znamenju Hermesa po-

⁴⁰ Pignateli, »The Dialectic of Urban Architecture...«, str. 43.

⁴¹ Glej 55. zvezek *Skupne izdaje, Heraklit: Der Anfang des abendländischen Denkens*, str. 5–13.

⁴² Npr. Evripidova *Medeja*, Sofoklova *Antigona*, obe predstavljata tragični konflikt med družinskim in političnim pravom.

stane kon-centrično eks-centrično. Vendar pa si je vsekakor treba zapomniti, da Hermes in Hestija nista bila predvsem nasprotnika, ampak sta se kot dva načina prebivanja dopolnjevala in sta terjala drug drugega. Tavanje, podajanje na pot in potovanje so kot integralni del grške kulture vselej predpostavljali *polis* in lastni dom kot ognjišče, h kateremu človek sodi in kamor se mu je dano vrniti:

Hermes ... je postavljen zunaj hiše, da bi popotnika popeljal proč od zavetja Hestijinega ognja. Pod Hermesovim vodstvom se popotnik vrne vrne k bolj središčnim in obstojnejšim izvorom sebe, družine in ljudstva.⁴³

216

V tem pa je tudi ključna razlika med odisejado, potovanjem, prebivanjem kot tavanjem, čeprav še tako dolgotrajnim, in izobčenjem ali zablodelostjo. Gre namreč za globinsko razliko med prihajanjem domov in izgubljenostjo, med pripadnostjo neki domovini in brezdomovinskostjo. To je razlika med Odisiejem in Medejo, ali Enejem in Letečim Holandcem. Ko gre za sodobno situacijo, se poraja vprašanje, ali globalna ekonomija, ki nas preplavlja – ta se kot ekonomija onstran meja splošnega gospodarstva *polisa* ne navezuje več na *polis* ali nacionalno državo in kot takšna transformira samo naše bivanje ter se vzpostavlja kot domala povsem osvobojena »kraja«, v katerem je bila po tradiciji zasidrana, s tem pa preoblikuje tudi prostor zasebnosti, ki poslej ni več zaseben, ampak vanj v celoti poseže v bistvu plastična in pretočna sila: kapitalizem – ni kratko malo stanje brezdomnosti, ki nas naposled prikrajša za vsakršno občutenje prostora in deteritorializira narod in domovino, s tem pa posredno in povratno sproža širjenje sodobnih nacionalizmov in regionalizmov s Heideggrovim vred. Ali naj bomo torej presenečeni, če – ob tem, ko globalna ekonomija, ki se razodeva tudi kot sila de-lokaliziranja, močnejša od kraja nacionalne države, grozi s homogeniziranjem in združevanjem ljudi po najnižjem skupnem imenovalcu (potrošniških vzgibov) ter z izenačenjem vseh razlik – hkrati opažamo, da se začenja ponovno vzpostavljanje identitet in njihovo vnovično teritorializiranje na osnovi rase, etnične ali religijske pripadnosti? Mar se v tem kontekstu izgubljenost in razprstorjenost ne kažeta kot daleč najbolj ogrožajoča in neznansko večja od česarkoli, kar smo izkušali doslej; kot nekakšno nepretrgano izobčenje, ki ga hrani in vzdržuje pri življenju ekonomski mehanizem? Skratka: ali v tehno-kapitalizmu ne živimo absolut-

⁴³ Demetrakopoulos, »Hestia«, str. 59–60. Navaja ga Casey v svoji knjigi *Getting back into Place*, 143.

nega hermetiziranja sveta? Ali se ni sama zemlja, Hestija, povsem umaknila? Zdi se, da je v borbi med svetom in zemljo, Hermesom in Hestijo, svet zasenčil zemljo. »Samo-razodevajoča se odprtost širnih poti (*weiten Bahnen*)« sveta je zatemnila zemljo kot tisto, kar je »vseskozi samo-izločujoče se in v toliko tudi zavetno in skrivajoče.«⁴⁴ Zemlja kot elementarna razsežnost, ki ni toliko iztrošena, kolikor se izrablja v delu, in sicer tako, da zasije le skozenj, je kot takšna naknadno vsiljena svetu, ki mu kot samo še tehno-gospodarskemu prostoru zdaj vse predstavlja potencialni vir izkoriščanja. Čista horizontalnost sodobnega doživljanja prostora in predvsem pretočna narava naših tele-tehno-komunikacij, informacijskega sistema, naših dobrin, glavne in šibke sile – mere, do katere je vzpostavljanje te pretočnosti in prilagodljivosti po volji zmagoslavju kapitalizma, pa ne gre podcenjevati – je po vsem sodeč nepovratno pomaknila kraj z njegovega pravega mesta, prisiljujoč zemljo k umiku nazaj vase, k nasilnemu pogrezanju v pozabo. Heidegger nas v »Izvoru umetniškega dela« opozarja, da je svet čista odprtost, čisto razodevanje in kot tak ne prenese nič zaprtega. Posledica tega je, da si vselej prizadeva premagati zemljo, vsiliti lastno odprtost njenemu skrivanju.⁴⁵ Tehno-kapitalizem je v bistvu svet; v borbi, ki ga postavlja nasproti zemlji – in ki sestoji iz bistva in zgodovine resnice same – pa je svet nadvladal zemljo ter se s tem ločil od svoje drugosti, dopuščajoč, da ta zdrсне nazaj v skritost, v pozabo. Ali nismo ob tem prisiljeni ugotoviti, da bi v tej dobi brezdomnosti, ko smo doma vsepovsod, možnost pristnega prebivanja predpostavljala privedbo zemlje nazaj k svetu, torej Hestijino vrnitev v boj s Hermesom?

Če se zdaj vrnemo nazaj k arhitekturi in načinu, kako se le-ta na osnovni ravni loteva teh vprašanj, lahko ugotovimo, da medtem ko hestijska arhitektura teži h krivuljam in koncentričnosti, k obračanju navznoter proti središču in k vertikalnosti, k obrnjenosti navzgor proti nebu, da bi tako združevala zemljo in nebo, hermetična arhitektura stremi k eks-centričnosti in premočrtnosti; obrnjena je navzven proti horizontu – ravna in horizontalna:

(Hermes) predstavlja razsrediščen dinamični prostor, odprt v številne smeri, ki se ob odsotnosti središča lahko zberejo le v vzporedne linije, morda povezane v mrežne vzorce (linearna mesta, urbane kvadratnosti).⁴⁶

⁴⁴ *Holzwege* 37, prim. *Izbrane razprave*, 274–275.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Pignateli, »The Dialectics of Urban Architecture: ...«, str. 46.

Medtem ko imamo lahko Mošejo v Kordobi, Palladijevo Villo Rotondo, ali Bramantejevo baziliko svetega Petra v Rimu za posrečene primere hestijske arhitekture, sta Forum rimskega Panteona ali Piazza San Marco v Benetkah primera hermetične arhitekture. Ni naključje, da prvi trije primeri predstavljajo dejanske stavbe, druga dva pa kvadrate, ki upoštevajo urbano načrtovanje. To razlikovanje ustreza tradicionalnemu ustroju javnega prostora, namenjenega pogovarjanju (ter nemara izmenjavi dobrin) in gibanju teles, pa tudi bolj zasebnemu, morda verskemu forumu, ki zahteva zbiranje znotraj in intimnost. Pri vsaki strani posebej moramo upoštevati širši topografski sistem, znotraj katerega je začrtana in jo pojmovati kot v bistvu odprto tudi drugi ekonomiji, ki pa se od nje vseeno razlikuje. Pri tem gre seveda za vprašanje zavedanja, v kolikšni meri ti zgledi še vedno veljajo tudi za sodobno življenje, torej za življenje, ki je zmeraj in dobesedno v slehernem kontekstu prežeto s hermetičnim, z absolutno pretočnostno tehno-kapitalistično mašinerijo. Ko se sodobna arhitektura loteva vprašanja, ki zadeva način prebivanja, specifičen za današnjo dobo, nanj večinoma odgovori z odpiranjem stavbe ter še posebej ali najznačilneje z odpiranjem doma splošni hermetizaciji modernega človeka: krožno središče hiše je poravnano, njegova starodavna, vertikalna povezava z božansko naravo neba je prevedena kot stranska, zidovi, ki ločijo notranjost od zunanjega sveta, pa so odprti navzven (Johnsonova steklena hiša); skratka – sodobnih stavb ne določa več zahteva po zbiranju, saj zbiranje ne predstavlja več odločujočega načina prebivanja, paradigme, po kateri ga opredeljujemo in vrednotimo. V nekaterih primerih, ponazorjenih v dekonstrukcijski arhitekturi, nimajo stavbe ničesar, kar bi spominjalo na središče, ter uprizarjajo radikalno raz-središčenost sodobnega človeka. Stavbe so postale gostitelj negostoljubnosti ali hermetizacije prebivanja.

218

Vendar to ne pomeni, da tukaj ni več hestijske razsežnosti, da ni več čutiti potrebe in hrepenenja človeka po njej. Kdo neki celo zdaj, ko je tehnična doba v polnem zamahu, ne misli na »dom« in »biti doma« – če že ne v smislu zavetja pred mehničnim, pa vsaj v smislu kraja, kjer gre za samo vprašanje prostora, za samo prebivanje kot stvar, ki se tiče prav našega prostora? Vsepovsod namreč opazamo, da se ljudje raje odločajo za bivanje v meščanskih interierjih iz 19. stoletja kakor pa v Johnsonovih ali Le Corbusierovih hišah. Tako pomeščanjen odziv nima nujno opraviti zgolj s potrebo po zasebnosti, četudi se ta meščanski ideal zdaj zelo poglablja. Povezan je tudi s pojmovanjem doma in občutkom biti-doma – bodisi v udobju lastne hiše, ali hiše koga drugega, na ulici ali na podeželju – kot zavetjem pred makro-ekonomijo, ki smo vrženi

vanjo in ki nas izkorišča, ter kot mikro-prostorom, ki predstavlja protiutež tehnično znanstvenemu in kapitalističnemu obzorju, znotraj katerega živimo. Morda je upravičena tudi moja domneva, da dandanes – najverjetneje na veliko grozo arhitekta – »doma« ne doživljamo v simbiotični povezavi z zunanjim svetom, kot prostor, ki bi bil odprt vsemu, kar je zunaj, in bi temu dopuščal prestop v svojo notranjost, da bi se tako zabrisovala distinkcija med notranjim in zunanjim. To dialektiko bi na povsem drugačen način obravnavalo grško ali rimsko mesto (na primer Panteon v Rimu), ali pa srednjeveško ali renesančno stavbeništvo (katerega zgleda sta Piazza San Marco v Benetkah, ali Palladijeva Villa Rotonda); tu pa deluje predvsem negativno in vzvratno – dom postaja zavetje pred zunanjim, ki sovпада s človekovim tehnologiziranim in kapitaliziranim jazom. Vendar pa je tudi v meščanski dom zdaj že prodrl zunanji svet: televizija, radio in internet omogočajo nepretrgan dotok informacij, z reklamnimi sporočili pa tudi nenehno obnavljanje zmožnosti ustvarjanja vedno novih potreb in želja. Makro-ekonomski mehanizem mora biti vseskozi sit in spodbujen s potrošniškimi vzgibi.

Preostaja pa vprašanje, ali lahko živimo čisto horizontalno, brez zemlje, čisto rizomsko; sleherni proces deteritorializacije na določeni točki zahteva vnovično ozemljitev. »Čistega« nomadstva ni – o tem zgovorno priča današnje dogajanje v Izraelu. Tu gre za način prebivanja, ki ga morda najbolje ponazarja Odisejevo popotovanje, srečamo pa ga tudi v poznejšem pripovedništvu, na primer v Cervantesovem Don Kihotu, Melvillovem Moby Dicku, ali pa v novejših popotnih romanih in filmih, kakršen je *Thelma in Louise*. Saj namreč tudi tam, kjer se zdi, da je Odisej že dokončno skrenil s poti domov, še zmeraj obstaja neko vozilo, na katerem se lahko zopet teritorializira hestijsko: ladja, avtomobil, vlak. Še vedno obstaja potreba po re-lociranju, zbiranju: avtomobil, kajuta, konj postanejo prenosno ognjišče in imajo značaj, ki je naposled na primer enakovreden hiši v *The Spoils of Poynton* Henryja Jamesa, ali pa v Wellsovem *Državljanu Kaneu*. Vendar pa se lahko vprašamo, ali ni prihajalo tudi do protiodzivov na to razpršitev, na hermetizacijo. Ti so nemara poskušali najti ravnovesje med hestijskim in hermetičnim, zaprtim in odprtim, zasebnim in javnim (v zasebnem, pa tudi javnem), med vertikalnim in horizontalnim, zemljo in svetom.⁴⁷ Navsezadnje je prav ta dialektika vertikalnega in hori-

⁴⁷ Primeri modernih odzivov na pereč sodoben problem bi bili: Le Corbusier, Chapelle de Notre Dame du Haut, Rochamp; Frank Lloyd Wright, Frederick C. Robie House, Chicago 1908–1909; Philip Johnson, Johnson House, New Canaan, 1945–1949, Eero Saarinen, Chapel MIT, 1953–1955.

zonalnega, zbiranja in razpršitve, zemlje in sveta iznašla novo obliko in elegantno rešitev v arhitekturi Franka Lloyda Wrighta – to pa morda najbolje pokaže hiša Edgarja Kaufmana.⁴⁸ Podobno kot pri Mondrianu, vendar na neprimerno elementarnejši način, se tu linije sveta elegantno združujejo z vertikalnimi črtami, kar poveže zemljo (in vodo) z nebom in etrom ter ustvarja harmonično celoto, ki se ne zapira pred odprtostjo sveta in ki je svet niti ne preprosto odplavi, ampak ta celota zbira odprtost okrog središčnih vertikalnih osi ter ji daje višino in volumen. Tudi v primeru hiše Fredericka C. Robieja⁴⁹ v Chicagu, kjer tako navznoter kot navzven prevladujejo horizontalne linije (kot pri vseh hišah v Illinoisu) – kar nakazuje občutek smeri bega, lebdeče črte na obzorju – ima nekakšna tavajoča linija, ki bi prav lahko učinkovala v smislu razprostorjenosti, svojo protiutež v izdvojeni, vendar pa ključni prvini prosto stoječega kamina sredi hiše, ki spominja na oltar, posvečen Hestiji. Tako ostaja stavba kljub pomanjkanju vertikalnosti – kljub dejstvu, da je bolj podobna morskemu plovilu kakor pa hiši, porojeni iz zemlje in zakoreninjeni vanjo – zasidrana v zemljo in lahko povezuje zemljo in nebo. Ni prepuščena na milost in nemilost tokovom sveta, ni razprostorjena, ampak je zbrana okoli kamina in osvobaja prostor, v katerem je mogoče prebivati.

220

Če celoto biti interpretiramo in si jo predstavljamo kot razpoložljivo »sestavino« in objekt, kot sestoj in predmet, bomo prebivali na način, ki temu ustreza; če pa si bivajoče predstavljamo iz resnice biti kot resnice, bomo tudi prebivali na drugačen način. Naše prebivanje je pogojeno s tem, kako stojimo v svetu in na zemlji; pogojuje ga stališče, ki ga zavzemamo do sveta. To stališče je način prebivanja. Zgradbe predstavljajo upodobitev našega položaja v svetu, odnosa do zemlje ter razodevajo in hranijo v sebi naše stališče. Kot takšne odražajo način, kako delamo prostor za stvari – naš odnos do prostora: same sicer prostor organizirajo in ga artikulirajo, toda prostorskost jim je bila že vnaprej dana. Gre za prostore, ki se vselej vtisnejo v vnaprej dano prostorskost. Prostor – vsaj prostor prebivanja – ni objektivni in univerzalen, niti subjektivni (denimo arhitektov prostor). Govor o objektivnosti in subjektivnosti namreč v tem okviru predpostavlja, da je prišlo do odločitve – do odločitve o razporeditvi prostora vzdolž linij objekta in subjekta – ki pa ne zadeva ravno »nas«. Kajti, kdo sploh smo? To vprašanje se izčrpa prav v načinu, na katerega prostorimo in smo prostorjeni, torej postavljeni, ne znotraj prostora, ampak prostorsko. Mar nase-

⁴⁸ Frank Lloyd Wright, Edgar Kaufmann residence, Fallingwater, Pennsylvania, 1936–1939.

⁴⁹ Frank Lloyd Wright, Frederick C. Robie House, Chicago 1908–1909.

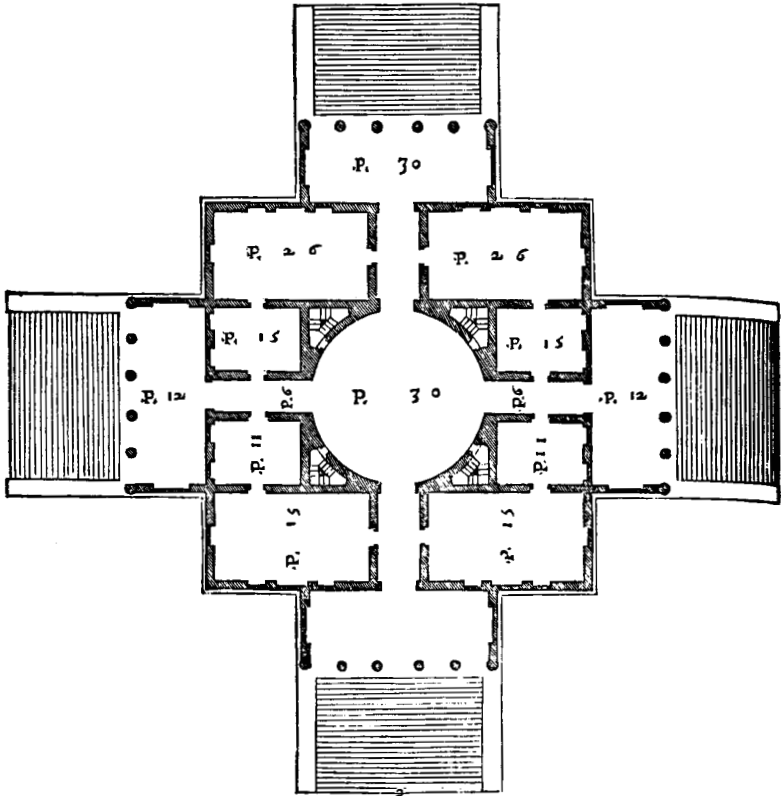
Ljujemo svet kot subjekti? Ali smo subjekti v sodobnih zgradbah? So zgradbe objekti, ki jih napolnjujemo z objekti? Teh vprašanj bi ne smeli jemati preveč zlahka. Kakšna je razlika med grškim svetiščem in muzejem, na primer Guggenheimom v Bilbao? Ali gre za razliko v času, v dobi, za zgodovinsko razliko? Zgodovinska razlika je uprostorjena. Gre za prostorsko razliko. Ne zato, ker bi se svetišče in muzej kot prostora razlikovala, marveč zato, ker ju nosita ali zrcalita dva različna načina narejanja prostora ali bivalnega prostora; dva različna – *onto-historična* – načina prebivanja sredi stvari, s tem pa dve radikalno različni izkušnji prostora. Tehnološko prebivanje postavlja človeka v edinstven in doslej neznan položaj historične brezdomnosti. Tam kjer lahko moderna arhitektura – mimo modernistične stopnje, ko je sprejemala mehansko in tehnološko na morebiti preveč naiven in mesijanski način – morda prepozna nevarnost, ki jo je opazil Heidegger, je dolžna vnovič odpreti vmesni prostor med zbiranjem in razpršitvijo, zemljo in svetom ter oboje povezovati, hkrati pa poskrbeti, da ostane vsaksebi. Samo tu vmes, v medprostoru, lahko zares *prebivamo*. Le tako bo arhitektura dala prostor prostoru samemu ter bo sprostilila in oblikovala prostor za človeško eksistenco.

Prevedla Martina Soldo

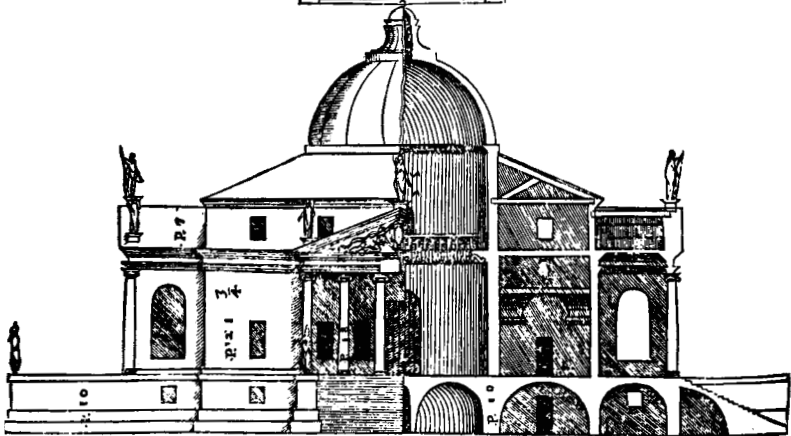
221

LITERATURA

- Casey, E.: *Getting back into Place*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- Doesburg, v. D.: »Towards a Plastic Architecture«. V: *Programms and Manifestoes on 20th Century Architecture*, urednik Ulirich Conrads, prev. Michael Bullock, MIT Press, Cambridge, 1975.
- Heidegger, M.: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1950.
- Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske Pfulingen, 1954.
- Heidegger, M.: *Kunst und Raum*, Erker Verlag, St. Gallen, 1969.
- Heidegger, M.: *Poetry, Language, Thought*, prev. Albert Hofstadter, Harper & Row, New York 1971.
- Heidegger, M.: *Aufenthalte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1989.
- Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, HGA 65, Vittorio Klostermann, 1989, Frankfurt/M. 1989.
- Heidegger, M.: *Pathmarks*, prev. William McNeill in drugi, Cambridge University Press 1998.
- Heidegger, M.: *Contributions to philosophy (From Enowning)*, prev. Parvis Emad in Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Pignatelli, P. C.: »The Dialectic of Urban Architecture; Hestia and Hermes«, *Spring* 1985.
- Roth L. M.: *Understanding Architecture*, HarperCollins, New York, 1993.
- Salis, J.: *Stone*, Bloomington, Indiana University Press, Bloomington 1994.
- Vernant, J.-P.: *Les origines de la pensée grecque*, Pariz, PUF, Pariz 1962.
- Vernant, J.-P.: *Začetki gr'ke misli*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1986.
- Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez le Grecs*, Éditions La Découverte, Pariz 1994.
-



222





223



**224**

Str. 222: Andrea Palladio, Vila Capra (Vila Rotonda), okolica Vicence, Italija; zgrajena okoli leta 1550. Ilustracija št. 13 iz druge knjige Palladijevih *Štirih knjig o arhitekturi* (I quattro libri dell' architettura, Benetke, Franceschi, 1570). Angleška verzija besedila, ki jo je leta 1738 sestavil Isaac Ware, je širila Palladijev vpliv po Veliki Britaniji in ameriških kolonijah.

Str. 223: »Fallingwatter« house in ognjišče Franka Lloyd Wrighta. Hiša je bila zasnovana in zgrajena v letih 1934–1937 za družino Edgarja J. Kaufmanna. Stoji v kraju Ohiopyle (Bear Run) v ameriški zvezni državi Pennsylvania.

Zgoraj: Schwarzwaldska domačija. Heidegger opozarja nanjo v nesedilu *Grajenje, prebivanje, mišljenje*. Glej *Arhitektov bilten* 141–142, 1999, str. 82.