

Što je novo u arhitekturi?

Prostor i vrijeme:
Arhitektura se bavi prostorom, izgradnjom prostora u kojem se može stanovati. Ali što će se i kako graditi ovisi o tome kada se gradi: izgradnja nastanjivog prostora ima svoju povijest. Pitanje o tome što je novo u arhitekturi pitanje je o tome kakvu je ona povijest imala i kakvu bi mogla imati. U razmišljanjima o ovome pitanju neki su suvremeni filozofi zadržali na dvjema tradicionalnim temama. Prostor i vrijeme. Mogla bi se izvesti i jedna općenita tema. Nazvat ću je temom "drugog vremena, drugog prostora" te pokazati kako je pitanje "što je novo u arhitekturi?" moguće razložiti u svjetlu te teme.

U razgovoru posvećenom arhitekturi Foucault je rekao da su suvremeni filozofi previše pozornosti posvetili vremenu a nedovoljno prostoru.¹ Foucault predlaže da prostor (ili nastanjivi prostor) valja ponovno razmotriti u obliku njegovih povijesti konstituiranja subjekta ili, da se poslužimo bliskijim i arhitektonski bremenitijim terminom, njegovih povijesti načina na koji izgrađujemo sebe. Povijest prostora bila je dio njegova pokušaja da proširi pojam "tehnologije" kako bi u njega uključio ono što je nazivao "tehnologijama jastva". Smatram da je pokušaj razdvajanja stvarne primjene ljudske slobode, prakse društvenih odnosa i prostornih rasporeda u kojima se ljudi nalaze pomalo samovoljan čin.² Planeri gradova, upravljači političkim teritorijima i zatvorski čuvari, svi oni imaju posla s takvim "prostornim raspodjelama", jednako kao što raspodjela domaćeg prostora tvori sastavni dio društvene i političke povijesti obitelji.

Središnja zamisao u toj analizi nastanjivog prostora jest da bi nam prostor koji gradimo da bismo u njemu stanovali pomogao da izgradimo sami sebe, naš način postojanja, naš ethos. Način na koji stanujemo pomaže nam da odredimo tko smo i tko bismo mogli biti, pa je tako moguće ispitati kojim smo sredstvima, konceptualnim i fizičkim, te kao reakciju na koje poteškoće upisali, da tako kažem, sebe u graditeljski kamen. Foucaultova studija takvih prostora vlastita samoizgrađivanja bila je "genealoška"; na taj je način, napokon, bila povezana s vremenom. Foucault je ondje držao događaje u vrstama prostornih raspodjela u kojima se nalazimo, u prostorima koje gradimo za sebe da bismo u njima stanovali. Rea-

girajući na događaje mi djelomično izgrađujemo sebe; a takve su samoizgradnje pak izložene drugim događajima koji se još imaju dogoditi. U tom se smislu u Foucaultovu povijesnom djelu može govoriti o prostornom problemu "nastajivanja jednog vremena".

Događaji kojima se Foucault bavio u svojim pripovijestima bili su posebne vrste - događaji koji pripadaju novim vrstama mišljenja, kazivanja, bivanja, činjenja ili viđenja. Činjenica "da u misli postoje događaji" bila je za Foucaulta "načelo jedinstvenosti".³ Za "događaj u misli" moglo bi se reći da je jedinstven tek kad novinu koju uvodi nije moguće predvidjeti ili objasniti isključivo pomoću konteksta i logike. Ian Hacking govori o takvim jedinstvenim događajima kada kaže da ni sama induktivna ni deduktivna logika ne mogu objasniti pojavu onih načina znanstvenog razmišljanja koji određuju moguća područja istinitog ili lažnoga govora - vrsta razmišljanja kao što su statističko ili eksperimentalno.⁴ Nikad nećemo moći izvesti neki događaj u misli iz konteksta ili logičkog razmišljanja iz koga on nastaje; to je uvijek jedinstven dolazak nečega novog što retrospektivno preoblikuje svoj vlastiti društveni i intelektualni kontekst. Ali ono što Foucault ovime kaže o iskazu (énoncé) - da je to uvijek "događaj koji ni jezik (langue) ni značenje ne mogu potpuno iscrpiti"⁵ - može se isto tako reći i za graditeljstvo i stanovanje: prostori u kojima stanujemo uvijek su događaji što ih značenja koja u njih ulažemo nikada ne mogu iscrpiti.

U Foucaultovu ranom članku o arhitekturi "O drugim prostorima"⁶ možemo naći ime za takve

događaje u prostorima u kojima stanujemo. Foucault ne govori o prostorima utopije nego heterotopije. O onim prostorima koji se pokazuju neobično neodredivi u našim klasifikacijama i značenjima koja iz njih izvodimo - poput Borgesove Kineske enciklopedije. A u Foucaultovoj je studiji o prostoru način na koji stanujemo povezan s velikim pitanjem kakve vrste klasifikacija imamo na raspolaganju u određenom vremenu i prostoru da bismo okarakterizirali sami sebe. Smještanje ludaka ili kriminalca u ludnicu ili zatvor povuklo je za sobom pitanje načina na koji su određene stvari klasificirane kao ludilo ili zločin dok druge slične nisu. Foucault je pretpostavio da su se takve arhitektonske klasifikacije javile kao odgovor na specifične probleme, i to točnije, na nove probleme, kad reakcija nije jednostavno slijedila iz konteksta i nije mogla nastati logičkim izvođenjem iz postojećeg diskursa. Javljaju se problemi koji zahtijevaju pronalaženje jedinstvenog odgovora; to su problemi "pretvaranja u događaj" u našoj arhitektonskoj autoklasifikaciji.

Foucault je takve momente zvao "problematizacijama". Problematizacija nije nikada jednostavna posljedica konteksta ili logika povijesnog procesa iz kojeg nastaje. To je događaj koji prekida očitost svoga konteksta, povijesnog i konceptualnog, i prisiljava ga da se mijenja. "Drugi prostor" klasifikacijske heterotopije postaje za Foucaulta povijestan kad poprima snagu "drugog vremena" nekog događaja, kada problematizira povijest u kojoj se javlja, tražeći jedinstvenu invenciju misli.

Foucaultovo "genealoško" istraživanje pronalaznja onih prostora koji su poslužili da nas izgrade bilo je na taj način vezano uz problematiziranje heterotopičkih događaja u pričama u kojima smo se našli. Pokušao je započeti nekom vrstom prekida s očitošću našega uobičajenog načina postupanja sa stvarima (a osobito s očitošću onih vrsta prostora koje gradimo za sebe da bismo u njima stanovali). Taj prekid s našim samoizgradnjama pružio bi nam mogućnost prostora u kojem bismo mogli preispitati na koji smo to način počeli uzimati upravo tu vrstu samoizgradnje kao nešto što se razumije samo po sebi, te izložiti se izmišljanju novih. Cilj Foucaultove "genealogije", u suprotnosti s određenim totalizirajućim naglaskom na nužnosti u društvenoj povijesti, bio je pretvoriti našu povijest u događaj, pomoći da se u onome što nam se događa pokuša artikulirati nešto novo.⁷

Foucault je nastojao pokazati da je ta jednostavna "ideja u arhitekturi", kako je Bentham zvao svoj Panopticon, bila veliko otkriće u povijesti prostornog rasporeda u kojem se nalazimo, pa stoga i u našim društvenim odnosima, te izražavanje naše slobode. Ali analizirati retrospektivno "arhiv" u kojem su taj raspored i ti odnosi sadržani nije značilo pokazati kako su postali neumoljivi. To je, naprotiv, značilo prekinuti s njezinim prividom jasnoće, s osjećajem da nema drugog puta kojim bi se nastavilo, što bi nam omogućilo da dijagnosticiramo mogućnost ili dolazak drugih prostora, drugih načina da izgradimo sebe. To je značilo osloboditi povijest naše vlastite autokonstrukcije radi naše invencije.

IZUMI

Izum, izjavljuje Derrida u eseju iz 1983. godine mora posjedovati "jedinstvenu strukturu događaja".⁸ Esej govori o tome kako iznova misliti izum misleći iznova događaj. Patentno pravo, rođeno iz industrijske tehnologije, naučilo je načiniti izum konceptualno prikladnim za rukovanje i stoga izračunljivim; a takvu prikladnost za rukovanje pripremila je filozofsko "pomaknuće" u ideji izuma koja se ustalila "u XVII. stoljeću, možda između Descartesa i Leibniza". "Ponovno izumiti izum" znači izvući njegov pojam iz njegova modernog filozofskog i pravnog konteksta obnavljajući i radikalizirajući osjećaj iznenađenja u onome što započinje ili inovira: "prešutni ugovor" koji mora prekršiti, "nered" koji mora uvesti u "miran raspored stvari". Izum - engleski: invention - ima zajednički korijen s događajem - event - , obje riječi potječu od latinskoga glagola venire - ići, doći. Izumiti znači "naći na nešto prvi put" što, dakle, uključuje element novine ili iznenađenja koji bi bio uistinu jedinstven kad se ono na što izum nailazi ne bi prethodno uzimalo kao nešto što je čak i moguće u povijesti ili kontekstu u kojem nastaje. To je tada "izum drugoga", to donosi nešto što se nije moglo predvidjeti a još se ne može imenovati.

Predavanje koje je sadržavalo takva razmišljanja o događaju u izumu Derrida je izdvojio iz kronološkog reda kao prethodnicu i naslov debelom svesku novijih tekstova, a u predgovoru objašnjava i zašto. Kaže da je predavanje bilo ključno u kretanju onoga što on naziva *theorie distraite*: "disocirani, odvojeni, distrahirani"⁹ elemen-

ti složene cjeline, u kojima se na različite načine može raspoznati nešto od njegove "formacije" osamdesetih godina. Pojava ili dolazak raznorodne mnogostrukosti - to je otprilike ono što Derrida podrazumijeva pod događajem. A po samoj svojoj koncepciji, dekonstrukcija mora imati tu vrstu "povijesti", mora se kretati dalje kroz neprekidnu raznoliku invenciju. Dekonstrukcija je inventivna ili nije ništa...njezin proces uključuje njezinu potvrdu. Ovo posljednje povezano je s budućnošću događaja, nadolaska, izuma.¹⁰ I među posve nespojivim elementima te "pokretne mnogostrukosti", u misli poprilično jedinstvenoga prvog lica u dekonstrukciji nalaze se članci koje je Derrida posvetio "arhitekturi" ili napisao u "pismima" svojim "prijateljima" u arhitekturi Bernardu Tschumi i Peteru Eisenmanu - uz definiciju prijateljstva kao zajedničke odgovornosti u svrhu potvrde događaja kojeg pretpostavlja dekonstruktivno ispitivanje (*"Ako pitanje odgovara, ako ono uvijek odgovara nekom zahtjevu koji dolazi od drugoga, tada ono već dopušta da mu prethodi neobična potvrda"*).¹¹

Na taj bi način Derrida ponovno "otkrio" arhitekturu po prvi put. Bio bi vođen svojim osjećajem odgovornosti (ili suodgovornosti) za one događaje koje još ne znamo kako nazvati. A on bi tu odgovornost iskazivao uvođenjem u arhitekturu pojam događaja kao sastavni dio ideje izuma koji valja iznova otkriti. Pa tako postavlja pitanje bi li bila moguća "arhitektura događaja" kao da pita što "izum drugoga" koji posjeduje "jedinственu strukturu događaja" može značiti za arhitekturu i za arhitekturnu alegoriju misli, dakle izu-

ma u misli. Osobito se mogu razlikovati tri točke u "izumu" koji Derrida unosi u arhitekturu: moglo bi se reći da one čine tri temeljna elementa njegova odgovora na pitanje što je novo u arhitekturi.

1. Postoje "događaji" u našoj povijesti: ta jedinstvena zbivanja koja otvaraju "nove" ili "potpuno druge" mogućnosti u povijesti u kojoj se nalazimo. Kad se Derrida koristi tim terminom, "događaj" se ne odnosi na narativni događaj (na ono što su povjesničari Anala kudili kao *histoire événementielle*). To se ne odnosi toliko na ono što se zbiva u pripovijetci ili *histoire* koliko na one nenajavljene prekretnice koje ju prekidaju te na svijet koji nastanjuju njezini protagonisti. Događaj je nepredviđena okolnost ili mogućnost u povijesti neke druge pripovijesti. Derrida je prepoznavao takve događaje u povijesti znanosti i oblika razmišljanja, ili u pitanju koje je bilo zajedničko određenom broju različitih povjesničara znanosti: *"Kako se dijele i kako se imenuju te konceptualne cjeline koje takav izum omogućuju i čine ga prihvatljivim kada ovaj posljednji mora zauzvrat promijeniti strukturu samog konteksta?"*¹² *Ali postoje i politički primjeri. Derrida 1968. godinu naziva "onim događajem koji još uvijek ne znamo kako imenovati osim po njegovu datumu."*¹³

Stoga govoriti o "arhitekturi događaja" znači pripisati arhitekturi (ili uvesti u koncepciju neke arhitekture) posebnu vrstu povjesnosti ili odnosa prema povijesti. U smislu arhitektonske alegorije to se može staviti u opreku sa "spomeničkim"¹⁴ ako spomenik shvaćamo kao nešto što je sagrađeno jednom i za svagda, s jednim počet-

kom ili svršetkom, s “pravim tijelom”, čija bi prva filozofska artikulacija bila grčka metafizika uobličene stvari. Arhitektura događaja bit će arhitektura ovoga drugog odnosa prema povijesti ona će “pretvoriti u događaj” ili razotkriti ono što se u našoj povijesti, u našoj tradiciji predstavlja kao “monumentalno”, kao nešto što se smatra bitnim i nepromjenjivim ili nesposobnim da bude “ponovno ispisano”, kao nešto što je “usađeno u beton”. To bi prekinulo ili poremetilo ono za što se mislilo da je demiurg ili arhitekt povijesti jednom i za svagda izgradio u skladu sa zadanim planom, programom ili modelom. To bi, kako kaže Derrida, *s’explique avec l’événement*, objasnilo način organiziranja prostora koje ustupa svoje mjesto događaju.

2. Naša reakcija na takve “događaje” u našim povijestima zahtijeva preispitivanje “vrijednosti stanovanja”. Vrijednost stanovanja je vrijednost Heimatlichkeit, okupljanja u pravome, prikladnom mjestu ili sposobnost da se osjetimo kod kuće na takvome mjestu. To je vrijednost koju gorljivo zastupa Hegel koji je rekao: “*Filozofija je jednostavno - biti kod kuće sa sobom*”.¹⁵ Derrida stoga govori o nenastanjivom, o onome što je unheimlich, ujedno strano i poznato u našem okupljanju u onome što smatramo našim vlastitim vremenom i prostorom. Nenastanjivo je, dakle, ono što izlaže ili otvara događajima načine boravljenja koje smo prihvatili kao uobičajene.

Derrida ima otprilike ovu općenitu priču: izgraditi nastambu, način življenja značilo je za dugu i snažnu tradiciju misli, u kojoj još uvijek “stanujemo”, izgraditi prostor koji je u skladu s

planom, idealom, modelom, biti ili prirodom, prostor koji bi bio neovisan, čije bi dobro uređeno kućanstvo (ili oikos) bilo postavljeno kao veličanstvena paternalistička alegorija. Zadaća stanovanja u nenastanjivom jest smisliti drukčiji odnos našega zajedničkog boravljenja u prostoru i vremenu no što je ovaj.

U svome 29. aforizmu Derrida kaže:

1. Reći da arhitektura mora odustati od ciljeva koje joj čovjek dodjeljuje te ponajprije od vrijednosti stanovanja ne znači propisivati nenastanjive konstrukcije već pokazati zanimanje za genealogiju bezvremena sporazuma između arhitekture i stanovanja. Je li moguće učiniti nešto, izvesti djelo - *faire oeuvre* - bez uređenja načina stanovanja?¹⁶

Izvesti djelo koje ne uređuje način stanovanja znači osigurati ili održati djelatnim prostor za mogućnost neke druge povijesti. Problem “nastanjivanja nenastanjivog” jest problem kako da sami sebe izgradimo i živimo u svijetu kad prihvaćamo da zapravo nema biti, nema plana, nema progama našeg “bivanja zajedno” u prostorima u kojima stanujemo; da u tim prostorima uvijek postoji mogućnost događaja koji će dislocirati ono što mi u njemu smatramo prirodnim, bitnim ili “monumentalnim”.

3. Kao odgovor na “iznenađenje” u našim preuzetim načinima nastanjivanja stvari, moramo dopustiti da budemo otvoreni za “izum”. Ne možemo reći da moramo izmisliti same sebe, jer smo samo mi i “iznenađeni” događajem: a Derrida govori o “mi” koje sebe nigdje ne nalazi, koje sebe ne izumljuje.¹⁷

.../događaj/ se ne događa konstituiranome mi, ljudskoj subjektivnosti čija bi bit bila zaustavljena pa bi tada vidjela sebe onako kako na nju djeluje povijest onoga što je nazvano arhitekturom. Mi se samo prikazujemo sebi sa stajališta iskustva raspoređenosti koje je već obilježeno arhitekturom. Ono što se događa kroz arhitekturu izgrađuje i poučava to "mi". To mi pronalazi sebe zaokupljeno arhitekturom prije no što postane njezin subjekt: gospodar i posjednik.¹⁸ Moglo bi se reći da izgrađujući nas i poučavajući nas arhitektura zahvaća u središnje pitanje koje Derrida postavlja u svom eseju o izumu kad kaže: "nas treba izumiti". To bi, u Derridinu jeziku, moglo biti pitanje naše slobode.¹⁹

TOČKE LUDILA, CRTE AKTUALNOSTI

Arhitektura događaja - kaže Derrida - bila bi arhitektura neke osobite vrste "nemogućnosti". U engleskom jednako kao u francuskom govorimo o događaju kao o nečemu što zauzima prostor (takes place). A u jednom trenutku Derrida nudi ovu definiciju: događaj je ono što sebi "daje mjesto a da mu se nikada ne vraća (se donne lieu sans en revenir)". Ta rečenica idiomatski aludira na ne n'en reviens pas - "ne mogu prijeći preko toga" - događaj je dolazak nečega preko čega ne možemo prijeći, nešto nakon čega više ne ostajemo isti.

Ali rečenica također priziva element nemogućnosti. Derrida tvrdi kako bi "zadaća, ulog, briga za nemoguće bila da disocijaciji dade njezina prava, ali da je pokrene na rad kao takvu u prostoru ponovnog okupljanja,²⁰ te u svom eseju o

izumu raspravlja o toj vrsti nemogućnosti. "Kako se izum može vratiti istome (revenir au meme)?" pita on retorički iznoseći svoju ideju o "izumu drugoga". "Za to je dostatno", odgovara on, "da izum bude moguće te da otkriva ono što je moguće. Tada od svog počela...umota u sebi ponavljanje, preraspoređuje jedino dinamiku onoga što je ondje već našlo sebe, skup mogućih shvatljivosti koji se očituje kao ontološka ili teološka istina, kao program tehničko-znanstvene (civilne ili vojne) djelatnosti itd.

Otkrivajući moguće iz mogućeg čovjek vraća ono novo (to jest ono što je potpuno drugo a što može također biti vrlo staro) skupu sadašnjih mogućnosti, u sadašnjost mogućeg, što osigurava uvjete njegova statusa".²¹

Izum drugoga, "novoga" koje jest drugo, tako nikad nije moguće. Ono nije moguće upravo u smislu u kojem Derrida govori o onome što nije nastanjivo, a pitanje toga što nije tema je njegova članka Comment ne pas parler.²² U toj je raspravi riječ o tradiciji takvih paradoksalnih i paralogičkih iskaza kao što npr. "misliti nemisao", "izreći nericivo", "vidjeti nevidljivo" ili "predstavljati nepredstavljivo". I moglo bi se dodati da "nastanjivati nenastanjivo" također pripada ovamo, počevši s raspravom o chori u Platonovom Timeju. Derrida raspravlja o tradiciji povezanoj s misticizmom negativne teologije, ali također uključuje ranog Wittgensteina kao i kasnijeg Heideggera; Derrida to isto tako nalazi u Freudovoj raspravi "negacije". U tradiciji toga nije Derrida razlikuje pojam nužnosti vezan s izglednošću mogućnosti nekog događaja. Ne možemo

izbjeći izdaju onoga o čemu ne možemo govoriti (što ne možemo predstavljati, nastanjivati itd); a jedino što možemo jest izbjeći ga - takva je nužnost onoga što za nas nije moguće.

U filozofiji Gillesa Deleuzea nalazimo distinkciju koja može poslužiti da shvatimo tu ideju nemogućega. Deleuze daje ponešto drukčiji prikaz slijeda događaja iz XVII. stoljeća u kojima je sudjelovao Leibniz. Po njemu se Leibniz kolebao između dva različita pojma, pojma "mogućeg" i pojma "virtualnog". (Najbolji od svih mogućih svjetova mogao je prema tome biti onaj s najviše virtualnosti). U toj ponešto netradicionalnoj uporabi termina "mogućnost" je za Deleuza pojam nečega što bi moglo postojati ali ne postoji. Ona je suprotna "stvarnosti" kao kad govorimo o "ostvarenju" mogućnosti. Iz toga slijedi da "sa stajališta pojma nema razlike između mogućeg i stvarnog"²³ a razlog tomu je činjenica da je ideja mogućnosti uvijek izvedena iz ideje stvarnosti. Uzorci teološke evolucije pretpostavljaju upravo taj pojam mogućnosti. Također ga pretpostavlja i probablističko shvaćanje očitosti ili indukcija.²⁴

Nasuprot tome za Deleuza to je "virtualno" realnost čiji pojam još ne posjedujemo: i ono nije "realizirano" već "aktualizirano". Aktualizacija je proces diferencijacije, no tu diferencijaciju po definiciji ne mogu dati ili anticipirati naši pojmovi; ne može se reći da je više ili manje vjerovatna; njezinu se opisu još ne može pripisati vrijednost istine. "Virtualna mnogostrukost" je raznorodna skupina stvari o kojima još ne možemo imati pojam; i stoga njezina "aktualizacija" uk-

ljučuje invenciju nečega što je u svjetlu naših pojmova nemoguće. "Te linije diferencijacije su stoga uistinu kreativne; one se aktualiziraju kroz izume."²⁵ Događaj za Deleuza nije povijest drame s početkom i krajem; to je kreativna ili inventivna aktualizacija virtualne mnogostrukosti. Stoga "virtualno" uključuje nešto (što još nije moguće vidjeti, misliti ili reći u onome što vidimo, mislimo ili govorimo. Ali ta negacija, kaže Deleuze, nije logična: virtualno nije zapreka ili naličje mogućeg: "Treba samo zamijeniti sadašnje termine u pokretu koji ih proizvodi kako bismo ih vratili onome virtualnom koje je u njima aktualizirano pa ćemo vidjeti da diferencijacija nikad nije negacija, već kreacija, i da razlika nikad nije negativna, već u biti pozitivna i kreativna".²⁶ Nemogućnost onoga što je virtualno u našem vremenu i prostoru stoga nije logična poput poslovične kvadrature kruga nego povijesna - nemogućnost onoga što još ili više ne možemo misliti, u čemu još ili više ne možemo stanovati.

"Povijesno" je, dakle, velikim dijelom u smislu Foucaultova načela jedinstvenosti, to postojanje događaja u misli i takve vrste genealoške kritike koja "će se odnositi prema instancama diskursa koji artikulira ono što mislimo, govorimo i radimo kao prema mnogobrojnim povijesnim zbivanjima ... koja neće izvoditi iz oblika onoga za što znamo da nam je nemoguće činiti i znati, već ... će iz slučaja, mogućnosti koja nas je učinila onime što jesmo izdvojiti mogućnost da više ne budemo, činimo ili mislimo to što jesmo, činimo ili mislimo ... nedefinirano djelo slobode".²⁷

Upravo zbog toga Deleuze u komentaru Fou-

caultove fraze "povijest sadašnjosti" naziva Foucaulta filozofom "aktualnog". "Actuel" može značiti "ono što pripada sadašnjem trenutku, postojeće, tekuće"; les actualités su vijesti o tekućim događajima. Ali aktualnost "sadašnjega" čiju će povijest pisao Foucault jest nešto drugo, nešto "nepravodobno".

Za Foucaulta, piše Deleuze, "aktualno nije ono što jesmo nego ono što postajemo, ono što smo u tijeku postajanja, to jest Drugo ili naše drugo u nastanku. U svakom otkriću (dispositif) potrebno je razlikovati ono što jesmo (ono što više nismo) od onoga što smo u tijeku nastajanja: dio povijesti i dio aktualnosti.²⁸

Analizirajući povijesnu "jedinstvenost" onoga što smo bili konstruirani da budemo (kao subjekti discipline ili normalizirane seksualnosti) Foucault bi "dijagnosticirao" tu sadašnjost u kojoj postajemo nešto drugo. Išao bi tragovima crta aktualizacije onoga što još nismo.

Analiza arhiva ... ima punu vrijednost za našu dijagnozu. Ne zato što bi nas osposobila da nacrtamo tabelu naših razlikovnih obilježja i da unaprijed naznačimo obris lica koje ćemo imati u budućnosti; već nas ona lišava naših kontinuiteta, raspršuje onaj vremenski identitet u kom smo zadovoljni pri pogledu na sebe kada želimo provoditi diskontinuitete povijesti.²⁹

Foucault bi pitao kako "nastaniti" te trenutke "aktualnosti" u kojima postajemo nešto drugo od onoga za što nas je konstruirala naša povijest, te heterotopičke trenutke naše trenutačne povijesne "nemogućnosti", trenutke invencije.

Ukratko: uvijek postajemo nešto drugo od ono-

ga što jesmo u prostorima koje gradimo za sebe da bismo u njima stanovali. Događanje ovoga devenir-autre - postajanja drugim - jest ono što nam omogućuje da vidimo što je to "nenastanjivo" u tim konstrukcijama i na taj ga način izložimo našoj invenciji. No ono to čini tako da ne uspostavlja nov poredak ili iznosi nov program življenja. Potreba koja nas prinuđuje da prekinemo s našim povijesnim načinima stanovanja i iznalazimo druge nije programatska. Ona točka na kojoj se oslobađamo od onoga što prihvaćamo kao zajamčeno jest ono što nam je potrebno da bismo bili zajedno na pravome mjestu i vremenu: le point de folie. Upravo s takvih točaka bezumlja mi možemo analizirati genealogiju mjesta određenih za naše vlastito samoizgrađivanje u onim načinima nastanjivanja stvari koje uzimamo kao bjelodane; i upravo od njih možemo ponovno preuzeti inventivnu zadaću izgrađivanja nas samih bez uređivanja stila življenja, zadaću naše slobode. Dijagnosticirati što nam se događa znači krenuti tragom linija naše aktualnosti, tragom toga Drugog koje postajemo, počevši od točaka bezumlja u našem vremenu i prostoru.

ŠTO JE NOVO U ARHITEKTURI?

Što je novo u arhitekturi, što je novo u našim zgradama i nastambama? Tim je pitanjem, može se reći, opsjednuto naše razdoblje tehnoloških izuma i mogućnosti. To je pitanje bilo središnje i za sam pojam avangarde, jer avangarda je po definiciji skupina koja promiče osobitu vrstu novine u našoj povijesti.

Pa ipak avangarda nije uvijek poimala ono što je novo na jednak način.³⁰ Ako pojednostavimo nešto što je nedvojbeno mnogo složenija priča mogli bismo reći da avangarda nije poimala novost u smislu "iznenađenja", "događaja" te prostora i vremena koje obuhvaća. Jer avangarda je htjela sebe postaviti "subjektom" svoje novine - biti gospodar i posjednik te preuzeti na sebe zadatak da pouči sve druge novome poretku stanovanja čiji je subjekt bila. Ono što je bilo novo moglo se tako pokazati svima u besprijekorno jasno vidljivom obliku; nije to bila novina ove nečiste, različite "mnogostrukosti" onoga što ne može biti viđeno, ovoga mi koje se nigdje ne uspijeva pronaći. Jer avangarda je željela riješiti napetost između umjetnosti i tehnološke nužnosti pokazujući "funkciju" u vidljivu "obliku" a ne pokušavajući izložiti tu napetost u zadanim oblicima, s tom funkcijom da predstavlja mogućnost izuma koji se ima dogoditi. Ukratko, novina koju je promicala avangarda nije bila novina povijesne invencije već povijesne progresije. Bila je, Derrida bi rekao, "novina istoga" - "novo" "novoga poretka".³¹ Izmišljala je "moguće iz mogućeg" i nije bila (ili nije mogla spoznati da jest) arhitektura "nemogućeg".

Filozofska tema "drugog vremena, drugog prostora" nudi drukčiji način razmišljanja o tome što je novo u arhitekturi. "Arhitektura događaja" nije arhitektura mogućeg nego aktualnog i stoga uključuje neku drugu ideju novoga - novo nije moguće nego aktualno. Novo je "potpuno drugo" naše invencije, iznenađenost onime što nije moguće u povijestima prostora u kojima se na-

lazimo Nije izum mogućeg oblika ono što se mora ostvariti već izum te različite virtualnosti o kojoj još nemamo pojam ili koju još ne znamo imenovati. Takvoj novini mi nismo gospodari i posjednici; mi ne nastanjujemo "utopiju" onoga što će biti ostvareno u povijesti, već heterotopiju onih crta diferencijacije koje se "aktualiziraju izumima". Zbog toga nikada i ne možemo nigdje naći sebe: naše mjesto tek treba doći, naše se vrijeme tek valja dogoditi, zauzeti prostor. A pitanje što je novo u arhitekturi stoga postaje pitanje kako nastanjivati to drugo vrijeme, taj drugi prostor.

1 The Eye of Power u "Power/Knowledge" izd. Gordon, str. 149-50.

2 Space, Knowledge, Power u "Foucault Reader" izd. Rabinow", str. 246.

3 Predgovor Povijesti seksualnosti, sv. II, u "Foucault Reader", str. 335. Za kratku raspravu o "događaju" i "jedinstvenosti" kod Foucaulta, v. Pierre Macherey, Foucault ethique et subjectivite u "Autrement", br. 102, studeni 1988, str. 92-103.

4 Styles of Scientific Reasoning u "Post-Analytic Philosophy" izd. Rajchman i West, str. 155: "... načini razmišljanja stvaraju mogućnost istine i laži. Dedukcija i indukcija tek će ih očuvati."

5 The Archeology of Knowledge, str. 28.

6 Of Other Spaces, u "Diacritics" 16 1 proljeće 1968.

7 Debat avec Michel Foucault u "L'impossible prison", Seuil 1980., str. 43-46.

8 Psyche: Invention de l'autre, str. 15.

9 Ibid., str. 9

10 Ibid., str. 35.

11 Ibid., str. 10.

12 Ibid., str. 37.

13 The Time of a Thesis; Punctuations u "Philosophy in France Today", izd. Montefiori Cambridge 1983, str. 44. Zanimljivo je da je prvi rad koji Derrida datira Les fins de l'homme, 12. svibnja 1968. završava pitanjem: "Ali tko, mi?"

14 Vidi Foucaultove primjedbe o odustajanju nove povijesti od pokušaja "da se pamte spomenici prošlosti, da se pretvore u dokumente" (The Archaeology of Knowledge, str. 7, bilj.).

15 Heimatlichkeit kod Hegela tema je knjige Dominiquea Janicauda Hegel et le destin de la Grèce, Vrin 1975. Janicaud počinje ovom Hegelovom rečenicom: "Grčka - u tom se imenu srce civiliziranog Europljana, a osobito nas Nijemaca, osjeća kod kuće (heimatlich)." Grci su prvi izgradili za sebe svijet koji je bio njihov vlastiti, a ta je grčka ideja Heimatlichkeit ista ona koja vodi nas civilizirane Europljane, a osobito nas Nijemce, našoj zapadnoj Heimat. Jer Duh još nije stigao doma u grčkoj kući: za to je potrebna izgradnja i Bildung Povijesti. Hegelova rasprava o arhitekturi povezana je s njegovim općim sustavom Duha koji se vraća svojoj Heimat. Isticanje "osobito mi Nijemci" moglo bi pojasniti zbog čega Hegelova koncepcija klasične arhitekture ostaje u potpunosti grčka, bez ikakva spomena o talijanskoj Renesansi. Derridina rana rasprava o egipatskim piramidama koje će udomiti uglavnom unheimlich tijelo mumije vezana je uz ovo šire preispitivanje sustava Povijesti koja se vraća svojoj Kući.

16 Psyche, str. 514.

17 Ibid., str. 60.

18 Ibid., str. 478.

19 O pojmu slobode v. Jean-Luc Nancy: L'expérience de la liberté, Galilée 1988. Moja knjiga Michel Foucault: The Freedom of Philosophy (Columbia 1985.) također smatra pojam slobode središnjim.

20 Psyche, str. 489.

21 Ibid., str. 55

22 Ibid., str. 535-96.

23 Bergsonism, Zone 1988, str. 97.

24 Glasoviti drugi indukcijski paradoks Nelsona Goodmana treba pokazati da nema indukcije bez "ušančenja" predikata koji opisuju svijet u kojem se objašnjava ili predviđa. Slijedi da događaji mogu biti više ili manje vjerojatni samo za "verziju svijeta" za koju se ne može reći, ili se ne može reći na isti način, da je više ili manje vjerojatna. Deleuzova ideja događaja je stoga nešto kao događaj nove verzije svijeta u našem mišljenju. Njegova ideja "mnogostrukosti" je poput pojma o nejedinstvu te verzije. U drugom kontekstu (Representing and Intervening, Cambridge 1983, str. 12) Ian Hackig primjećuje: "Leibniz je rekao da je Bog izabrao svijet koji je maksimizirao raznolikost pojava s pomoću jednostavnih zakona". Upravo tako: ali najbolji način maksimiziranja pojava uz jednostavne zakone, jest nedosljednost zakona: svaki se može primijeniti na ovo ili ono, ali nijedan na sve."

25 Bergsonism, str. 101.

26 Ibid., str. 103.

27 What is engagement, u "Foucault Reader", str. 14.

28 Foucault, historien du présent u "Michel Foucault, philosophe", Seuil 1989. (Raspravljam o ovoj Deleuzovoj formulaciji u Crisis u tisku za "Representations").

29 The Archeology of Knowledge, str. 130-31.

30 U Le nominalism pictural, Minuit 1984, Thierry de Duve razlikuje dva modela značajne slikarske novine u povijesti avangarde: odbacivanje pariškog modela i preuzimanje Münchenskog. Knjiga govori o Duchampovu izumu konfekcije kao o posebnoj vrsti događaja u toj povijesti (Pariz i München bila su dva grada Duchampova izuma). De Duve kaže da je istodobno s Gropiusovim pokušajem kombiniranja tehnologije s umjetnošću u liku funkcionalističkog Gestaltera, Duchamp povezao tehnologiju s "napuštanjem" umjetnosti - konfekcija je bila industrijski proizvod obdaren vrijednošću umjetnosti kroz selekciju a ne funkciju. Stoga Duchamp nije bio utopist: "vri-

jeme" izuma konfekcije nije bilo vrijeme novoga ukalupljenog poretka, već vrijeme "napuštanja" takvoga reda. O tome raspravljam u predgovoru engleskom prijevodu te knjige koji će izdati Minnesota University Press.

31 U *Psyche*, str. 475, Derrida usput napominje da danas učestala uporaba oblika "post" u "postmodernizmu" i "poststrukturalizmu" još uvijek ostaje taocem "historicističke prisile", "progre-

sivističke ideologije". Stoga je postmoderna prekinula s modernom tek u terminima progresivističke koncepcije prekida koji je svojstven za modernu; kao takva ona nema vrijeme ili novinu događaja.

objavljeno u *Journal of Philosophy and the Visual Arts, Philosophy & Architecture*, London, str. 33-37

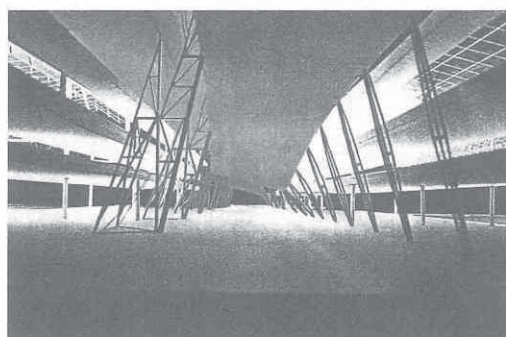
B E R N A R D T S C H U M I

Arhitektura događaja

ARHITEKTURA U TRANZICIJI Između dekonstrukcije i novoga modernizma

U arhitekturi se jednako tako radi o događajima koji se zbivaju unutar nekoga prostora kao i o prostoru samom. U današnjem svijetu u kojemu željezničke postaje postaju muzejima a crkve noćnim klubovima, moramo se pomiriti s nevjerojatnom zamjenjivošću oblika i namjene, s gubitkom tradicionalnoga ili kanonskog odnosa uzroka i posljedice propisanoga modernizmom. Namjene na prati oblik, oblik ne prati namjenu a niti fikciju. Međutim, oblik i namjena svakako djeluju jedno na drugo, ako ni zbog čega drugoga, ono da postignu efekt šoka.

Ako se "šok" više ne može postići nizanjem i pri-



bližavanjem fasada i predvorjâ, možda ga se može proizvesti približavanjem događaja koji se zbivaju iza tih fasada u tim prostorima.

Ako je "kontaminacija svih kategorije, stalna supstitucija, zbrka žanrova", kako je podjedna-