

prof. dr. Ute Guzzoni
»Gradnja je v sami sebi že prebivanje«

»Gradnja je v sami sebi že prebivanje.« Stavek, ki sem ga izbrala za naslov tega predavanja, je iz predavanja Martina Heideggerja z naslovom »Gradnja Prebivanje Mišljenje«, v katerem Heidegger prebivanje pojasnjuje kot »biti na zemlji«. V nadaljevanju bom poskušala pokazati, kaj lahko pomeni razumevanje gradnje kot »biti-na-zemlji« – ali tudi kot biti-v-svetu. Tako bom v štirih sklopih podrobneje pojasnila štiri pojme, implicirane v tem pristopu, namreč svet, čas, prostor in prebivanje.

1. Svet prebivanja

Svoja razmišljanja o *svetu* začnem s ponovnim – le da tokrat nekoliko daljšim – Heideggerjevim citatom. Ta v svojem predavanju o Johannu Petru Heblu zapiše: »Če glagol 'prebiti' pretehtamo v vsej njegovi širini in globini, vidimo, da izraža način, kako ljudje na zemlji pod nebom potujejo iz rojstva v smrt. To popotovanje je raznoliko in polno sprememb, vendar pa povsod ostaja poglavitna značilnost prebivanja kot človekovega zadrževanja, postanka med zemljo in nebom, rojstvom in smrtjo, radostjo in bolečino, delom in besedo. Če to raznoliko vmesje imenujemo svet, je torej svet hiša, v kateri prebivajo smrtniki.« (*Hebel – Der Hausfreund*, str. 17 isl.)

Svet, o katerem je tu govor, očitno ni – oziroma vsekakor ni le – svet, kot ga definira Wikipedija, namreč kot »celoto fizikalnega univerzuma oziroma vesolja in vsega bivajočega, ki ga lahko v tem univerzumu zaznavamo kot obstoječega ali zanj domnevamo, da obstaja«. Heidegger misli svet kot živo razsežno *vmesje*, kot *naravno* vmesje območja med nebom in zemljo in hkrati s tem tudi kot *človeško* vmesje prostora življenja, izkustev in razpoloženj, vsega početja in delovanja – svet, v katerega spadamo in ki mu pripadamo.

Zahodno človeštvo je, kot vemo, samo sebe definiralo predvsem z vidika svojega racionalnega pristopanja k svetu. Pri tem mu je šlo za spoznavanje sveta v njegovih splošnih in stalnih načelih in zakonitostih, vedno znova je poskušalo prodreti do njegovega najglobljega temelja in na podlagi tega temelja določiti tudi samo sebe. In to obračanje k svetu ne najde svojega konca v zrenju in dojemanju ter pojmovnem izražanju, temveč se mu povsem enakopravno pridružujejo tudi praktično pristopanje, produciranje in obvladovanje, izumljanje in odkrivanje, osvajanje in prilaščanje. Na en in drug, na teoretski in praktičen način gre za *obvladovanje sveta*, torej za to, da obvladujemo tako svet kakor tudi iz njega izvirajoče probleme, skratka, da smo jim kos.

Kar zaznamuje ta koncept, ki se nam zdi povsem samoumeven, je, da ima človek svet *pred* sabo in *nasproti* sebi kot *objekt* obvladovanja sveta. Mišljenje, še zlasti znanstveno, zato potrebuje posploševanje, abstrahiranje in objektiviranje, medtem ko delovanje potrebuje podrejanje zastavljenim smotrom, prav tako pa tudi sposobnost abstrahiranja in dojemljivost za vse, kar je bistveno in nujno. Nasprotno pa je pri racionalnem obvladovanju sveta in življenja manj pomembno ali pa sploh ni pomembno naše lastno telesno počutje, čutno, senzualno zadrževanje v svetu, predajanje trenutnemu in njegovim čarom, igrivo spuščanje v presenetljiva naključja, sanjarjenje in fantaziranje, vživljanje in dobro počutje, vendar pa tudi žalost in bolečina, bolehanje in strah. Vse to so načini človeškosti, tega, da smo ljudje, načini, ki sami ne služijo obvladovanju sveta in zato tudi niso del tistih človekovih sposobnosti, ki na splošno veljajo za pomembne.

Kljub temu pa nikakor ne naletimo na neki že vnaprej dani »objektivni« svet, temveč, nasprotno, sodimo v nekakšen skupek, ki je sestavljen iz raznolikih odnosov stvari, dogodkov in procesov, ki ga vedno sestavljamo tudi mi sami in ki je hkrati svet bivanja z drugimi in med drugimi. V vsakdanjem življenju nimamo *pred* sabo izoliranih substanc skupaj z njihovimi lastnostmi in stanji, temveč se vselej nahajamo v medsebojnem prepletanju procesov in konstelacij različnega in spremenljivega. Ljudje so v bistvu *bit-v-svetu*. To pomeni, da na razumevaajoč in delujoč način živijo v in iz odnosov in namembnosti, ki tvorijo svet. So v bližnjem in daljnem odnosu do stvari, ki jih obdajajo v prostoru, pri čemer se ti odnosu kažejo ravno v tem, da se na te stvari nanašajo

kot na bližnje ali daljne, da jih v lastni telesnosti občutijo kot bližino ali daljo. Prostorskost sveta ter človekova bit-v svetu in bit-v prostoru so enakoizvorne.

S svetnimi stvarmi in dogodki se srečujemo na določenih izkustvenih obzorjih. Ne prebivamo le v enem svetu, temveč sami sebe razumemo tudi iz tega prebivanja, iz svoje domačnosti s svojim svetom in njegovimi smiselnimi povezanostmi, iz bližin in dalj, ki se raztezajo med nami ter kraji in časi našega sveta. Naše prebivanje v svetu ni naše golo zadrževanje in pojavljanje kjerkoli že v njem, temveč ga že vselej vzdržuje osebno obarvani odnos pripadanja v obdajajoči nas svet končnega in umrljivega, v svet, na katerega pridemo in z njega s svojo smrtjo odidemo.

To, da rojstvo označujemo za »prihod na svet«, rojevanje pa za »spravljanje na svet« ali »postavljanje v svet« – temu ustrezno poznamo za umiranje frazo »posloviti se od sveta« –, ne pomeni nič drugega, kot da svet povsem dobesedno jemljemo kot kraj, na katerega smo prišli ob določenem času in v katerega spadamo za časa svojega življenja, torej kot prostor ali območje, v katerem smo doma, v katerem prebivamo. Svet s tega vidika zatorej ni kratko malo nekakšen »objektivni«, hkrati pa nedoločeni in vseobsegajoči prostor, temveč je prebivališče, v katero je bil vsak izmed nas nekoč rojen in ki ga bomo nekoč znova zapustili. Za ta svet gre na primer v obeh naslednjih citatih, v prvem: »O, prijatelj! Svet pred mano je svetlejši in resnejši kot običajno« (Hölderlin v pismu Böhlendorffu, *Sämtliche Werke* 6,1, str. 427), in v drugem: »Zakaj je svet postal tako medel! Veter igra svojo pesem na ohlapno napetih strunah.« (Nietzsche, *Herbst*)

Ta svet ni nekaj, na podlagi česar bi lahko prišli do sodbe, dobljene na argumentativen in dokončno resničen način. Vendar pa bi to bila pomanjkljivost le tedaj, če bi se že vnaprej zavezali abstraktnosti resničnih izjav, ki se vede in hote nikoli ne ozira na končni svet. Nasprotno pa pri prebivanju in torej gradnji ne gre za objektivno *spoznanje*, temveč za sem in tja uspešno *bit-v-svetu*.

V Wikipediji lahko o teoriji *gradnje* preberemo tole: »V ožjem pomenu klasičnega pojma arhitekture pomeni arhitektura znanost in umetnost načrtnega snovanja grajenega človekovega okolnega sveta, se pravi ukvarjanje s prostorom, ki ga ustvarja človek, in še zlasti z interakcijami med človekom, prostorom in časom.« Ta definicija – vsaj njena prva polovica – očitno šteje prej k »objektivnemu« pojmu sveta kot pa v tisti okvir sveta, ki bi ga lahko imenovali »svetel« ali »resen« ali »medel« ali, denimo, tudi širen, lep, zavržen – svet, poln bede, sreče, presenečenj. Raskavi »What a wonderful world!« Louisa Armstronga bi v tem svetu našel prav tako malo prostora kot svet, ki ga Theodor Storm opiše s temi besedami: »Saj je svet, ta lepi svet, vendarle povsem neuničljiv«. Z omenjeno definicijo »načrtnega snovanja grajenega človekovega okolnega sveta« ne bi bilo mogoče združiti niti starega »svetobolja« niti »apokaliptičnega razpoloženja« in niti besed Heinza Rühmanna »in ko se trese vsa zemlja in svet pada s tečajev«.

Če se, nasprotno, ozremo na svet, ki ga dejansko in telesno živimo in izkušamo, ta postane izpolnjeni, pisani vmesni prostor, omenjen v uvodnem Heideggerjevem citatu, torej »hiša sveta«, v katerem že vedno *prebivamo*. Uspešna bit-v-svetu torej pomeni prilagajanje, prilikovanje temu prebivanju. In gradnja potemtakem ni »načrtno snovanje grajenega človekovega okolnega sveta«, temveč »v sami sebi že prebivanje«.

Toda kaj je tu natančneje mišljeno s »prebivanjem«? V Heideggerjevem citatu je bilo mišljeno v vsej »širini in globini«, tako da je zajemalo »način, kako ljudje na zemlji pod nebom potujejo iz rojstva v smrt«. V tej formulaciji sta implicitno omenjena prostor (na zemlji pod nebom) in čas (iz rojstva v smrt). Tu lahko uporabimo celo drugo polovico citata iz Wikipedije, če jo le prav tako vzamemo v vsej njeni »širini in globini«. Tam je bil govor o »interakcijah med človekom, prostorom in časom«. Če *svet* na nakazan način razumemo kot hišo, v kateri *prebivamo*, bomo morali tudi *čas* in *prostor* svojega bivanja razumeti drugače, kot nam to običajno sugerira naš okolni svet, ki ga določata znanost in tehnika. Čas, v katerem prebivamo, je svetni čas in prostor, v katerem prebivamo, je svetni prostor.

2. Čas prebivanja

Današnje ustaljeno razumevanje časa je razumevanje časa kot nenehnega teka iz preteklosti v prihodnost. To razumevanje najde po eni strani v moderni svoj realni odraz v »abstraktni« in vselej enaki meri *ure*, medtem ko po drugi strani bistveno določa novoveško znanstveno védenje o času. Skladno s tem razumevanjem je v sekundah, minutah in dnevih merljivi in merjeni čas kvantitativna veličina in merilo vsakega nastajanja in spreminjanja. V sedanjosti v veliki meri določa naše početje in delovanje, podrejamo se njegovi mehanski prisili in pozabljamo, da ta čas ni nekaj naravno danega, temveč da ga je določil človek, in sicer v svoje lastne namene.

Temu ustaljenemu razumevanju časa ne postavljam nasproti, temveč ob bok različne druge časovne momente, med njimi še zlasti čas kot *mudenje* (=Weile, krajše časovno trajanje) in čas kot *trenutek*. *Mudenje* je faza časa, ki se, negativno rečeno, v prvi vrsti ne obravnava kot sosledje zdajev, prihajajočih iz preteklosti in prek sedanjosti napredujočih naprej v prihodnost. *Mudenje* ima, nasprotno, značaj *pričujočnosti*, ki ga v prvi vrsti ne določata tek in minevanje in prav tako tudi ne pogled, uprt v preteklo in prihajajoče. Ne obravnava se kot izpolnitev preteklega, prav tako pa se tudi ne usmerja v kak cilj ali konec. Medtem ko lahko trajanje na splošno pomeni »večni« obstoj (»dolgoročnost/stanovitnost«) in tudi povsem določeni časovni interval (»za čas trajanja dveh let«), *trajanja mudenja* ne določajo njegove kvantitativne meje, temveč zgolj njegova kvalitativna vsebina: Je hkrati odprt, nedoločen in izpolnjen čas.

Mudenje pogosto pomeni isto kot *pomujanje* in ima torej prostorsko konotacijo. Pomeni lahko prav toliko kot ostati, se nekje dlje zadrževati – imeti (začasno) prebivališče. Tudi drugi načini zaznavanja časovnosti – denimo ob slovesu od ljubljenskih ljudi, ko se izgubimo v poletnem večeru ali ko se zavestno odločimo za počasnost – minevanja, tako kot pri mudenju, sicer ne postavljajo povsem na stranski tir, pač pa pri njih ne stoji več v ospredju ravno nezadržni tek ali njegova izmerljiva kratkost ali dolžina. Minevanje se ne zaznava kot nadaljnji tek časa – in temu ustrezno tudi ne kot nekaj, kar nas reši pred praznim časom in njegovim dolgčasom.

Trenutek pogosto razumemo kot nasprotje večnosti. *Večnost* je bodisi *brezčasnost* nasploh, izvenčasovnost, bodisi *neskončni čas*, z začetkom ali brez njega, vendar pa vselej brez konca. Virtualno ga sestavlja neskončnost trenutkov, ki pa se časovno ne razlikujejo drug od drugega, saj v večnosti ni časa. Vsak posamezni trenutek predstavlja nasprotje večnosti in je minljivost nasploh, je kot dih, ki se je že razgubil.

Vendar pa za trenutek ni *nujno*, da je v nasprotju z večnim, namreč tako, da bi ga v prvi vrsti določala njegova bežnost, njegovo pogreznjenje v morje večnosti. Nasprotno, svojo izpolnitev ima v tem, da je edino on sam, da je torej ta, tukajšnji, zdajšnji trenutek, torej tudi brez vsakega konstitutivnega nanašanja na nekaj pred njim ali za njim. Ko Søren Kierkegaard (*Pojem tesnobe*, str. 109) zapiše »Trenutek je tista dvoumnost, v kateri se stikata čas in večnost«, moramo to v našem kontekstu razumeti v tem smislu, da trenutek stoji na meji tako s časom kot tudi z njegovim nasprotjem, večnostjo, da participira v obeh, hkrati pa tudi v nobenem izmed njiju. Brezdanjost te dvoumnosti se na splošno preseže, ko ravno v izkustvu trenutka dojamemo samo večnost, ko naj bi posamezni trenutek bil odsev in namestnik večnosti. Kot, denimo, v Goethejevem pozivu: »Samo vztrajajte in se zmeraj držite sedanjosti. Vsako stanje, da, vsak trenutek je neskončno dragocen, ker je predstavnik neke cele večnosti.«

Trenutek pogosto hvalimo kot nekaj, kar velja zgrabiti in okusiti pred vsem drugim: »Tvoja preteklost je sen in tvoja prihodnost je veter. Ulovi trenutek, ki je med njima, ki ju ni.« (Friedrich Rückert, *Erbauliches und Beschauliches aus dem Morgenland*, št. 21, *Der Augenblick*). Preteklo in prihodnje ne obstajata, šteje le sedanje. Hiperion piše Bellarminu: »Daj, pozabiva, da obstaja čas, in nikar ne preštevaj dni življenja! Kaj so stoletja proti trenutku, ko se dve bitji tako zaslutita in zbližata?« (Hölderlin, *Hiperion ali puščavnik v Grčiji*, str. 61)

Trenutek je *pričujoč*. Toda njegova pričujočnost, njegova sedanjost se ne nahaja med obema drugima časovnima dimenzijama, temveč je vselej bežna, vpeta med prihajanje in odhajanje. Je, nasprotno, nekaj takšnega kot vsakokratno bivanje, pri katerem ne gre niti za konec niti za začetek, temveč ravno za *trenutek kot tak*, za trenutek, ki se pomudi in se nas dotakne. Temeljna trditev zenbudizma pravi, da je pomembno živeti v trenutku, živeti trenutek. Dogen, eden izmed najpomembnejših učiteljev zena, je zapisal: »Vse je vaše življenje. Podnevi in ponoči, na karkoli že naletite, je vaše življenje; svoje življenje zato prilagodite razmeram, s katerimi se trenutno srečujete.« Kar v trenutku in samo v trenutku izkušamo in dojemamo, je življenje, vsakdanje življenje. Dogen je tudi zapisal: »S čim lahko primerjamo svoje življenje? S kapljo, ki jo vodna ptica otrese s svojega kljuna in v kateri se zrcali mesečina.« Je mogoče misliti še kaj bolj trenutnega?

V nekem smislu je mogoče reči, da je trenutek brezčasno ali nečasovno pomujanje, če je izvzet iz časa v njegovem običajnem razumevanju. In v tem smislu sta mudenje in trenutek tudi povezana. »Če nam večnost ne pomeni neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost,« je zapisal Wittgenstein, »potem živi večno tisti, ki živi v sedanjosti.« (*Logično filozofski traktat*, 6.4311) Mislim, da to velja tudi za pričujočnost trenutka. Brezčasna pričujočnost trenutka, ki ga živimo, je vsakokratno mudenje in pomujanje v trenutku.

Enako kot pozorno živeto mudenje nas tudi trenutek s svojo trenutnostjo iztrga iz toka časa in s tem tudi iz ustaljenega *novoveškega razumevanja časa*. In enako kot velja za čas, da ga lahko doživljamo na zelo različne načine, velja z ozirom na *novoveško razumevanje prostora* tudi za prostor. Prostor je vselej hkrati tudi drugačen kot absolutni, metrično zaznavni čas – denimo vmesni prostor, kraj, bližina ali dalja, ožina ali širina, meja ali tudi brezmejnost, praznina. Tako kot je v času, ki je *trenutek*, odpravljen običajno zaporedje časovnih točk, je

tudi v prostoru, ki je *kraj*, odpravljeno običajno vzporedje prostorskih točk. Tako kraj kakor tudi trenutek in mudenje so le navidezno enoznačno merljivi in določljivi, le navidezno absolutno izračunljivi v kvantitativno določenih merah. Tako kraj kakor tudi trenutek in mudenje niso objektivni, temveč so *svetni*.

3. Prostor prebivanja

Za *gradnjo* je prostor še pomembnejši od časa. Gradnja še bolj kot časovno, zgodovinsko, minljivo gradi prostorsko. Prostor je tu v bistvu impliciran kot *razsežnost* in kot *kraj*.

Prvi pogled na prostor, kot ga doživljamo vsak dan, ga nam pokaže kot nekaj, v čemer bistveno smo in se gibljemo skupaj z vsem drugim. Vse je na mestu ali v prostoru. Sam ta prostor kljub njegovi praznosti izkušamo kot kvalitativno različnega, torej s spodaj in zgoraj, spredaj in zadaj, blizu in daleč, ožino in širino. Ima mesta in kraje, okolja ter meje ter razdalje. Je seveda tudi prostor *prostorskega*. Biti prostorski pomeni, da nekaj zaseda prostor in je na nekem kraju, prav tako pa tudi, da ima »prostorsko vsebino«, volumen, in določeno razsežnost, da je torej toliko in toliko veliko. Prostor, ki ga zaseda kaka stvar, kako telo, je njen oziroma njegov kraj, ki je v prostoru in ga obdaja prostor.

To iz grške filozofije izvirajoče statično razmerje med prostorom in krajem vselej abstrahira od živih izkustev naše biti-v-svetu. Če smo pozorni na ta izkustva, se pokaže, da je šele dejstvo, da prostor gledamo ali živimo, tisto, kar iz njegovih različnih mest dela posebne kraje. Šele živo izkustvo dela iz raztezanj v navidezno absolutnem prostoru tista okolja sveta, v katerih so – na svojih mestih in v svojih časih – ljudje in stvari ter dogodki.

Po Husserlovih raziskavah o konstituciji stvari v njegovih predavanjih z naslovom *Stvar in prostor* (1907) in Heideggerjevih razmišljanjih o biti-v-svetu v delu *Bit in čas* (1927) smo bili v preteklem stoletju vedno znova priča kritičnim polemikam z matematičnim in fizikalnim pojmovanjem absolutnega prostora, ki je vse od Newtona dalje določalo vsakdanjo zavest in je še vedno podlaga vsakdanjim pojmovanjem. Razumevanje na svetni način doživljanega prostora, ki se je porodilo iz te kritike, si bomo v nadaljevanju ogledali nekoliko podrobneje z vidika *krajevnega* značaja prostora – podobno kot smo to storili prej s časom z uporabo trenutka in mudenja kot njegovih momentov.

Kraji nastajajo iz vzajemno določujočih se odnosov do človeka, ki jih izkuša, oziroma, povedano drugače, človekovo gledanje ima konstitutiven pomen za prostor in kraje, enako kot imajo, nasprotno, ti slednji konstitutiven pomen za človekov položaj med drugimi ljudmi in stvarmi ter za njegovo orientacijo v svetu.

Poleg odnosa, ki ga imajo kraji do dejstva, da jih gledamo in doživljamo, obstajajo še zlasti trije drugi odnosi, v katerih se srečujemo s kraji. Kraji so sprva vselej v eksplicitnem ali neeksplicitnem razmerju s *časom*. Svet, iz katerega se pojavljajo kraji, je prostorski in časovni svet. V človekovem odnosu do krajev ne nastopajo zgolj zgoraj in spodaj, blizu ali daleč, temveč tudi prej ali pozneje, daljše ali krajše.

K odnosu krajev do časa pogosto šteje tudi njihov odnos do zgodovine. Tako kot imajo kraji v smislu naselij svojo posebno zgodovino, ki se včasih ohranja v zgodovinskem, spomeniško zaščitenem krajevnem jedru, tudi drugi naravni in antropogeni kraji v sebi zbirajo svojo lastno zgodovino, ki lahko iz njih dela zaznamovane spominske in tudi kultne kraje. Monumenti so kraji, ki naj bi ponazarjali zgodovinskost. V otroškem raziskovanju imajo *otročka mesta* posebno vlogo. Primerjajmo tale citat: »Pogosto so *naravni kraji* tisti, ki v nas obudijo delček otroške sreče, *gozdovi*, *posamezno drevo* ali *košček domačega travnika*. Včasih so to tudi kraji v okolici našega nekdanjega domovanja, kjer smo mnogo let preživeli veliko časa. Prazne zgradbe, ruševine, jezovi in mlini, reka in opuščeni vrtovi so bili naše najljubše igrišče.« (<http://dieraumfee.blogspot.com/2014/03/grasmuhle.html>)

Kraji torej niso brez *prostorov*, iz katerih »vznikajo« in skozi katere se nanašajo drug na drugega. Včasih ni tak prostor nemara nič drugega kot součinkovanje samega krajevnega sklopa, v katerega sodi neki kraj. Kraji se nikakor ne nahajajo »v vnaprej danem prostoru na način fizikalno-tehničnega prostora. Ta se razgrne šele iz ravnanja krajev nekega območja« (Heidegger, Umetnost in prostor, v: *Filozofski vestnik*, letnik XXVII, št. 3, 2006, str. 42). To se v bistvu razume samo od sebe; kajti v fizikalno-tehničnem prostoru že *per definitionem* nimamo krajev.

Za nekatera Cézannova tihožitja, na katerih se druga na drugo nanašajo različne stvari, se zdi, da svojo neopazno moč na težko opisljiv način črpajo iz tega, da na njih postaja viden tisti nevidni prostor, ki jih povezuje ali spodkopava. Enako bržkone velja tudi za krajinske slike s poudarjenimi kraji. Ali tudi za pesmi, ki tematizirajo kraje.

Med tem in onim krajem kakor tudi *med* nekim krajem in nami ni nikoli nič, saj jih sicer sploh ne bi mogli izkusiti kot kraje. Ali to nevidno vmesje poimenujemo prostor ali svet ali celo ničes, je odvisno od vsakokratnega načina gledanja in vpraševanja. Vsekakor pa kraji izstopajo iz svojega okolja, in sicer ravno s svojo določenostjo in posebnostjo, s katero se hkrati nanašajo na druge kraje oziroma se od njih razmejujejo. Tudi ko rečemo, da je nekaj »na napačnem kraju« ali, obratno, »ob pravem času na pravem kraju«, ta rekla kažejo na neki na določen način zamejen kraj v prostoru, ki ga obdaja.

S tem smo prišli tudi do zadnjega odnosa, ki ga moramo omeniti, odnosa do *drugih krajev*. Da kraji lahko spadajo drug k drugemu ali izrivajo drug drugega, da se nam zdijo bližji ali daljni, znani ali tuji, nedomačni ali grozeči ali zaželeni, da so lahko videti ustrezni in primerni ali »deplasirani«, vse to implicira, da v njih že vselej obstaja tudi odnos do drugih, drugačnih krajev. Četudi se na videz nanašamo na neki posamezen kraj – pa naj bo to posebni kraj, na katerem se ravnokar nahajamo –, se z njim vendarle srečujemo v raznolikosti krajev, ki po možnosti ostaja neeksplicitna, v nekakšnem prepletu odnosov, ki, gledan sam zase, tvori specifični svet.

Nanašanje različnih krajev drug na drugega je lahko, denimo, takšno, da večji kraji obdajajo ali obsegajo manjše – denimo, moj sedež za pisalno mizo obdaja soba, hiša, ulica, četrt, mesto. Za razliko od zajemajočih prostorov, ki segajo vse tja v neskončnost vesolja, niz obsegajočih *krajev* precej hitro doseže svoj konec; kar imenujemo »kraj«, je vselej nekaj zamejenega in največkrat tudi vidnega. Vsak kraj, naj bo bližnji ali daljni, znan ali tuj, se razlikuje kot ravno ta določeni kraj in se nanaša na druge.

In še zadnja opomba h krajem. Zanimivo je, koliko negativnih oblik poznamo v povezavi s krajem, denimo neurejene kraje (Unorte) in nekraje (Nichtorte), utopijo in atopijo, nelokalnost (Ortsfremdheit) in brezkrayevnost (Ortlosigkeit). *Neurejen kraj* lahko nastane, denimo, zaradi pomanjkljive gradbene situacije, manjkajoče ali slabe infrastrukture, prav tako pa lahko njegov nastanek pogojujejo tudi socialni vidiki. V Kölnu je v sodelovanju z Visoko umetniško šolo za medije nastal *Kataster neurejenih krajev* (Unortkataster), s katerim hočejo popisati, opisati in oceniti »hibe mestne podobe« in s tem spodbuditi javno razpravo o njih.¹ Negacija kraja v *utopičnosti* se je pri Thomasu Moru nanašala na netukajšnjost; danes je utopija običajno postavljena v prihodnost in le redko v preteklost – če ne že kratko malo v nerealnost. *Atopično* je nekaj, česar ne moremo nikamor umestiti, kar je nedoumljivo in neizrekljivo. V vseh teh negacijah »kraja« hkrati najdemo opozorilo na njegovo pomembnost. Denimo, govor o »nekrajih« kot njihovega »normalnega« nasprotja ne implicira le posameznih »antropoloških krajev«, temveč kljub temu, da opozarja na *brezsvetnost* krajev, kot so »železniške in cestne poti ... velike hotelske verige, zabavišni parki, vsa ogromna nakupovalna središča« (Marc Augé, *Nekraji*, str. 80 isl.), s temi nekraji v bistvu vendarle navaja kraje, namreč ko ne izgubi izpred oči dejstva, da nekam spadajo, da spadajo skupaj. Augé, teoretik nekrajev, poudarja, »da v realnosti ne obstajajo niti kraji niti nekraji v absolutnem smislu«.

S tem vzajemnim odnosom med krajem in prostorom ter v njiju in z njima živečim človekom, z njihovim odnosom do časa in zgodovine, njihovim medsebojnim prepletanjem in prepletenostjo krajev v prostoru sem na splošno opozorila na momente *svetnosti* prostora in krajev, medtem ko lahko to svetnost nekoliko podrobneje osvetlimo z enim izmed prostorskih momentov, namreč z momentom *dalja*.

Ko nas prevzame pogled na ravnino, ki se razteza daleč pred nami, se njena dalja niti ne razteza zgolj pred nami in torej zunaj nas, niti ni goli »subjektivni« občutek. Nasprotna, zajema oziroma v eno povezuje obe »plati«. Podobno kot mudenje šteje, če naj bomo natančnejši, med tiste pojave, ki nam lahko neposredno pokažejo, da je ločevanje na obe »plati« subjektivnosti in objektivnosti že vselej prepozno, da se svet, v katerem živimo, »naš svet«, običajno le z abstrahiranjem preinterpretira v razmerje med objektom in subjektom. Dalja pokrajine je kvečjemu na izveden način nekaj, kar lahko racionalno konstatiramo in izrazimo z merskimi števili. Zaznavamo jo s srcem, jo začutimo in občutimo. »In moja duša krila je razpela / za pot v daljave brez bregov, / skoz pokrajine tihe je letela, / kot da letela bi domov.« (Eichendorff, *Mesečna noč*) Dela nas daljne, ker sami spadamo v njeno daljo, ker je v nas tako, kot smo mi v njej.

»Šlo bo vse do tja, do koder seže mi srce.« (Hölderlin, *Kolomb*) A kako daleč seže srce? Kolikšen je domet srca? In kaj pomeni, da sploh kam sega? Se nemara vedno in nujno razteza čez sebe? Se to raztezanje zdi nekaj posebnega le zato, ker je nekaj, na kar se lahko posebej zanesemo, čemur se moramo oziroma se lahko prepustimo? Moje srce je širo, sega daleč navzven, če ga dovolj odprem, če se odprem v širni prostor, v katerem se lahko veliko nahaja in dogaja ali tudi ne nahaja in ne dogaja. Mislim, da k širjenju srca spada tudi konkretnost njegove biti-v-svetu. Razširjeno srce je ozemljeno srce, ki leti v »daljo, v kateri drug drugega

¹ Prim. Google, *Unortkataster Köln*.

dosegata zemlja in nebo, bog in človek« (Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, str. 211), v »daljo igrišča med zemljo in nebom« (Heidegger, *Hebel – Der Hausfreund*, str. 38).

Z daljo se srečujemo tako v mističnem izkustvu kot v vsakdanjem življenju. Odprt prostor daje mesto vsem stvarim, ki kljub temu ostajajo tuje, posebne stvari, saj sam ostaja dalja, odprtost, širnost. Rilke je v pismu Emanuelu von Bodmanu z dne 17. 8. 1901 zapisal: »Toda, zavedajoč se tega, da tudi med ljudmi, ki so si najbližji, še vedno obstajajo neskončne dalje, da se jim lahko porodi čudovito sobivanje, če jim uspe ljubiti daljo med sabo, ki jim omogoča, da drug drugega vselej vidijo v celotni podobi in pred velikim nebom!« (Rainer Maria Rilke, *Briefe*, 1. zv., str. 23) Če drugega vidimo »pred velikim nebom«, lahko v »sobivanju« prihaja do srečevanja. Bližina nastane šele in le v dalji.

Prostor *ni* dalja, enako kot *ni* geometrijski ali, denimo, doživljajski prostor. Vendar pa se lahko z njim srečujemo kot s prosto daljo, kot s skoraj neomejeno razsežnostjo, kot z odprto praznino. To izkustvo pogosto najde svoj izraz v zavédenju *dihanja*. Ob vdihu se razširi celotno telo. Stati pred pokrajino in hoteti vase vsrkati vso njeno daljo torej pomeni globoko vdihniti, pustiti, da dalja, ki jo vidimo, postane lastna dalja. Dihanje je tako rekoč poglobljanje in aktualiziranje pogleda, s katerim hočemo v celoti zajeti, vsrkati vase, si prilastiti to, s čimer se srečamo. K temu širjenju lastnega telesa hkrati sodi tudi lastno razdajanje v izdihavanju, ki se hoče razliti v daljo, se predati videnemu.

To se nam sprva zdi povsem vsakdanje izkustvo. Vendar pa se s tem izkustvom v nekem smislu postavimo tudi iz vsakdanjosti, če z »dolгим dihom«, z zavestnim vdihom in izdihom, preidemo v stanje povečane pozornosti. Izkustvo dalje nas lahko prestavi v nekakšno izjemnost, neobičajnost, pri čemer seveda ne mislim, da izkustva daljnega prostora obstajajo zgolj v izjemnih stanjih zavesti. Nasprotno, pomembno se mi zdi, da se včasih zavestno spustimo v izkustva *oddaljenosti in tujosti* (ali presenetljivosti) vsakdanjega prostora, tako kot je pomembno in koristno, če smo včasih pozorni na *mudenje in pomujanje*. Merjenje in računanje, deljenje in načrtovanje prostorov in časov so neizogibno sestavni del današnjega obvladovanja bivanja in ne moremo kratko malo izstopiti iz njih, jih opustiti. Vendar pa vedno obstaja tudi možnost za globoko zajemanje sape in s tem za zavestno podajanje v konkretni svet z njegovimi mudenji in daljami, za prebivanje v vsakokratnem svetu z njegovimi posebnimi časi in posebnimi prostori.

4. Prebivanje v svetu

Izhajam iz tega, da prebivanje ni le nekaj, kar človeku kakorkoli že pripada, temveč je tudi bistveno določilo njegove eksistence, določilo, ki je povezano s tem, da človek konkretno sodi v svet, se pravi, da biva na zemlji pod nebom. Realna bit-v-svetu določa prostor in atmosfero njegovega prebivanja.

Razumevanje prebivanja kot človekovega bistvenega določila pomeni, da človeka tako rekoč pripeljemo nazaj v svet končnosti in spremenljivosti, umrljivosti in množstva, da mu v svetu čutnosti in naključnosti, vselej šele nastajajočega in vselej tudi minevajočega dodelimo poseben kraj. Za človekov odločilni izkustveni način ne velja več abstrahirajoče racionalno poseganje po splošnih zakonih, načelih in normah, ki načeloma presega vse občutke in vse čutno zaznavanje, temveč, nasprotno, občutek, da spadamo v neki kraj in neko skupnost, naša umestitev v neko situacijo, prostorsko in časovno mudenje v določenem okolju, denimo, v pokrajini. Prebivanje implicira svetno prostorsko rojene in umrljive biti-na-zemlji v nasprotju z načelno in hoteno brezkrayevnostjo tradicionalne filozofske in znanstvene podobe človeka.

To ne pomeni odpovedi mišljenju nasploh, temveč, nasprotno, implicira poskus spremembe samega mišljenja, poskus, da mišljenju pustimo, da postane nekakšno »čutno« ali, kot bi tudi lahko rekli, »krajinsko mišljenje«. Čutno ali krajinsko ali tudi prebivajoče mišljenje je mišljenje, ki ne abstrahira od posamičnega in posebnega in ju ne subsumira pod kake obče pojme, temveč se ukvarja z drugim in tujim, sledi njegovim zavojem in obratom ter zmore izkušati in prestajati vse, kar je daljno in bližnje, presenetljivo in znano.

Toda kaj natančno pomeni, da so ljudje prebivajoča bitja? Latinski izraz *habitare* izvira iz *habere*, imeti, držati. Glagol *prebivati* (*wohnen*) v Grimmovem slovarju sicer še pomeni rad imeti, želeči, vendar pa že v stari visoki nemščini pomeni pomuditi se, ostati, nahajati se, medtem ko v srednji visoki nemščini že dobi pomen, ki je glavni pomen še tudi za nas, namreč »imeti sedež, prebivališče«. Prebivamo tam, kjer se zadržujemo, kjer se pomujamo. Prebivanje se nanaša na kraj, kjer se običajno zadržujemo, iz katerega vselej izhajamo in v katerega se praviloma vračamo. Prebivati, udoben, navajen, navajati se na nekaj, vživeti se – v predstavi o prebivanju odzvanja kanček tega, da nekam spadamo in nečemu pripadam, kanček tega, kar nas obdaja in nam je znano ter nas včasih navdaja celo z domačnostjo.

Posebno območje, kraj, kjer smo tako rekoč mi sami, kjer shranjujemo svoje osebne stvari, je praviloma stanovanje, pri čemer je vseeno, ali v njem prebivamo sami ali ga – kot rečemo – »delimo« z drugimi, ali je naše ali pa v njem prebivam kot najemniki ali podnajemniki – »prebivamo« lahko celo v hotelu, pa čeprav golo prenočevanje še ni prebivanje.

Prebivanje pomeni, da je prebivajoči situiran in orientiran, da ima svoje mesto, ki ne le pripada njemu, temveč, nasprotno, tudi on sam pripada temu mestu, tako da v njem prebiva, se v njem »naseli, ustali«. Stanovanju vtisnemo svoj lastni pečat, ga uredimo, iz njega naredimo uprstorjen prostor, v katerem smo nato kakorkoli že uprstorjeni tudi sami.

Če spadanje v kak prostor in svojo ureditev v njem jemljemo resno, oboje opozarja na prostorskost, ki se kaže v prebivanju, ali na prostorskost samega človeka, na prostorskost njegovega spadanja v ta prostor in njegove uprstorjenosti. Ta kraj ni, kot smo že pokazali, objektivno prostorsko mesto, določljivo s koordinatami, temveč je, nasprotno, konkretna prostorskost s povsem določeno kvalitativno posebnostjo, s specifičnimi razsežnostmi in posebno atmosfero.

Čeprav tudi nomadi prebivajo v svojih šotorih, med svojimi čredami, in čeprav celo tisti, ki spijo pod milim nebom, »prebivajo« na določenih krajih, denimo, pod mostovi, v naši predstavi o prebivanju največkrat nastopa hiša. Njena glavna funkcija je, kot pravi že Aristotel, varovanje človeka, živali in orodja pred vetrom in vremenom. Temu se pridružuje ustvarjanje posebnega prostora za vsakokratno življenje z njegovimi različnimi momenti, za rojstvo in smrt, ljubezen in delo, odraščanje in vzgajanje otrok, hiranje in negovanje starostnikov.

Stvari, s katerimi se obdajamo v svojem stanovanju, so na poseben način naše stvari, njihova vrsta in izbira odsevata našo posebnost, naš značaj. Domačnost v stanovanju se tako rekoč akumulira v stvareh, s katerimi imamo tu opraviti; prostorskost stanovanja je v pretežni meri stvarna. Rečemo, da se obdajamo s stvarmi. Dejstvo, da okoli sebe postavljamo in polagamo različne nepotrebne in potrebne stvari, ima lahko, kar se tiče prvih, opraviti s sentimentalnostjo ali estetiko ali lenobo ali pieteto ali čimerkoli že drugim. Vendar pa k prebivanju kot takemu sodi tudi to, da nam domačnost, ki jo za nas dobi določen kraj, kolikor je v specifičnem smislu naš lastni kraj, posredujejo tudi znane stvari. Prebivamo ne le skupaj z ljudmi, temveč tudi skupaj s stvarmi.

Zaznamovane kraje pogosto nakazujejo zaznamovane stvari – križ na vrhu hriba, mejnik, hrastovo drevo na določenih mestih v naravi ali tudi nakit okoli vratu ali na prstu. V hiši sta v starih časih prvotno stanovanjsko opremo predstavljala ognjišče in staja; bila sta osrednjega pomena za prostor, ki mu pravimo »dom«. Za Penelopo je bila skupna postelja neizpodbitni razpoznavni znak Odiseja. Ta je bila tako rekoč srce njene hiše, kolikor je bila stesana okoli drevesa oziroma iz drevesa in je zatorej s svojimi nogami koreninila v zemlji. To lahko jemljemo kot podobo prebivanja nasploh. Stanovanje je kraj, kjer smo v najširšem smislu zakoreninjeni, kar seveda ne pomeni nič drugega kot to, da je to kraj, kamor sodimo. Kdor nima nikjer stanovanjske pravice, nima doma, je brez korenin.

Vse to nam lahko služi kot dokaz ali, še boljše, kot primer za to, da so ljudje v bistvu prebivajoča *bit-v-svetu*, da na razumevajoč in delujoč način živijo v in iz odnosov in dogodkov, ki tvorijo svet. Posebna značilnost tega prebivanja je njegova prostorskost. Ljudje s tem, ko so v *svetu*, ta svet hkrati šele uprstorjajo. Prostorskost sveta ter človekova *bit-v-svetu* in *bit-v-prostoru* so enakoizvorne.

To uprstorjenje se zgodi, denimo, tako, da gradnja, ki sama sebe razume iz prebivanja, s postavljanjem zgradb ustvarja kraje. Če svet, kot skušam pokazati, ni nevtralna skupna posoda za nevtralne posamezne objekte, postavitev zgradbe v svet pomeni, da se hkrati šele ustvari tudi kraj ali mesto, na katerem bo ta zgradba lahko stala. To je seveda mogoče zgolj na umirjen način, ko graditelj tako rekoč prisluhne jeziku sveta, okolja, pokrajine in z njimi ostane v dialogu. »*Gradimo lahko, le če zmoremo prebivanje.*« zapiše Heidegger v svojem predavanju z naslovom »Gradnja Prebivanje Mišljenje« (str. 171). Svet, v katerem prebivamo, je tako rekoč tisti, ki gradnji daje »*napotilo*« in mere za njeno postavljanje zgradb. Stvari, ki so zgradbe, ohranjajo in »gostijo« svet in s tem uresničujejo prebivanje smrtnikov, kar pa zmorejo le zato, ker se tudi sam svet umešča v ta kraj.

Heidegger je v omenjenem predavanju poskušal razmerje med gradnjo in prebivanjem in s tem tudi med gradnjo, stvarmi, prostorom in svetom ponazoriti na primeru *mosta*. Svoja razmišljanja o njegovem stavku »Gradnja je v sami sebi že prebivanje« zato zaključujem ravno z navezavo na ta »primer«.

Zanimivo je, da Heidegger, kot se zdi, pred svojim notranjim očesom nima nobenega konkretnega mosta, temveč zgolj povezuje različne momente tega, kar tvori most kot takega, oziroma, kot bi lahko rekli v Heideggerjevem smislu, kako se *dogaja* most kot most. Most je le ena izmed mnogih stvari, ki skupaj tvorijo, denimo, pokrajino. Tako kot se most kaže kot nekakšna referenčna točka v pokrajini, je lahko tudi kaka druga

stvar, denimo, stanovanjska hiša tista, ki svetu daje neko mesto. Vselej obstaja torej nekaj, v čemer se vsakokratna celota zbira in zrcali kot v kakem žarišču, v katerem se združujejo poti in črte celote oziroma iz katerega te izhajajo v svojem bistvenem pripadanju druga drugi. Most, ki privablja pozornost pogleda in s tem hkrati *izstopa* iz celotne pokrajine, je torej tu tisto, kar doživljamo kot nekakšen poudarek ali tudi žarišče celotnega območja.

Kako most postane most? Heidegger pravi: »Most na *svoj* način pri sebi *zbere* zemljo in nebo, bogove in smrtnike« (str. 163). Poleg besede »zbrati« je poudarjena tudi beseda »svoj«, saj most zbira le, če je sploh stvar, medtem ko na *svoj* način zbira le, če je stvar lastne vrste, namreč takšna stvar, ki je *kraj* in ta kraj uprostorja. (str. 164).

Most zbira, kat pomeni, da raznolike odnose vsakokratne pokrajine povezuje v neko enotnost, v enotnost sveta. S tem ko se razpenja z enega brega na drugega, povzroči, da bregova šele postaneta bregova, in s tem poveže pokrajino na obeh straneh vode; *zemlji* da s tem čisto poseben krajinski pečat. Poudarja tudi odnos do *neba*, ko reki v njeni interakciji z odprtostjo ter vremenskimi pojavi, sončno svetlobo in nalivi omogoča, da postane vidna kot nekaj, kar leži nasproti nebu. In v to igro zbiranja sodijo tudi svetne razsežnosti *ljudi* in *božanskega*. Most vodi ljudi z enega brega na drugega. To vodenje se umešča v »potovanje iz rojstva v smrt«, s katerim povezujemo tudi kakorkoli že oblikovano razsežnost nedoumljivega, »onstranskega«.

Most uprostorja prostor tako, da omogoča določena človekova opravila in namere in celotno poseljeno pokrajino iz nje same in za njo samo deli na pokrajino, ki jo je treba prestajati, in pokrajino, ki jo je treba premerjati. Posebnost *mostu* je, da zbiranje sveta poteka na način *umeščanja mesta*. Most je stvar, ker in kolikor je *uprostorjajoče* zbiranje nesmrtnih razsežnosti sveta ali, povedano drugače, most je lahko most le, ker bistvo sveta zbira na in v določenem kraju. Hkrati pa je seveda most le zato, ker obstajajo ljudje, ki se v svojem svetu z njim srečujejo tako, da hodijo čezenj – na zemlji in pod nebom ter z drugimi ljudmi

Prebivati ne pomeni le bivati v hišah in mestih, temveč, v širšem smislu, tudi biti doma na zemlji, v »hiši sveta«. K temu prebivanju v širšem smislu štejejo tudi poti in mostovi, ki vodijo hojo iz enega kraja v drugega tako, kot to v »stanovanjski hiši« v ožjem smislu počnejo hodniki in stopnice. Te stvari, ki vodijo človekovo hojo, na poseben način odpirajo prostor, saj drugega z drugim povezujejo njegove kraje in njegova naselja ter tako vselej razvijajo celoten svet.

Skratka, zgrajeni most ima na prvi pogled neznansko sposobnost, da omogoča *dogajanje* »celotnemu svetu«. Vendar pa to zmore le tako, da v svetu prebivajo ljudje, da ti v svojem prebivanju hodijo čez most – ali ga tudi načrtujejo in gradijo, ga gledajo, mislijo nanj, ga slikajo ali o njem pišejo pesmi.

Prevedel Alfred Leskovec