

Eva D. Bahovec

Kaj je dober prostor za misliti? Filozofija, arhitektura, šolanje

Povzetek: Na križišču filozofije in arhitekture se odpre vprašanje, ki je za razumevanje šolskega prostora in bivanja v njem odločilnega pomena. To je vprašanje, kaj je dober prostor za misliti. Odgovor je razčlenjen v dva dela. Prvi del raziskuje prostore, ki jih sami filozofi opisujejo kot primerne za mišljenje, in načine, kako postanejo ti prostori inherentni njihovemu »življenju in mišljenju«. Drugi del postavlja v ospredje prostor v vrtcih in šolah kot institucijah moderne dobe in ideoloških aparatih države, ki jih obvladujeta »oblast« in »ideologija«, udejanjeni v prikritem kurikulumu. Na osnovi problematizacije enega in drugega nakaže besedilo tretjo pot mogočega razmišljanja: to je arhitektura kot dogodek, prostor kot »dislokacija« in »heterotopije«, s katerimi je povezana »etika suspendiranja«.

Ključne besede: filozofija in arhitektura, dekonstrukcija in dislokacija, arhitektura kot dogodek, vrtec in šola kot instituciji moderne dobe, prikriti kurikulum, šola brez hodnikov, etika suspendiranja

UDK: 37.01:72

Izvirni znanstveni prispevek

Dr. Eva D. Bahovec, redna profesorica, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija; e-naslov: bahovec@yahoo.com

Zgodovina mišljenja je polna arhitekturnih načrtov. Mnogo je temeljev, zgradb, konstrukcij in derridajevskih »dekonstrukcij«, ki pomenijo hkrati oboje: destrukcijo in neko novo izgradnjo. Predvsem pa je vse polno »struktur«. Sodobna filozofija v Franciji, ki je postala morda najvplivnejša »podoba misli« nasploh, je od tod celo dobila ime. To je »strukturalizem«, ki izhaja iz besede *structura* in pomeni tisto, kar bomo zgradili: nekak načrt za naše prihodnje bivališče, možnost bivanja v njem in možnost mišljenja. Hkrati pa moramo izpostaviti ambivalentnost takega poimenovanja, ki izhaja tako iz ambivalentnosti imena kot iz stvari same. Že zgodaj je to povsem jasno povedal Michel Foucault (2008, str. 116): »Kdo bi mogel biti večji antistrukturalist, kot sem sam?«

Pomena prostora v zgodovini misli ne smemo zvesti na problem metafore kot retorične figure, s katero je mogoče bolje pojasniti ali ponazoriti problem, ki je v igri. Prav nasprotno: raziskati moramo, kako tvorijo prostorske »metafore« integralni del samega besedila, njegovega miselnega toka in mišljenja kot takega. »Metafore« niso nekaj nadomestnega, naknadnega ali celo zgolj ilustrativnega. Kar se na prvi pogled kaže kot zunanja in nebitvena povezava ali pa le pedagoško pomagalo, je morda to le na pogled; čim se spustimo pod in za ta prvi videz, pa vidimo – ravno nasprotno!

Ko govorimo o moderni filozofiji, je prvi »primer« za to sam Descartes (1957). V svoji »Razpravi o metodi«, ki je odločilno obeležila domala vso moderno misel, piše takole: »Preden se lotimo zidave nove hiše namesto tiste, v kateri prebivamo, ni dovolj, da to podremo in se oskrbimo s kamenjem, lesom, malto in drugimi za gradnjo potrebnimi stvari [...], marveč si moramo priskrbeti tudi drug dom, v katerem bomo lahko dovolj udobno stanovali v času gradbenih del.« (Prav tam, str. 50–51) Tako kot si moramo priskrbeti začasno bivališče, ko je pravo bivališče v predelavi, nadalje piše Descartes, »sem si prikojil neko začasno moralo, sestojéčo samo iz treh ali štirih pravil.« (Prav tam) Prav ta začasnost in provizoričnost zgradbe je prispevala k temu, da se naslednji dve stoletji o Descartesovi morali domala ni govorilo in da morala nikakor ni mogla postati nekaj »tako gotovega kot geometrija« (Le Doeuff 1980, str. 101). Prav to je filozofsko imaginarno: hiša, ki vnaša v Descartesov govor nekaj heterogenega in tujega. To je nasprotje, ki

izhaja iz razlikovanja med »hišo na pesku« in »hišo na skali«, med provizoričnim in trdno utemeljenim, in ki potegne za sabo razvrednotenje morale, ne da bi imeli v samem Descartesovem besedilu zadostni razlog za to (prav tam, str. 125).¹

Isti Descartes potem sedi v domači halji pred kaminom, kjer v udobju svojega hišnega bivanja sestavlja slavne »Meditacije«. Filozofi pa se v svoji »aroganci« in odvzemanju glasu, s katerim govorijo namesto in na mestu nekoga drugega, sploh ne zmenijo na vse tisto, kar je bilo vnaprej razglašeno za irelevantno. Telo, hišo in nasploh vse momente Descartesove misli, ki naj bi bili za mišljenje nekaj domnevno zunanjega in nepomembnega, rokohitrsko strpajo v »nefilozofsko« biografijo ali avtobiografijo (Cavell 1994, str. 3). Ohranjajo jih, hkrati pa se delajo, kakor da z mišljenjem samim ne bi imeli nobene povezave. Toda že sam Descartes nam pripoveduje nasprotno: nisem umeščen le v svoje *telo*, ampak tudi v svoje *bivališče*. To bivališče, hiša, v kateri prebivam, je način, kako stopata v medsebojno razmerje duša in telo (Le Doeuff 1980, str. 128).

Ali ni prav to Descartesova tema *par excellence*, in ne nekaj začasnega in obrobnega? To je razvpiti Descartesov dualizem duše in telesa, ki je videti danes še toliko bolj akuten, da ga najdemo prav v osrčju aktualnega feminističnega prenavljanja filozofije (Bordo 1999). Nič manj to ne velja za arhitekturo: preseganju nasprotja med *res cogitans* in *res extensa*, tj. med mislečo in razsežno rečjo, so namenjena nova iskanja povezav mišljenja s telesom, čuti in ne nazadnje z rokami: od *oči kože* do *mislečih rok*, ki jim lahko sledimo v Pallasmaaevi arhitekturi in njegovi filozofiji (Pallasmaa 2005, 2009).²

Graditi, bivati, misliti

Na drugem koncu časovnega traku moderne misli stoji Heidegger na svojih sprehodih po gozdnih poteh, *Holzwege*, potem ko se, po pogovorih z domačini in po ključnem *die Kehre*, ki je hkrati ovinek na poti in obrat v samem mišljenju, vrne v svoje varno zavetišče, v gozdno kočico na planini, ki ni nepomembna za njegovo filozofijo. Od gozdne kočice do *hiše biti*: graditi, bivati, misliti! To je Heideggerjeva osnovna orientacija, ko začne razmišljati o mišljenju kot takem (Heidegger 2003, str. 154). Najprej je treba graditi!

Heidegger je bil domala prvi, ki je v filozofiji vzel arhitekturo zares, ne da bi jo zvedel na model ali metaforo za »resnejše« reči; šele Heidegger je tisti, ki nam je nekako naložil, da ponovno premislimo, kaj sploh pomeni »bivati« (Goetz 2002, str. 34). Njegovemu slavnemu vprašanju »*Kaj se pravi misliti?*« (Heidegger 2003, str. 137) moramo zato postaviti ob bok bolj rudimentarno in hkrati vzporedno vprašanje »*Kaj pomeni bivati?*«.

Heidegger biva in misli: misli na reke, na prelepo Ister, o kateri ima svoja vplivna predavanja (in ki je drugo ime za lepo modro Donavo), medtem ko je na

¹ V igri je torej vprašanje temelja in utemeljenosti, prav s tem pa je v nadaljevanju povezana tudi glavna premestitev poudarka: prvotna opozicija med trdno hišo na skali in majavo hišo na pesku stopi v ozadje, ko Descartes svoje razmišljanje preusmeri v problem načrta (Le Doeuff 1980).

² Juhani Pallasmaa je imel o tem vodilno predavanje z naslovom »Mental and Existential Ecology« na mednarodni konferenci OECD »Šola in trajnostna arhitektura« v oktobru 2009 v Ljubljani.

ameriški strani velike geografske in mišljenjske delitve Thoreau, ki »misli na bajerje«. Eno in drugo pa spada k sami osnovni tvarini filozofije (Cavell 2005, str. 213). Heideggerjeve reke pripravijo zemljo za obdelovanje in s tem za naseljevanje ter, v nasprotju s preseljevanjem in nomadskim življenjem, »bivanje«. Hölderlinova Donava, ki jo filozofsko opeva Heidegger, za nemški duh in jezik pomeni neko posebno, privilegirano usodo (prav tam, str. 225). Reke so tiste, ki določajo človeškim bitjem bivališča na zemlji – tu bomo torej gradili. In prav reke pomenijo »enotnost krajevnosti in popotovanja«; kažejo nam, kako postaja bivanje »domače« in »domačno« (prav tam, str. 229). Tu je torej prostor za hišo in filozofa, ki biva v njej. Hkrati v njej biva in ne biva; tisti, ki misli, je, kadar misli, povsod in nikjer, nekje vmes in prav na ta način najbolj »pri sebi doma« (Goetz 2002, str. 28).

Thoreau je imel ob Waldenskem jezeru svojo podeželsko hišico, ki jo je obravnaval z moralne plati in antropomorfno; prav tako kot Descartesova hiša ni bila samo nekaj začasnega. V njej so se telo in njegove potrebe zlili z varovalno lupino hiše, »z njegovim tako rahlim odevom, da me ovija kakor sladkorna pena«, piše Thoreau (v McClung 2007, str. 184). Walden je ime za posebno gozdno jezero, zgradbe, ki jih opisuje Thoreau, pa so zgolj podaljški narave, »le majhen korak od drevesnega dupla, v katerem še vedno biva medved.« (Prav tam) To so hiše brez kičastih dodatkov, s trajnimi materiali in nepretrganostjo med notranjimi in zunanjimi površinami: »Vsa lepa arhitektura, kar jo poznam, je postopno zrasla od znotraj navzven, iz potreb in značaja tistega, ki stanuje v njej in je edini stavbar – iz nehotene resnicoljubnosti in plemenitosti in brez najmanjše pomisli o videzu.« (Prav tam, str. 183) Bivati v lepoti življenja in njenem razkošju, to je arhitektura, ki nastopa kot povnanjenje človeške – trajne, ne pa provizorične – moralne narave.³

Če pogledamo natančno, je to »bivanje« nekje vmes: ne narava ne kultura, ne znotraj ne zunaj, ne dejanskost ne navideznost (prav tam, str. 188): *načrt* za človekovo bivanje v svetu, v katerem bo mogoče »misliti«, sprevrača vse opozicije. »Tisto, kar je dejansko štet kot dobro, je lahko drevesna duplina, koliba, kmetija, stara graščina, paladijevska vila kakor iz škatlice, prerijska hiša ali steklen stolp.« (Prav tam)

Vendar obstajajo velike razlike med tem, kje filozof, ki mu je mišljenje poklic, sploh lahko misli. Heidegger je mislec razvejanih gozdnih poti in stranpoti. Kant se sprehaja, potem ko je nehal delati, v svoji asketsko opremljeni sobi po natančno določenem urniku in po vedno isti poti, ki so jo prav zaradi tega poimenovali aleja filozofa. Nietzsche, ki pomeni ključni prelom s Kantom in ga kot misleca mnoštva ni mogoče stlačiti v Heideggerjevo ontološko diferenco (v katero se naposled vse poti mnoštva razlik stekajo kot v eno samo), pa misli sredi mestnega vrveža. Vse to seveda niso le drobne anekdote iz življenj filozofov, ampak se neposredno vključujejo v način, kako ti prakticirajo in »delajo« filozofijo.

³ Povezavo narave in morale lahko v arhitekturi opazujemo na osnovi dveh nasprotujočih si definicij, Le Corbusierja in Franka Lloyda Wrighta: »Stavbarstvo je za oba moralno dejanje, pri Wrightu zato, ker se privija k naravnemu valovanju, pri Le Corbusierju zato, ker zbira naravne oblike.« (McClung 2007, str. 190)

Prav Nietzsche (1989) je bil tisti, ki je na tem terenu izumil nekaj novega. Privoščji si namreč pisati avtobiografijo »Ecce homo« in piše v prvi osebi ednine, o sebi in samemu sebi. Anekdoto iz življenja in aforizem kot »enoto« svojega mišljenja poveže tako, da ju hibridizira. Anekdota stopi na stran mišljenja, aforizem na stran življenja, filozofija pa postane križišče »aforizmov življenja«, »anekdot mišljenja« in formul, ki eno in drugo povezujejo in ga navedejo na pot »Vesele znanosti«, ki pomeni za njegov začetek novega in odločilnega obdobja (Nietzsche 2005).⁴

Dislokacija: znotraj/zunaj

Arhitektura je *prva* med umetnostmi. Od drugih umetnosti se razlikuje: v sliko ali kip ne moremo vstopiti, nasprotno pa je arhitektura prostor, v katerega lahko vstopimo ali iz njega izstopimo. Arhitektura je dejavnost ločevanja enega in drugega: notranjosti in zunanosti. Prav to ločevanje je način, kako arhitektura sama proizvaja prostor – z razločenjem ustvarja prostore, ki so medsebojno razmejeni in »niso na svojem mestu«. Prestavljeni so glede na same sebe. Arhitektura je najprej neka premestitev – iz notranjosti v zunanost –, prostor sam pa je najprej neka *dislokacija* (Goetz 2002, str. 28), ki nam omogoča, da vzpostavimo mejo. Toda ta meja je nekaj nadvse negotovega in v izhodišču ambivalentnega.

Ni gotovo, ali je res vsa zgodovina mišljenja serija opomb k Platonu, kot je priljubljeno pripomniti, vsekakor pa lahko pri njem najdemo prav to osnovno značilnost prostora: njegovo ambivalentnost. Toda do nje ne bomo prišli, če se bomo omejevali na metafore, na katere se prehitro reducira arhitekturne pasuse v filozofiji. Prav tako nismo več na terenu parabol, kakršna je razvpita Platonova votlina iz njegove »Države«, v kateri »varno« bivajo priklenjeni zaporniki, njihovi pogledi pa so usmerjenimi navzgor, k idejam, v nadčutni svet »tam zunaj« in »tam zgoraj«. Tu je takoj jasno, kaj je edina mogoča orientacija mišljenja.

Drugačen prostor in drugačna dislokacija pa je Platonova *hora* iz njegovega dialoga »Timaj«. *Hora* je nek prostor, toda to ni abstraktni prostor, ampak »investirani« oziroma zapolnjeni prostor – »kraj, ki ga zaseda nekdo, neka dežela, naseljeni prostor, označeni sedež, položaj na lestvici, mesto, dodeljeni položaj, teritorij ali regija« (Derrida 1993, str. 58). Platon jo je poskušal definirati s serijo primerjav: *hora* je kot mati, maternica, nekaj zbiralnik, ki nosi otroka, *hora* je »tisto, od koder ...«. Toda te primerjave so nekaj drugega kot metafore: *hora* je neka druga razsežnost, nekakšno zatočišče biti, od koder izhajajo vse čutne reči. Toda *hora* je, natančneje, hkrati »tu« in »tam«: »med čutnimi in intelegibilnimi rečmi«, na obeh straneh delitve. Na ta način prestopa in problematizira samo osnovno Platonovo dvojnost sveta idej in čutnega sveta. Prav nedoločljivost in ambivalentnost spadata k njeni osnovni definiciji. Pravzaprav jo lahko razumemo kot sinonim za ambivalentnost kot tako: to je siva cona, območje postajanja in prehajanja, ki sega onstran logike binarnih nasprotij in se ne uklanja logičnemu principu neprotislovnosti.

⁴ O Nietzschejevem izumu: spremna beseda »Nietzsche v treh formulah« v knjigi Gillesa Deleuza »Nietzsche in filozofija«. Ljubljana: Krtina 2011.

Hora je *hybris*, nekakšna zmes, nek »tretji rod«; ni ne čutno ne intelektualno – je eno in drugo. Ni *logos*, pa tudi mit ni; tudi tej klasični filozofski delitvi spodmika tla. *Hora* je, ne nazadnje, tako žensko kot moško; videti je, da naravno pripada ženskemu spolu (prav tam, str. 29). Vendar je ta videz sam nekaj iluzor-nega. *Hora* je rod onstran rodu, metafora onstran metafore. Platonova *hora*, ki jo prek sprevačanja binarizmov dekonstruira Derrida, naposled sprevrne tudi samo možnost metafore v filozofiji, v tem ko briše izhodiščno razlikovanje med izvirnikom in metaforo, za katero poslej ne bo več mogoče najti domnevnega izvirnika. *Hora* je le na prvi pogled mnoštvo metafor, ki naj bi bolj ali manj natančno predstavljale domnevno stvar samo. Toda filozofsko branje »ne pomeni, da ne moremo priti do izvirnega in pravega pomena brez vseh teh ovinkov, ampak da samo nasprotje med pravim in figurativnim tu naleti na neko mejo, ne da bi zgubilo svojo vrednost.« (Prav tam, str. 100)⁵

Hora je torej neka »drugost«, neki »drugi«, torej neko drugo mesto, ki je neposredno povezano s prostorom. Prostor je nekaj prvenstveno ambivalentnega, in prav tega se je lotil Derrida skupaj z arhitektom Petrom Eisenmanom. »Utelešenje« njunega sodelovanja je projekt *Chora L Works* v pariškem parku de la Villette. Ko se sprehajaš po njem, izkušaš in doživljaš nek prostor brez temeljev, zdaj hodiš zgoraj, zdaj spodaj, onstran kakršne koli hierarhične organizacije. Tako projekt »realizira« osnovne ideje *dekonstrukcije* kot nove mišljenske strategije, ki odpravlja vnaprej dane cilje in ločitve: delo, počitek, intimnost, učenje, okrevanje, estetsko ugodje, religiozna občutja itn. Naloga dekonstrukcije je uprizorjena na terenu same arhitekture in vgrajena v njene stvaritve. Arhitektura ni metafora, ampak materializacija sprevrnjenih binarizmov v nastajanju novih sivih con, vse do popolne neločljivosti.⁶

Od odprtega prostora k prikitemu kurikulu

Ambivalentnost je vgrajena v samo idejo postmoderne arhitekture. Frederic Jameson (2007) je v svojem vplivnem »Postmodernizmu« navedel primer, ki nazorno izpostavi »provizoričnost« in »breztemeljnost« sodobnega mišljenja. To je kalifornijski hotel Westin Bonaventure (prav tam, str. 41). V tem arhitekturnem projektu je ambivalentnost realizirana, njegov glavni zastavek pa je prehajanje v sivih conah odpravljenih meja. V takem prostoru se težko orientiramo: vstopimo skozi troje vhodov, se zgublamo v labirintih hodnikov, mimo številnih odbojnih površin, po nepreglednih stopniščih in dvigalih, da bi se nazadnje spustili po velikih tekočih stopnicah do – hotelske recepcije! Mesto »tam zunaj« odvrta steklena površina tako kot »pri tistih odsevnih sončnih očalih, ki vašemu sogovorniku ne dopuščajo,

⁵ V serijo binarnih opozicij Derrida naposled vključi tudi svojo privilegirano temo: razliko med pisavo in glasom oziroma način, kako je v zgodovini »metafizika glasu« in »metafizika prisotnosti« vedno znova prevladala nad »pisavo« kot nečim domnevno naknadnim, sekundarnim in izpeljanim. Prav to je zanj osnovna značilnost same metafizike in njene »metafizičnosti«. O arhitekturi in problemu zunanosti: Grosz 2001, str. 57.

⁶ O arhitekturi in filozofiji: Deleuze 2007; Derrida 1987; Foucault 2007; Kipnis in Leester 1997; Nancy 2002 itn.

da bi videl vaše oči.« (Prav tam, str. 34) To pravzaprav sploh ni zunanost, »saj ko skušate pogledati zunanje stene hotela, ne morete videti hotela samega, ampak zgolj izkrivljene podobe vsega, kar ga obkroža.« (Prav tam)

To je arhitektura časa, ki ga je François Lyotard (2002) v razvpitem poročilu o aktualnem stanju mišljenja označil kot *postmoderno stanje*: namesto resnice kot kriterija imamo množstvo razpršenih vednosti in diskurzov. Živimo v dobi, ki pomeni konec avtoritete znanja in »dobe profesorjev«. Prav tako temelji tudi postmoderna arhitektura na novih načelih razsrediščenja. Izhodišče je torej dekonstrukcija *prostorov* in *avtoritet*. Eno in drugo odpravlja hierarhije: razgradnja hierarhičnega prostora gre z roko v roki z razgradnjo hierarhičnega poučevanja »od zgoraj«.

Takšna razpršitev prostora in razsrediščenje telesa lahko pomeni nekaj osvobajajočega.⁷ Vendar pa to ne pomeni, da smo se lahko osvobodili same oblasti, ne v vsakdanjem življenju ne v šoli. Tudi nepregledni prostor z nejasno umeščenim telesom lahko omogoča nadzorovanje in ni morda nič manj opresiven kot prostor »modernih« zgradb. Da bi se izognili novim pastem, moramo postaviti pod vprašaj tudi samo nasprotje med modernim in postmodernim, trdnim in fluidnim, binarnim in prosto prehajajočim. Zavajajoče bi bilo, ko bi zdaj vse stavili na drugo stran nasprotja: namesto temeljev in trdnosti samo še radikalna breztemeljnost in provizoričnost mišljenja, v katerem »je vse mogoče«, *anything goes* (kot se glasi formula vplivnega Feyerabendovega pamfleta »Protimetodi«) (Feyerabend 1975) ali beg v derridajevsko neskončno dopolnjevanje in »dislociranje«.

Da se torej ne bi izgubili v preprosti negaciji in po vnaprejšnji shemi prestavili na drugo stran, od »trdnega« k »fluidnemu« ali od »temeljnega« k »provizoričnega«, moramo dekonstrukciji postaviti jasno začrtano mejo. Tako kot smo morali najprej izpostaviti, da arhitektura ni zgolj metafora mišljenja, in potem pokazati, da arhitekture ne bi smela reducirati na neposredno realizacijo ali *vgraditev filozofije*, moramo zdaj dodati, da se prav tako ne bi smeli pustiti ujeti v mreže velikih pripovedi o postmoderni: o koncu ideologij in oblastnih razmerij.

Na eni strani imamo temelje in vogelne kamne, utemeljenost in trdnost, Descartesovo hišo na skali, na drugi pa hišo na pesku: majave vogelne kamne, prehodnost in »provizoričnost«. Toda eno in drugo samo na sebi nima vnaprej določenega naprednega ali konservativnega pomena. Samo po sebi ni ne aktualno ne nekaj preživelega. Takšen pomen dobi šele v vsakokratni konstelaciji sil, ki se jih poskušajo polastiti. Foucault bi temu rekel diagram sil, ki se realizira vsakokratni mreži oblastnih razmerij (Foucault 2003, str. 225).⁸ Na eni strani imamo virtualne *dispozitive*, na drugi njihove aktualizacije.

To velja tudi za nasprotje med tradicionalnimi in »odprtimi« šolami (Saint 1987). *Open-plan* so šole, ki so jih začeli graditi v povojni Angliji in temeljijo na prehodnosti notranjega in zunanjega prostora. To so nizko grajene stavbe z množico vrat, ki neposredno povezujejo šolske razrede z najbližjim zunanjim dvoriščem, vrtom, igriščem ali širšim zunanjim prostorom. Domala iz vsake učilnice je mogoče stopiti na svež zrak. To je seveda pomembno: tako se v razredu

⁷ O povezavi telesa in prostora v arhitekturi: Grosz 2001, str. 3.

⁸ Tako, na primer, tudi ni vnaprej jasno, ali so zaklenjene predavalnice, ki so bile uvedene na Filozofski fakulteti, nekaj samoumevno dobrega ali celo primerne za naš čas.

ne počutimo zaprte in zamejene, hkrati pa sama odprtost prostora še ni dovolj. Potrebna je tudi takšna organizacija časa in prostora, takšna izvedba kurikula in tako podporna vloga odraslih (Rakovič 2004, 2011), da odprtost v vrtcu in šoli lahko postane realna »moč«.

To je problem, ki je zaobjet v pojmu *prikritega kurikula* (Bregar Golobič 2004, str. 16). Prikriti kurikulum je na strani vrtčevske in šolske ideologije kot prakse in se v svoji pojavnosti obliki kaže kot nekaj samoumevnega: tako delamo, ne da bi to vedeli. Zato »prikritost« prikritega kurikula, ki je sicer nekaj, kar je mogoče opaziti na prvi pogled, a se ga s tem, da ga opazimo, ne moremo znebiti, prav tako kot se proti ideologiji ne moremo boriti tako, da nanjo pokažemo.

Odprtost prostora je zgolj pogoj in nič več. Prostor svobode je svoboda prostora, toda to svobodo moramo šele »realizirati«. Prostor moramo »investirati« in zapolniti. To pomeni, da moramo poleg spreminjanja šolskega prostora spremeniti tudi sam pogled na prostor (Barši 2004, str. 108), kar pomeni, da vidimo, ne da bi videli; prav to je prikriti kurikulum, ki je kakor senca samega kurikula vgrajen v šolski prostor in kot tak podvaja uradni učni načrt in njegovo vsebino. To je danost, ki je na prvi pogled nekaj nevtralnega, a natanko v tej nevtralnosti ni nevtralna (Bregar Golobič 2004, str. 32). Detektiramo jo lahko tam, kjer vzkliknemo: To je vendar očitno! Dnevna rutina, prakse, rituali, urjenje – za vsem tem navadnim leži nenavadno. »Prikritost« prikritega kurikula torej ne pomeni globine in nedostopnosti, ampak »se razodeva na površini, je sama *površina*« (prav tam, str. 23).

Šola ni ne dom ne spomenik

Mišljenje je umetnost gradnje in arhitektura je prva med umetnostmi. Vse druge umetnosti in vse drugo ustvarjanje predpostavlja nek prostor. Slikanje, glasba ali ples – vsi potrebujejo arhitekturo kot »prvi prostor« in kot paradigmo prostora kot takega. Arhitektura je prostor za vse druge prostore, tehnike in ustvarjanja (Goetz 2002, str. 20). Vedeti pa moramo, da oznaka »prva« ne pomeni hierarhije ali teleologije, ampak jo moramo razumeti v hegeljanskem duhu: ni višjega, nižjega, izvirnega in izpeljanega. »Kot *prva* je pred nami *arhitektura*,« piše Hegel v »Predavanjih o estetiki«, »material te prve umetnosti je tisto na sebi samem neduhovno, težka materija, ki jo je moč oblikovati le po zakonih težnosti« (Hegel 2009, str. 20).

»Prva« preprosto pomeni neobhodni pogoj; pomeni, da si mora živo bitje najprej zgraditi bivališče (Antonoli 2005, str. 14). Arhitektura je takšen »začetek«: »Morda se umetnost začne z živaljo, vsaj z živaljo, ki zariše teritorij in si postavi hišo (oba sta korelativna oziroma se včasih celo mešata v tistem, čemur pravimo bivališče, habitat).« (Deleuze in Guattari 1999, str. 190) Od tod je potem mogoče logično izpeljati vse drugo, življenje kot tako: »S sistemom teritorij-hiša se transformira veliko organskih funkcij, spolnost, razmnoževanje, agresivnost, prehranjevanje, vendar ta transformacija še ne pojasni pojava teritorija in hiše, prej narobe.« (Prav tam) Tako se arhitektura vrti okoli naravnega stanja umetnosti in naravnega stanja človeka. Za eno in drugo pa vemo, če že ne iz obdobja razsvetljenstva pa gotovo od

Rousseauja, da je pojmovna fikcija ali logična predpostavka.⁹ Arhitektura je na prvi pogled nekaj naravnega, ker preprosto moramo nekje bivati.¹⁰

Umetnost se začne z živaljo in dejstvom, da si žival sama določi in zakoliči svoj teritorij. Zgradi si bivališče: votlino, brlog ali hišo; v njej kruli ali pa prepeva svoje umetniške stvaritve. Arhitektura je naravno stanje umetnosti, toda sama njena »naravnost« je paradokсна. Arhitektura je prva in naravna, hkrati pa uhaja samemu nasprotju med naravo in ne-naravo, je narava in hkrati *téchne*, produkt, učinek.

Narava: to je neko stanje, ki stoji nasproti kulturi, *téchne* in umetniškemu ustvarjanju. Hkrati pa je prav ta »narava« kulturni proizvod in nekaj zgodovinsko nastalega. Tako je na strani naravnega kot danega in hkrati kulturnega kot proizvedenega. Prav s to hkratnostjo preči osnovno nasprotje, ki je bilo ključnega pomena že za vso antično filozofijo: *phýsis* proti *thésis*. Žival-arhitekt in »postati žival« same umetnosti, to je naravno v umetnosti, kar pa je prav tako vedno tudi že »človeško« in »duhovno« – na strani ustvarjenega (Antonioli 2005, str. 14). Namesto »naravnega« teritorija na eni strani in »kulturne« hiše na drugi pa imamo križanje obeh: *teritorij-hišo*. Telo ali »mesenost«, ki se razprostire v hišo, in hiša, ki se odpira v vesolje – to so trije elementi »prve od umetnosti«: mesenost, hiša in *univerzum* (Deleuze in Guattari 1999, str. 185–187). »Ne komunicira zgolj odprta hiša s krajino čez okno in prek zrcala, tudi najbolj zaprta hiša je odprta v univerzum.« (Prav tam, str. 187)¹¹

Razlikovati moramo med *arhitekturo kot bivališčem*, tj. hišo ali teritorijem, in *arhitekturo kot spomenikom*. V prvem prebivamo: to je domače ognjišče, družinska ekonomija, mesto rojstva in smrti, ki se odpira v vesolje in »zapira« v mesenost in telo (prav tam, str. 185). Nasproti temu pa je arhitektura kot spomenik in umetniško delo. Toda če hočemo arhitekturo vzeti zares, moramo vzeti zares nadaljnje temeljno razlikovanje znotraj domnevno »umetniškega«: to je razlika med arhitekturo kot spomenikom, ki se tako kot Hegel ukvarja z egipčanskimi piramidami, gotskimi katedralami in veličastnimi sedeži kraljevske oblasti, in med arhitekturo kot srečanjem, ki mu moramo biti zvesti in iz katerega bi potencialno lahko nastalo nekaj novega. Tak »spomenik ne komemorira, ničesar minulega ne slavi, temveč zaupa ušesu prihodnosti vztrajna občutja, ki utelešajo dogodek: vedno znova obnovljeno človeško trpljenje, njihovo negodovanje, njihova vedno znova začeta bitka.« (Prav tam, str. 183) Spomenik, ki obnavlja dogodek, je na strani »realnosti virtualnega«, *oblike neke misli* – na strani *načrta* in prihodnosti, ker je, tako kot Nietzschejeva filozofija, času neprimeren: namenjen je dnevu po jutrišnjem dnevu.

To je *arhitektura kot dogodek*: neko postajanje, ki ima za pogoj izpraznjenje prostora in dislokacijo. Tako kot žival zapusti svoj teritorij in si ga drugje spet

⁹ O statusu narave pri Rousseauju: Bahovec 1993, str. 126.

¹⁰ To bi bil Heideggerjev projekt: misliti arhitekturo, ki izhaja iz izkustva smisla kot naseljevanja in iz zakona domačega ognjišča – *oikos*, v nasprotju z Deleuzom in vso njegovo mnogoterostjo con neločljivosti med dvema teritorijema in vso odprtostjo hiše v vesolje (Antonioli 2005, str. 18).

¹¹ »Vedno pa velja, da je narava kot umetnost zato, ker na vse načine spaja dva živa elementa: Hišo in Vesolje, Heimlich in Unheimlich, teritorij in deteritorializacijo.« (Prav tam, str. 193) O hiši in vesolju: Bachelard 1994, str. 38.

ogradi, je tudi to »deteritorializacija« in hkrati »reteritorializacija« prostora. Pravzaprav je že sam teritorij prva oblika deteritorializacije; naravna okolja se deteritorializirajo v »teritorij«, ki postane mesto ustvarjanja in *postajanja*. Teritorij ni ne naravna danost ne zaprt sistem, ki bi ne bil povezan z zunanostjo. Teritorij je, z eno besedo, proizvod, konstrukcija in kreacija (Antonoli 2005, str. 17).¹²

Nekje vmes med enim in drugim, med »bivališčem« in »dogodkom«, pa je *šolski razred*. Šola ni spomenik, ničesar ne komemorira, ničesar ne poskuša narediti večno in neminljivo in povzdigniti na oder neprecenljivih dosežkov znanosti ali umetnosti. Šola je prostor za učenje in mišljenje, pogoj za to pa je dobro počutje in dobrobit tistih, ki dobršen del dneva bivajo v njej. Toda udobje bivanja ni isto kot domače ognjišče. Zdaj vendarle govorimo o pravi metafori: v šoli se počutiti »kot doma«. Vse prehitro bi namreč bilo iz vrtca in šole narediti podaljšek doma in se zanašati, da bo domačnost, naj bo predpisana ali spontana, omilila ali celo odpravila »institucionalnost« institucij moderne dobe, kakršne so šole in tovarne, zapori in bolnišnice (Foucault 2003, str. 227), ter »prikritost« prikritega kurikula kot temeljnega reda institucije, ki je vsem na očeh.

Prav to je problem oblasti, ki jo »realizira« arhitektura panoptika: da oblast ni preprosto odpravljiva. Vidimo jo in je hkrati ne moremo videti. Oblast si moramo zamišljati kot paralelogram sil, kot silnice in rezultante, ne pa kot substanco, središče, nosilca: ne kot nekaj, kar bi bilo v rokah vladarja, družbenega razreda ali učitelja (Foucault 2008, str. 139). Ko se taka, razpršena in razsrediščena oblast zaradi odpora nekje umakne, udari nazaj spet drugje. Zato se moramo posvetiti taktiki in »risati zemljevide«, zato lahko Foucault o svojih kurzi na prvem predavanju pove takole: ne posredujem vam nove vednost in ne podajam nove reprezentacije sveta, ampak vam dajem v roke nove zemljevide; vse to je ključnega pomena za portretiranje Foucaulta kot cestnega bojevnika (Deleuze 1990, str. 140). Ti bodo pokazali, kam se je vsakokrat umestila oblast in od kod se je umaknila, kje je treba udariti in kje udariti – še močneje! Ne moremo je odpraviti zgolj s tem, da prostor odpremo in uvedemo »odprte« šole (Saint 1987).¹³

Oblast: to naprej pomeni, da naša telesa, kakor se umeščajo in razvrščajo v prostoru, niso neka vnaprejšnja danost. Oblast je najprej razmerje – razmerje med silami, med telesi, med prostori, razmerje med silami, telesi in prostori; še najbolj bi jo povzeli kot *telo-prostor*. Telesa nastanejo v mediju oblasti in na osnovi le-te. Arhitekturni »model«, ki je hkrati že »stvar sama«, pa je slaven panoptik, ki ga je Foucault našel pri Benthamu. Panoptik je model zapora, z osrednjim stolpom v sredini in celicami na obodu. S tem preprostim arhitekturnim načrtom sta ločena dva položaja: videti in biti viden. Sama struktura pogleda, vgrajena v strukturo zgradbe, zagotavlja, da bodo zaporniki živeli v stanju nenehne vidnosti. To je mehanizem, ki deluje ne glede na to, kdo je v stolpu – ali sploh kdo ali pa nihče. Oblast je vidna in nepreverljiva, njeno delovanje pa je samodejno (Foucault 2003, str. 221).

¹² Arhitekturo definira oblikovanje načrtov, nekakšno kadriranje, ki pa mora biti podvrženo dekadri-ranju, ki teritorij odpre v veselje in prehaja iz hiše-zemlje v mesto-vesolje.

¹³ Pomen »odprtih« šol pa se pokaže, ko jih primerjamo s tradicionalnimi šolami v naši zgodovini (Hrausky 2008, str. 14).

Sama razmerja v prostoru – v osrednjem stolpu in celicah na obodu, mesto, ki je videno, in tisto nevidno – *samodejno* proizvajajo učinke. Ti se kažejo v nenehnem občutku nadzorovanosti. V skrajni konsekvenci sploh ni več potrebno, da bi v osrednjem stolpu sploh kdo bil – pomemben je samo občutek izpostavljenosti pogledu drugega: »To je pomemben dispozitiv, saj avtomatizira in dezindividualizira oblast. Njeno načelo ne tiči toliko v osebi, kakor v določeni usklajeni razvrstitvi teles, površin, svetlobe, pogledov [...]. Zato ni pomembno, kdo izvršuje oblast.« (Prav tam, str. 222)

Tu in tam, središče in periferija, skrito in eksponirano, videno in nevideno: samo oblikovanje prostora, samo ločevanje kot tako, proizvaja učinke. Proizvod teh učinkov pa je »videno« in »krotko«, dobro nadzorovano telo. To je tisto, kar Foucault postavi nasproti »disciplini mehanizem« in drugo »disciplino blocus« (prav tam, str. 229); mehanizem je na strani videnosti, blocus na strani krotkosti. Toda v Foucaultovi analizi ni načelne razlike med mehanizmom in blocusom oblasti, med njihovimi konfiguracijami v dispozitivih, ki jih razširjajo novonastali zapori, in šolami, ki postanejo obvezne v času francoske revolucije.

Z eno besedo: šola ni ne dom ne umetniško delo, ampak je institucija moderne dobe. Pojem oblasti je ključnega pomena za razumevanje tega, kako šola deluje. Oblast je v moderni dobi nekaj, kar temelji na primarni možnosti »biti viden«. *Pogled* je bil od nekdaj privilegiran čut za spoznavanje, najbolj vzvišeni čut in visoko vrednotena pot do spoznanja.¹⁴ Slepa pega takih prepričanj se ni nikjer pokazala bolje kot v razsvetljenstvu. Takrat je namreč postalo jasno, da je vzvišeni ideal čisto nasprotje samega sebe: namesto da bi vse videli in naredili transparentno (kar so bile sanje velikega vzgojitelja Jeana-Jacquesa Rousseauja), se znajdemo v Benthamovem panoptiku, kjer je vse oblast. Takšna je dejanska realizacija razsvetljenskih fantazem: »Panoptika ne smemo razumeti kot sanjsko stavbo: je diagram oblastnega mehanizma, prignan do idealne oblike; [...] njegovo delovanje bi prav lahko predstavili kot čist arhitekturni in optični sistem: dejansko gre za figuro politične tehnologije, ki jo lahko ločimo in ki jo moramo ločiti od sleherne posebne rabe.« (Prav tam, str. 225)

Ne smemo pozabiti, da je panoptik arhitekturna realizacija *pogleda oblasti* in hkrati stvar sama; zunaj arhitekture panoptičnega stroja ni nikakršne oblasti, ki bi jo arhitekturni model naknadno »realiziral«. Panoptik je virtualni dispozitiv in njegova aktualizacija, spojitev principa in primera. Šola pa ni ne dom ne spomenik, ampak institucija moderne dobe. Zato je ključnega pomena vprašanje, kako iz takšne institucije, ki jo obvladuje prikriti kurikulum, narediti »arhitekturo kot srečanje«, iz katerega lahko vznikne dogodek.

Iz oblastnih razmerij ni mogoče izstopiti, mogoča pa je *dislokacija*.

Prostor za misliti

Teoretski dispozitiv je torej takšen: prvič, šola je institucija moderne dobe, ki je institucija Foucaultovega subtilnega »nadzorovanja in kaznovanja«; drugič, šola

¹⁴ O pogledu in povezavi z drugimi čuti v arhitekturi: Pallasmaa 2005, str. 75.

je Althusserjev »ideološki aparat države številka ena«, se pravi institucija, ki deluje v veliki meri in pretežno z ideologijo in v kateri se vrtec in šola povežeta z družino ter postaneta problematični »drugi dom«. Tretjič, šola je potencialno nek prostor, ki temelji na principu dislokacije in v katerem lahko pride do srečanja, lahko pa tudi napoči dogodek, ki prinese nekaj novega: prostor, ki je dober za misliti.

Šolski razred je nek poseben prostor. To je prostor, kot ga definira arhitekt: oddeljen je s stenami, povezan s hodniki, ločen v prostor za razporejanje skupin glede na starost, namenjen učenju in mišljenju. Veliko bolje je, če je to prostor brez hodnikov, kot ga je v našem prostoru razvil inventivni arhitekt šolskega prostora Emil Navinšek (Briški 2008, str. 20).¹⁵ Ta prostor lahko opišemo kot nevtralen prostor. To ni nevtrálnost prikrita kurikula, ki prikriva ravno nasprotno, ampak nevtrálnost v posebnem pomenu.

Nevtrálnost razreda ne pomeni nevtrálnizacije prostora. Ne pomeni, da je tu vse mogoče. Ne pomeni, da so tu razlike ukinjene. Če poskušaš z dekretom ukiniti razlike, je to ravno tako problem, kot če razlik ne vidiš in ne pripoznaš. Šolski razred je torej razred razlik, ampak te razlike ne prihajajo od zunaj – to niso razredne razlike. To so razlike, ki so ustvarjene v samem razredu. So razlike med mišljenjem in nasprotnikom mišljenja. Pravi nasprotnik mišljenja ni neka mišljenju zunanja napaka, ampak nesmisel, ki je v jedru samega mišljenja (Deleuze 1965, str. 120). Neumnost pomeni, da nismo zmožni zastaviti pravih problemov in da jih ne vidimo tam, kjer so. Tako kot Flaubertov »Bouvard in Pecuchet« ali kot filmski »Butec in butec«: tudi ko se jima posveti, ne naredita, kar je treba – »posveti« se jima le še en nov nesmisel.

Šolski razred proizvaja razlike, toda le-te zadevajo samo mišljenje, ne pa družbene identitete in subjektivne položaje. Šola je institucija moderne dobe, je pa tudi dedinja razsvetljenstva, zato je šolski razred pravo mesto za začasno ukinjanje identitete. V politično korektni in v multikulturnost usmerjeni družbi je videti samoumevno, da so otroci v svojih posebnih identitetah eksponirani, kar lahko v skrajnem primeru pomeni, da v vrtec ali šolo prihajajo preoblečeni v narodne noše. Preveč so torej potopljene v svojo specifičnost in prav pred tem mora šolski prostor ščititi. Tako jih vklenemo v njihove trdne in vnaprej določene identitete, nekako tako kot otroke v novozelandske maorske podobe in običaje. Multikulturalizem, ki je kulturna logika poznega kapitalizma, poudarja vse te konstruirane in lažne identitete ter ustvarja iluzijo mogočega soobstoja onstran družbenega antagonizma: »v dobi Kinder jajčk«, ki kot paradigmatški objekt današnjega časa zapolnjujejo praznino naše želje (Žižek 2003, str. 5).

Toda šolski razred je, nasprotno, poseben prostor, v katerem razredna pozicija (razlika med družbenimi razredi) ni izključena in odmišljena ali preprosto prezrta, ampak je postavljena v oklepaj. Je suspendirana. Šolski razred tako lahko postane začasno in provizorično bivališče mišljenja. V takšnem razredu ni treba nikomur povedati, kdo je ali kakšni so njegovi oziroma njeni nazori. Ni prisile, da bi »vse povedali« (kar Foucault raziskuje kot problem »pastoralne oblasti«) in

¹⁵ Pomembno je, da ga načrtujejo arhitekti in uporabniki skupaj (Bregar in Barši 2009). Pomen Navinškovega dela je bil posebej izpostavljen na mednarodni konferenci »Šola in trajnostna arhitektura« 2007 v Ljubljani.

naredili vse transparentno, kot je sanjal Rousseau (Foucault 2008, str. 157). Šolski razred je v tem smislu nasproten religioznim prostorom (Goetz 2002, str. 161). Prav *suspendiranje identitete*, ne pa nekakšna krepitev pozitivne samopodobe, je pogoj možnosti za to, da poženemo v tek mišljenje.

Šola je torej institucija moderne dobe v vseh opisanih pomenih besede, je pa tudi azil in *zatočišče*. Je prostor, kjer se lahko skrijemo in začasno ukinemo zunanje pritiske. V tem smislu šolski razred pomeni, da smo v trenutku, ko vstopimo vanj, *nikjer*. Smo v praznem prostoru, kjer bo najbrž mogoče misliti. V tem ni nobene nujnosti, je pa neka možnost, ki »odpira prostor« za srečanje in dogodek. Šolski razred je mesto in kraj, na katerem je mogoče pognati mišljenje v tek. Mišljenje je srečanje, iz katerega lahko nastane nekaj novega; toda mišljenje je tudi nasilje, brez katerega ne moremo začeti misliti (Deleuze 1977, str. 13).

Srečanje in nasilje: nasilje, ki je vedno »zunaj«, in srečanje, ki je nekje »vmes« (prav tam). To je ena glavnih potez Nietzschejeve nove filozofije in njegove »nove podobe mišljenja« v primerjavi s Kantovo dogmatično filozofijo: mišljenje samo potrebuje nek *impetus*, nek met kocke, da se sploh lahko steče, da začnemo misliti. Ne zadostujejo ne metoda ne pravila o metodi ali *against method*; nujen je nek polet in delovanje selektivnih sil, potrebno je neko nasilje (Deleuze 2002, str. 193). Vendar to ni preprosto nasilje, ni dominacija ene sile nad drugo ali volja do moči kot preprosta prevlada. To je konstelacija sil, cel kompleks in konglomerat – nek cel dispozitiv, v katerem, kot zdaj že vemo, lahko prevladajo reaktivne sile in oblastna razmerja, vendar pa je v njem prav tako mogoče nasilje, ki nam pomaga misliti.

Pravzaprav moramo šele definirati problem, ki iz tega izhaja. To je problem načina, kako bi bilo mogoče pognati mišljenje v tek, in pa vprašanja, kako je eno in drugo povezano s »prostorom za misliti«. Utopično bi bilo, ko bi hoteli najti prostor, ki bi silil v mišljenje prav tako, kot panoptični model sili v dominacijo. Obstaja arhitekturni model, ki je prostor oblasti in lahko deluje popolnoma samodejno. Vendar pa ni mogoče najti, izumiti ali zgolj odkriti takšnega »modela« prostora, ki bi nas samodejno prisilil k mišljenju – ker bi bilo to v nasprotju s samo definicijo mišljenja kot takega!

Morda bi lahko »prostor za misliti« še najbolje opisali kot *heterotopijo*, ki jo Foucault do potankosti raziskuje v svojih poznih razpravah (Foucault 2007, str. 214). Heterotopija ni utopija, ni nek neobstoječi, fiktivni in potencialno osvobajajoči kraj ali prostor. Heterotopija je premeščeni prostor, je drugje, je neka bistvena dislokacija. Hkrati pa je to prostor, ki je na strani telesa – ne nadzorovanega, ampak *utopičnega telesa*, v katerem smo, prav tako kot v našem »lastnem«, vedno zunaj, vedno premeščeni, nikoli »pri sebi doma«. Brez telesa se ne morem premestiti, vedno sem že v »njem«, hkrati pa je prav »moje« telo zunanji prostor in premestitev (Foucault 2009, str. 9). Moje telo je »ničelna točka sveta«, ki nima mesta, ki mu ni mogoče določiti kraja, je pa tudi tisti oziroma tisto, od koder izhajajo vsa druga mesta in položaji. Telo je glavni igralec vseh telesnih utopij in prostorskih heterotopij (prav tam, str. 14), vedno je »drugje« in vedno odpira nove možnosti za tisto, kar je bilo v dolgi zgodovini filozofije od njega tako kruto odtrgano: za mišljenje.¹⁶

¹⁶ O utopičnosti telesa, prostoru in arhitekturi: Grosz 2001, str. 131.

Roland Barthes, eden največjih učiteljev današnjega časa, je o idealnem prostoru za svoj seminar razmišljal takole: najprej moramo vedeti, da šola ni mikrokozmos, ki bi odseval makrokozmos zunanjega sveta (Milner 1993, str. 27). Razred ni niti velika družina niti majhna družba. Razred je prostor za misliti, ampak poleg tega mora biti tudi prostor poželenja in ugodij. Ustvariti takšen prostor pomeni razločevati, odstranjevati in cepiti. Ustvariti prostor pomeni predstaviti v neki drugi čas – pomeni, da *čas preživimo drugače* (Goetz 2002, str. 160), da torej spremenimo pogoje prikritega kurikula. Da bi se čas v vrtcu in šolskem razredu drugače odvijal, je potreben poseben prostor. To je zaprt, azilaren, zaščiten prostor. To je prostor, ki ga odlikuje *etika suspendiranja*: »Kar šolski prostor zelo jasno kaže, je, da prostor spremeni tiste, ki 'gredo skozenj' in ki v njem provizorično bivajo.« (Prav tam, str. 161)

Kje smo, ko mislimo? Misлити pomeni popotovati – ampak potovati na mestu. Ko mislimo, smo povsod in nikjer. Toda da bi bilo to mogoče, moramo najti ustrezen »kraj za misliti«. Nietzsche je »prišel mislit« dol z gore in iz njegove Sils Marie, proč od gozdnih poti in stranpoti, da bi mislil svoj čas v industrijskem Torinu in pristaniški Genovi, pa vse do nekega kraja, za katerega je bil prepričan, da je njegovo »življenje in mišljenje« res mogoče. To je monumentalen beneški Trg svetega Marka. Kaj nam to pove? Šolska arhitektura ni spomenik in na njej ni nič monumentalnega, vendar to ne pomeni, da ne spada k mišljenju tudi nekaj lokalnega, »krajevnega« in hkrati tako glamuroznega, kot si je sploh mogoče zamisliti. Tako kot je mišljenje nasilje, ki ga je treba zaščititi, ne pa blažiti ali ukiniti, in mu odpreti nek prostor, je domovanje mišljenja odprti trg, na katerem bo lahko misel, tako kot v zgodovini misli Nietzschejeva, vedno ostala perspektivna. Če bomo gledali z golobje perspektive, se bomo morali pritlehno in »suženjsko« hudovati nad močjo »višjih«, če pa se povzpnejo na beneški Campanille, se nam odpre neka nova, potencialno manj neumna in manj nizkotna pot, nek prostorski prelet in mišljenjski dogodek, nek nov pogled in nova dislokacija: prostor, ki bo morda »dober za misliti«.

Prav na tem mestu lahko sklenemo: prostori, ki jih ustvarjamo za otroke in ki si jih le-ti ustvarjajo v vrtcih in šolah, ostanejo vpisani in vtisnjeni v »identiteto« odraslih (Hall in Kofkin Rudkin 2011, str. 110). Vgradimo jih v same sebe, gradijo nas same in s tem odpirajo možnost za vzgojo »svobodnega duha«. Če v vrtcu in šoli poskusimo »odpreti« to možnost prav kot *možnost*, smo najbrž naredili vse, kar je v naši moči.

Opomba: Besedilo »Kaj je dober prostor za misliti?« je razširjena in predelana verzija predavanja »The Touch of Class. Filozofija, arhitektura in šolanje« na mednarodni konferenci OECD »Šola in trajnostna arhitektura« v oktobru 2009 v Ljubljani. Ksenji Bregar Golobič in Janji Barši se najlepše zahvaljujem za povabilo, za vse ideje in za to, da smo lahko v »prehodnih« prostorih Ljubljanskega gradu tisti jesenski čas preživeli drugače.

Literatura in viri

- Antonioni, M. (2005). (L')architecture. V: S. Leclercq (ur.) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Pariz: Sils Maria in Vrin, str. 13–20.
- Bachelard, G. (1994). *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
- Bahovec, E. D. (1993). Rousseaujeva genealogija nelagodja v kulturi. V: J.-J. Rousseau. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Krtina, str. 125–136.
- Bahovec Dolar, E. in Bregar Golobič, K. (ur.). (2004). *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Barši, J. (2004). O odpiranju prostora in odpiranje samega pogleda na prostor. Pogovor s Ksenijo Bregar Golobič. V: E. Bahovec Dolar in K. Bregar Golobič (ur.). *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 108–122.
- Bordo, S. (1999). *Feminist Interpretations of René Descartes*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Bregar Golobič, K. (2004). Prikriti kurikulum ali drugo kurikulum. V: E. Bahovec Dolar in K. Bregar Golobič (ur.). *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 16–34.
- Bregar Golobič, K. in Barši, J. (2009). *Glas uporabnika in refleksija arhitekta*. Konferenca OECD, Ljubljana. Dostopno na: www.mss.gov.si/konferenca_oecd/#c17287 (pridobljeno 10. 11. 2011).
- Briški, B. (2008). Šola brez hodnikov arhitekta Emila Navinška. V: M. Ivanič in Š. Kuhar (ur.). *Sodobna arhitektura šol v Sloveniji 1991–2007*. Dunaj: Springer Verlag, str. 20–23.
- Cavell, S. (1994). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge: Harvard University Press.
- Cavell, S. (2005). Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers. V: *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, str. 213–235.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Pariz: P. U. F.
- Deleuze, G. (2002). *Iles déserte set autres textes. Textes et entretiens 1953–1995*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, G. (2009). *Guba. Leibniz in barok*. Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, G. in Guattari, F. (1999). *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, G. in Parnet, C. (1977). *Dialogues*. Pariz: Flammarion.
- Derrida, J. (1987). Point de folie – maintenant l'architecture. V: *Psyché. L'invention de l'autre*. Pariz: Galilée, str. 477–494.
- Derrida, J. (1993). *Khôra*. Pariz: Galilée.
- Descartes, R. (1957). *Razprava o metodi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Feyerabend, P. (1975). *Against Method*. London: Verso.
- Foucault, M. (2003). *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, M. (2007). O drugih prostorih. V: *Življenje in prakse svobode*. Ljubljana: Založba ZRC, str. 214–223.
- Foucault, M. (2008). *Vednost, oblast, subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, M. (2009). *Le corps utopique, les hétérotopies*. Pariz: Lignes.

- Hrausky, A. (2008). Šolske stavbe na Slovenskem do leta 1918. V: M. Ivanič in Š. Kuhar (ur.). *Sodobna arhitektura šol v Sloveniji 1991–2007*. Dunaj: Springer Verlag, str. 14–19.
- Goetz, B. (2002). *Dislocation. Architecture et philosophie*. Pariz: Les Éditions de la Passion.
- Grosz, E. (2001). *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. Boston: The MIT Press.
- Hall, E. L. in Kofkin Rudkin, J. (2011). Children's Places. V: *Seen and Heard: Children's Rights in Early Childhood Education*. New York in London: Teacher's College Press, Columbia University, str. 94–112.
- Hegel, G. W. F. (2009). *Predavanja o estetiki. Arhitektura*. Ljubljana: Analecta.
- Heidegger, M. (2003). Gradnja, Prebivanje, Mišljenje. V: *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica, 154–174.
- Ivanič, M. in Kuhar, Š. (ur.). (2008). *Sodobna arhitektura šol v Sloveniji 1991–2007*. Dunaj: Springer Verlag.
- Jameson, F. (1992). *Postmodernizem*. Ljubljana: Analecta.
- Kipnis, J. in Leester, T. (ur.). (1997). *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*. New York: Monacelli Press.
- Le Doeuff, M. (1980). *L'imaginaire philosophique*. Pariz: Payot.
- Liotard, F. (2002). *Postmoderno stanje*. Ljubljana: Analecta.
- McClung, W. A. (2007). *Arhitektura raja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Milner, J.-C. (1993). Dekompozicija naravnih pogledov na šolo. V: E. Bahovec (ur.). *Vzgoja med gospodstvom in analizo*. Ljubljana: Krtina, str. 27–61.
- Nancy, J.-L. (2002). Préface. V: B. Goetz. *Dislocation. Architecture et philosophie*. Pariz: Les Éditions de la Passion, str. 11–13.
- Nietzsche, F. (1989). *Ecce homo*. V: *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 153–268.
- Nietzsche, F. (2005). *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pallasmaa, J. (2005). *Oči kože. Arhitektura in čuti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Pallasmaa, J. (2009). *Thinking Hand. Existential and Embodied Wisdom in Architecture*. Chichester: Wiley.
- Rakovič, D. (2004). Vloga vzgojiteljice pri uveljavljanju možnosti izbire in sprejemanju skupnih odločitev. V: E. Bahovec Dolar in K. Bregar Golobič (ur.). *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 86–100.
- Rakovič, D. (2011). *Vloga strokovnih delavcev vrta v družbi znanja*. Magistrska naloga. Celje: Mednarodna fakulteta za družbene in poslovne študije.
- Saint, A. (1987). *Toward a Social Architecture. The Role of School Building in Post-War England*. New Haven in London: Yale University Press.
- Žižek, S. (2003). O človekovih pravicah v dobi Kinder jajčk. *Problemi*, št. 2–3, str. 5–14.