

Centrul de Istorie a Imaginarului

INSULA
Despre izolare și limite
în spațiul imaginar

Colocviu interdisciplinar
organizat de Centrul de Istorie a Imaginarului
și Colegiul Noua Europă

19-20 martie 1999, sediul NEC

Volum coordonat de
Lucian Boia
Anca Oroveanu
Simona Corlan-Ioan

Colegiul Noua Europă

SERIA DE PUBLICAȚII RELINK

INSULA. Despre izolare și limite în spațiul imaginar
Copyright © 1999 - Centrul de Istorie a Imaginarului și
Colegiul Noua Europă

ISBN 973 – 98624 – 3 – 8

NO TRESSPASSING! (Locuirea ca arhipelag)

AUGUSTIN IOAN

Ce înseamnă deci construire? În germana veche cuvîntul buan, care a devenit bauen (a construi) înseamnă "a locui". O urmă abia vizibilă s-a păstrat încă în cuvîntul Nachbar (vecin). Vecinul este Nachbar sau Nachbarbauer, acela care locuiește în apropiere.

Martin Heidegger, "Construire, locuire, gândire"

În cele ce urmează, pornind de la indiciile furnizate de Heidegger în "Originea operei de artă" și în "Construire, locuire, gândire"¹, voi încerca să argumentez că legătura dintre cei doi termeni este mai profundă decît etimologia și, eliberînd dipolul *loc-vecinătate* de slaba întemeiere lingvistică, să îl fundez încă o dată pe terenul mai stabil al *locuirii ca reciprocă investire între delimitare și învecinare*.

Ideile centrale ale acestui text sînt:

- 1) Vecinătatea presupune alăturarea – fără suprapunere – de locuri stabil(izat)e prin gesturi ale zidirii (centrare, organizare, limitare); atare locuri sînt cele care îngăduie învecinarea, ascunderea, ocrotirea, tocmai aceste trăsături fiind cele care îngăduie apoi învecinarea.
- 2) Existența spațiului public este condiționată de existența, integritatea și stabilitatea spațiului privat. Sînt conștient că o asemenea opinie, atunci cînd, în vremuri post-structuraliste, sînt negate orice dihotomii, dar mai cu seamă cea public versus

¹ Ambele texte sînt regrupate în *Originea operei de artă*, Humanitas 1995, pp.37-197

privat, sună “retrograd”, devreme ce nu doar acceptă – este drept, ca limite în sens matematic, adică propriu zis intangibile – existența celor doi termeni, dar mai implică și existența relației antagonice dintre ei (deși, cum arăt altundeva, cele două tipuri de spațiu-eveniment sînt de o ființă), precum și una de tip cauză-efect. Cu alte cuvinte, trebuie să ai spațiul-insulă al propriei tale locuri, pentru a putea fi mai apoi un bun vecin și, mai apoi, un bun cetățean; invers: nu te poți învecina cu cel al cărui teritoriu locuital se suprapune peste al tău. Inexistența teritoriului-insulă al locuirii, sau invadarea sistematică a integrității, adică a intimității acestuia produc pe cale de consecință distorsiuni în relația public privat: nici spațiul privat nu mai este prezent decît ca deziderat, nici cel public nu mai apare decît în ipostaze caricaturale. Se înțelege că există și un corolar al celor spuse pînă acum, anume că *locuirea colectivă este, din perspectiva argumentului heideggerian, un non-loc* pe care îl voi critica în consecință.

Apoi voi încerca să sugerez că insula nu este doar un topos al însingurării, ci și, în formula orașului și a spațiului public, unul al locuirii “întreolaltă”. Absența locurilor publice și gesturile violente la adresa conlocuirii dau seama despre neînțelegerea unei alte familii de cuvinte semnificative, cea care leagă cetatea de civism și civilizație.

Împotriva locuirii colective

Să sintetizăm de la bun început, în cadrele topologiei heideggeriene din studiile mai sus amintite (și folosind în subsidiar “traducerea” în limbaj arhitectural dată de Christian Norberg Schulz în cărți dintre care amintesc aici doar *Genius Loci* și *Habiter*, dar și interpretări care ne sînt acum la îndemînă în traducere românească, precum cele ale lui Pöggeller și Haar o descriere a spațiului în cadrele căruia locuirea – i.e. firea în lume a muritorilor – este îngăduită.

Originea arhitecturii - aceea de la care, ca și în cazul operei de artă, obiectul de arhitectură începe și din care își extrage esența - este în sit. *Arhitectura are așadar, pentru Heidegger, caracter anteic*: ea absoarbe esența sa din solul în care este așezată, ca și din contextul fizic, istoric, cultural: "Prin urmare, spațiile își capătă esența din locuri și nu din așaa-numitul spațiu" (1995, 185). Nu este vorba despre un sol oarecare, ci despre *pământ natal* (în sensul de sit care începe, naște arhitectura, de matrice) sau *loc*. *Raum* este definit de Heidegger drept "ceva rînduit, cedat, eliberat și anume în vederea unei limite" (ibidem).

Ceea ce se află înlăuntrul limitei, și anume cît mai aproape de Centru (Eliade, Norberg-Schulz) este diferit în rang față de ceea ce rămîne afară (*extra muros*). Așaa explică fenomenologii de felul lui Eliade importanța fixării Centrului casei/cetății. Centrul coincide cu *omphalos*/centrul lumii, iar pârșușul astfel bătut fixează șarpele subpămîntean. Centrul este de asemenea punctul de pătrundere în lume a osiei sale (*axis mundi*) și/sau a arborelui vieții - axă verticală pe care Norberg Schulz o apreciază ca fiind axa calitativă a spațiului, pentru că, precizează Eliade, ea pune casa în legătură cu celelalte niveluri cosmice, care altfel i-ar fi inaccesibile.

În ceea ce îi privește pe arhitecșii impregnași de fenomenologie, ei se arată sensibili la natura amplasamentului. Frampton vorbește cu căldură în capitolul 5 al textului său dedicat regionalismului critic despre cei care, precum Botta, proiectează și "construiesc situl", pregătindu-l pentru nuntirea cu casa. În sit se află acele atribute care vor trebui transferate casei și care vor da consistența esenței acesteia.

Frampton dezvoltă astfel tema cultivării (*bauen, colere*) prezentată anterior de Heidegger în "Construire, locuire, gîndire", explicînd că a nivela o topografie neregulată este "un gest tehnocratic care aspiră la condiția unei absolute absențe a locului, în vreme ce terasarea aceluiași sit spre a primi forma în trepte a unei clădiri este un angajament în sensul actului de a "cultiva" situl" (1982, 26). Situl

astfel nivelat recade într-o condiție inferioară, fără atributele unei matrici generatoare de obiecte de artă arhitecturală, în vreme ce un sit "proiectat" și "construit" devine - în potență - loc, pământ natal, Raum - i.e. originea posibilă a unui asemenea obiect aletheic.

Limita dă seama în primul rând despre sacru. Limitarea spațiului îngăduie ca arhitectura să fie locul (de)limitat care face posibilă hierofania. De asemenea, un astfel de spațiu, tocmai prin prezența zeului, reîntoarce în solul care l-a iscat acest atribut de a fi sacru:

"Templul închide în sine figura zeului și în această ascundere el o face să emane, prin sala coloanelor, în spațiul sacru. Datorită templului, zeul este prezent (*anwest*) în templu. Această prezență a zeului este, în sine însăși, desfășurarea și delimitarea spațiului ca fiind unul sacru." (Heidegger: 1995, 65)

Ne aflăm aadar înaintea unui proces dual: situl-"lumini" (limitat, aadar cedat și eliberat) face posibilă arhitectura care, prin tocmai limitarea sa îngăduie prezenta zeului; această prezență, la rândul său, se proiectează înapoi pe sol, dăruind îndoit ceea ce a primit la origini: "Înălțându-se, templul deschide o lume și în același timp, el o repune pe pământ, care, în felul acesta, se revelează ca sol natal" (66). Din textele lui Heidegger putem infera câteva propoziții esențiale pentru destinul arhitecturii. Zidirea este de două feluri: cea care edifică construcții (i.e. ustensile zidite) și cea care îngrijește creșterea, face posibilă locuirea (i.e. "chipul în care muritorii sînt pe pământ"; 179) și vădirea zeilor. Rezultă că *atributul esențial al arhitecturii este sacralitatea sa*. Casa eliadescă era situată la intersecția nivelurilor cosmice, puse în comunicare prin intermediul axei verticale (calitative) a spațiului, trecînd prin centrul ei.

Heidegger nu acceptă însă nici o zonă "gri" între ustensile și operă de artă, ceea ce face problematică înțelegerea rostului arhitecturii, altul decît cel aletheic. Totuși, arhitectura are o componentă practică - funcțiunea sa - adică o doză de "ustensil". Casele, chiar templele, oricît de vădită ar fi natura lor ocrotitoare, se sprijină în acest demers

și pe funcțiune. Arhitectura, spre deosebire de celelalte arte, este deopotrivă și folositoare; modernismul sustine că ea este în primul rând utilă.

Dilema a fost observată chiar de unii filosofi în descendență heideggeriană. Gadamer, chiar dacă nu este el însuși fenomenolog, susține un punct de vedere care nuanțează dihotomia heideggeriană, anume că un edificiu reu este "o soluție fericită (...) el își îndeplinește perfect scopul², iar construcția sa a adăugat ceva nou dimensiunilor spațiale ale orașului sau ale peisajului" (în Leach: 1997, 134); de altfel, Gadamer nu ezită să fie chiar mai explicit în această problemă: "O clădire nu este niciodată în primul rând o operă de artă. Scopul său, prin care clădirea aparține contextului vieții, nu poate fi separat de sine fără a pierde ceva din realitatea sa" (134); nu altceva afirmă Baconsky când definește locuirea ca fiind "domesticirea unui peisaj în care utilul și agreabilul s-au combinat după proporția cea mai justă" (1996, 47).

Cu alte cuvinte, obiectul de arhitectură este un adăpost - într-o măsură mai mare sau mai mică. Fără a fi inspirat de fenomenologie, ci de structuralismul semiotic, Venturi făcea o observație care servește totuși ca argument și aici: "Arhitectura este un adăpost decorat cu simboluri". Disocierea între adăpost și decoratie, pe care ulterior Venturi a radicalizat-o până la a desprinde "semnificația" clădirii și a o prezenta separat de aceasta, pe *billboards*, nu este cu puțință însă pentru fenomenologi. Arhitectura îngrijește creșterea prin chiar faptul că este așă, iar nu doar adăpost.

Există diferențe esențiale, de asemenea, între spațiile sacre: dacă templul grec servește exemplul heideggerian, pentru că el nu exclude adăpostul pentru oameni, centrându-se exclusiv pe vădirea zeilor, cărora le ascunde statuile, în schimb biserica creștină și cu precădere aceea "sofianică", ortodoxă, servește deopotrivă drept "Casă a

² "(...) scop care este acela de a servi" (în Leach, 1997, 134).

Numelui Domnului”, dar ȳ ca adăpost pentru cei veniți să se roage înlăuntrul ei.

Pămîntul este originea operei de artă în genere ȳ a celei arhitecturale mai cu seamă. De ce fac această privilegiere? Pentru că, în ceea ce o privește, tripla³ ipostază sub care pămîntul se pro-pune în opera arhitecturală – aceea de pămînt natal, de “stofă” a operei ȳ de amplasament – leagă cu o valență în plus cei doi termeni. Primul sens nu interesează economia textului de față. Al doilea sens capătă, în cazul arhitecturii, un înțeles propriu: pămîntul este cu adevărat suportul material al operei de arhitectură ȳ, poate, ar merita un studiu aparte necesitatea, din perspectivă fenomenologică, de a construi cu materiale naturale. În fine, originea operei este în amplasamentul său, cel care face posibilă locuirea. ȳ cum este acest pămînt, acest loc (natal)? El este o punere în deschis a pămîntului, un luminiȳ: *Raum*, adică un spațiu limitat, rostuit, ȳ, prin tetradă, așezat în centru, la răsăpîntia dintre pămînt ȳ cer (adică pe axa verticală, calitativă a spațiului) pe care centrul casei/axa lumii o face vizibilă. Centrul fixează acest sit, stabilizîndu-l; geometria îl salvează din haos, în sensul pe care Heidegger îl atribuie acestui gest, anume “a elibera ceva întru esența proprie” (181), iar limitele reprezintă o despărțire tare de restul spațiului, de la care locul nostru începe să se densifice spre sine.

Am descris o insulă.

³ Michel Haar vorbește în cartea sa (*Cîntul pămîntului – Heidegger ȳ temeiurile istoriei ființei*, Cluj: Biblioteca Apostrof, 1998) doar despre două ipostaze ale pămîntului din cele patru pe care le descrie Heidegger ca fiind valabile în cazul operei de artă (132).

Ea, ca și corpul, începe de la sine, din centru, este rînduită și limitată. Într-un astfel de loc este posibilă așezarea casei pe care, ca origine, luminișul o și naște; el este *Wohnstätte*, loc al locuirii (Heidegger, 177). Locuirea, din a cărei familie de cuvinte în germana veche fac parte: bucuria, prietenia, libertatea, liniștea împăcată, ocrotirea de jur împrejur, cea de o ființă cu cultivarea latină (colere, cultura). În același pasaj (179-80) în care descrie atributele locuirii și în care vorbește despre ocrotire ca "trăsătura fundamentală a locuirii", Heidegger vorbește despre "rămînerea înaintea divinelor" și despre unitatea originară a tetraedii. Această rămînere este unică: nu este posibil așadar ca mai multe locuiri să se petreacă deodată pe un același sit. Insula este unică și nu poate fi împărțită. Dar, mai ales, trebuie spus că, întemeiată în amplasamentul-origine, casa nu poate supraviețui fără acesta. Nu există locuințe aeriene și, cu aceeași răsufare, trebuie avertizat împotriva absurdității ontice a locuirii colective.

Nu trebuie să ne mire înșelepciunea celor din Chandigarh care, luînd în posesie blocurile lui Le Corbusier, le-au tratat ca și cînd fiecare din ele ar fi o casă în sine: făcînd focul în living adică, dar fără ca fumul să se poată duce, ca jertfă, la zei. Superpozarea locuințelor pe același amplasament le interzice acestora vizibilitatea în fața zeilor și nutrirea din solul care ar fi trebuit să le nască. Iată de ce nu poate exista arhitectură *ou-topos*. Nu poate exista arhitectură standardizată/tipizată, devreme ce nu există situri identice decît după ce a trecut deja tăvălugul unificator al modernității. Copil drag al avangardei, locuința colectivă, a cărei formă malignă a fost *dom-komuna* constructivistă, nu avea cum să supraviețuiască: citindu-l pe Heidegger, avem și argumentele filosofice ale acestui eșec care, din nefericire, a apucat deja să distrugă o proporție însemnată de locuri și, prin această deșertizare, să interzică și șansa ulterioară a acestora de a mai naște opere de arhitectură. Față cu locuirea colectivă nu există, o spun cu toată responsabilitatea, nu există o altă cale de a te

opune desfigurării pe care o presupune decât dispariția ei fizică și re-înființarea locurilor, chiar dacă există o doză evidentă de artificialitate în acest proces: geniul locului, odată alungat, nu mai poate fi convins să revină.

Insule publice: orașul, templul, agora

Interpretînd ceea ce aveau de spus presocraticii în materie de spațiu, vom putea observa că propunerile fenomenologiei nu doar că nu sînt cu desăvîrșire noi, dar, mai mult, că ele se revendică – adeseori explicit – din această “proto-filosofie” de dinainte de Platon. Unii cercetători, precum Jean Pierre Vernant, au comentat modul în care filosofii presocratici vedeau lumea, spațiul ei, pentru a face paralele fertile cu imaginea lumii așa cum se regăsea ea aplicată în modelele urbane și ale arhitecturii de obiect chiar. Iată, de pildă, în volumul *Mit și gândire în Grecia antică*⁴, întreg capitolul “Organizarea spațiului” descrie implicațiile pe care modul mito-filosofic și religios de a privi natura și atributele spațiului le avea asupra organizării polis-ului grecesc, asupra organizării spațiului interior al locuinței și cel exterior, public, al cetății. Despre ce este vorba?

Vernant face o analogie între revoluția cosmologică propusă de Anaximandru și apariția noțiunii de *agora*, de spațiu public aflat în centrul său, al cetății. Este pentru întîia dată în lumea greacă – și faptul are consecințe dincolo de simpla “geografie” pe care o implica de fapt textul anaximandrian – că pămîntul este fie o sferă, fie este văzut ca avînd (cel puțin o) suprafață rotundă (un cilindru plat, sau o sferă) care plutește în spațiu într-un soi de “punct Lagrange” – într-un centru al lumii, unde toate forțele divergente ale *kosmos*-ului se anulează reciproc, au așadar o rezultantă de intensitate nulă. Pămîntul acesta rotund plutește fără nici un sprijin exterior; mai mult, el este deopotrivă neutru și, de aceea, central - și viceversa.

⁴ București: Meridiane, 1995

Așa se face că un asemenea model spațial ducea cu ușurință, prin analogie, la apariția unui tip special de spațiu în oraș – adică în imaginea construită a lumii – cel aflat în centru, acolo unde toate forțele care se înfruntă în cadrul orașului sînt în stare neutrală (au rezultanta zero) și care, de aceea, este un spațiu public: *agora*, piața publică. *Apeiron*, principiul – nesfîrșit, indeterminat - își găsește un echivalent în *agora*, în acest spațiu central care, ca și pămîntul, “nu mai este individual, ci comun și, în acest sens, omolog cu totalitatea” (Vernant, 1995, 282). Fiecare alt loc de pe pămînt – respectiv din oraș – este “în mod necesar limitat și individual” (ibidem). Centrul are însă un cu totul alt registru, cel al totalității și, în același timp, al neutralității. Aici este locul situat *en meso*, în centru și aici sînt depuse problemele comunității spre a fi discutate liber, fără presiuni. Aici se iau decizii, se negociază, se fac schimburi. Este arhetipul spațiului public și pare evident că centralitatea acestuia dă seama despre un anumit tip de societate, cea democratică; dimpotrivă, prezența centrală a acropolei – a spațiului dedicat ritualurilor sacre și prezenței zeilor în templele lor – dovedește o dez-centrare a spațiului civic, așa cum o regăsim la Platon, admirator de tiranii. În centru este un spațiu grevat de ritualuri ale excluderii, accesibil selectiv doar inițiaților, aleșilor pe felurite criterii, iar nu un spațiu public.

Spațiul ambiguu

Dar ceea ce este interesant este că, dimpotrivă, spațiul public, situat în centru, conține în centrul său un loc al zeului. În centrul acestui spațiu public analog pămîntului se află vatra publică, focul veșnic pe care îl întreține întreaga comunitate, întrucît “funcția sa este tocmai aceea de a reprezenta toate vetrele fără a se identifica cu nici una” (ibidem). Vom observa deci temeiurile unei prezențe a zeului-în-spațiul-civic, o simbioză între spațiul public și afirmarea prezenței sacre. Cu alte cuvinte, spațiul public nu este opusul celui sacru, ci este domeniul unei sacralități împărtășite de comunitate, iar nu al unei exclusiviste.

Prezența unei vetre – tutelate de Hestia, emblemă a spațiului casei, zeii a femeii în căsnicie – în chiar centrul celui mai public loc al cetății poate să ne apară în acest context paradoxală. Structura intimității casnice, așezate sub patronajul cuplului Hestia-Hermes – este prezentată de Vernant ca fiind una stranie, întrucât tulbură caracterul definitiv al dihotomiilor masculin-feminin sau public-privat sub care sîntem prea ușor tentați să așezăm spațiul edificat, în special cel al locuinței. Așadar, în centrul spațiului public este celebrată zeia intimității, în vreme ce în locuință este prezent, chiar dacă ex-centric⁵, spațiul public, sub forma camerei de oaspeți.

Așa se face că, deși femeia, cu toate atributele cultural acceptate, este cea care veghează ca altarul Hestiei să nu se stingă, această femeie este totuși o străină în raport cu vatra, care celebrează strămoșii bărbatului. Ea este, trebuie să fie o străină, adusă înlăuntru și careia i se încredințează administrarea spațiului interior, delegîndu-i-se în proces și vegherea vetrei. Dimpotrivă, bărbatul, care este cel ce construiește și administrează și folosește spațiul exterior, public, este cel care veghează la o altă vatră a Hestiei, cea publică. Spațiul public, aflat în centrul orașului, are în chiar centrul său o zonă de intimitate feminină (o vatră), în vreme ce spațiul de intimitate maximă, al locuinței, este inițial în administrarea unei străine de acel spațiu, al unui venit de afară.

Iată de ce modul în care Vernant interpretează aplicațiile urbane ale modului în care Anaximandru înțelege spațiul și cosmosul apare ca fiind extrem de relevant chiar și pentru înțelegeri ulterioare ale noțiunilor de spațiu privat vs spațiu public, interior vs exterior și, mai ales, dă măsura ambiguității unor spații pe care o întregă tradiție, cea a gândirii pozitivistă, raționaliste, ne învățase a le privi în chip simplist: este vorba de habitat.

⁵ Poziția camerei de oaspeți nu este întotdeauna evident marginală, adică situată în imediata proximitate a intrării; la casele-turn yemenite, aceste camere sînt, dimpotrivă, situate la ultimul nivel, adică în punctul cel mai îndepărtat față de intrare.

Khora: insula-substrat

Despre ființă, Parmenide credea că este ca "o sferă bine rotunjită", lucru care însă nu implica o limitare în sens fizic a acesteia, devreme ce existența unei limite implica și faptul că, dincolo de aceasta, ar fi fost posibil ca ființa să nu fie, ceea ce era aberant pentru filosof.

Cu toate acestea, mult mai interesant pentru economia textului de față este cazul platonician, deoarece introduce noțiunea de spațiu-matrice, de spațiu ideal în care sînt situate modelele. Acest spațiu născător și totodată păstrător este numit de Platon *khora*. Platon descrie spațiul astfel: "Există un al treilea lucru, spațiul, care este vesnic și nu poate fi nimic și care oferă sălaș tuturor lucrurilor generate" (*Timaios* 51 e-52b).

Din nenumăratele comentarii asupra naturii spațiului la Platon reținem doar două: cel al lui K.R.Popper din *Societatea deschisă și dușmanii ei*⁶ și cel al filosofului clujan Virgil Ciomoș "Aporetica lui khora", din revista *Echinox* (1-2/1997). Motivul pentru care acest concept platonian de spațiu este urmărit prin filiera cercetărilor lui Popper este acela că, în dialogurile *Republica*, *Omul politic* și *Legile*, Platon oferă acestuia temeuri pentru o judecată a spațiului organizat din perspectiva sa de spațiu al politicului la scară societală. Or, modul de manifestare în interiorul cetății este chiar spațiul urban, din organizarea căruia rezultă cu necesitate și atributele fiecărui loc din cetate în raport cu utilizatorii săi.

⁶ vol 1, București: Humanitas, 1993, note la capitolul 3, pp. 238-41. Aici se face o analiză atentă a consecințelor pe care le are acest concept de spațiu asupra filosofiei lui Platon și, mai ales, se fac conexiuni cu alți filosofi. Khora și apeiron-ul lui Anaximandru par a se găsi, de pildă, într-o relație de similitudine, după cum se pot găsi analogii și cu nemărginitul pitagoreicilor. Ce trebuie accentuat însă este atributul matern, i.e. feminin, al khorei. Spațiul platonician este nu doar nelimitat, ci și substanțiat: o dată ce Ideile sînt întipărite (de către Demiurg) în spațiul-matrice, acesta, spune Popper, "gustează" și "naște" lumea sensibilă, supusă devenirii.

Astfel, în raport cu centrul cetății, stabilit de fondator ca acropolă, cetățenii vor primi terenuri de pe suprafața circulară dimprejurul acestui centru împărțită conform celor douăsprezece triburi care o vor locui. Regula esențială era aceea descrisă de Vernant (1995, 309-10), conform căreia fiecare din cele 5040 de loturi era împărțit în două: “una în apropierea orașului, cealaltă în zonele periferice, către granițe (...) astfel fiecare cămin va fi legat de un lot de pământ care, în media celor două componente ale sale, se va găsi la aceeași distanță față de centru, ca toate celelalte” (Platon, *Legile*, 746b). O afirmare puternică a centrului care însă, spre deosebire de epoca clisteniană, în care acest centru era definit de *agora*, devine în concepția platonicească un spațiu al zeilor: acropola. Schimbarea este radicală, întrucât centrul nu mai este un spațiu uman, accesibil, neutru, ci unul sacru, trans-uman, inaccesibil decât preoților și inițiaților, un spațiu nu al negocierilor și schimbului, ci al ceremonialului sever controlat și al comunicării prin revelație selectivă. Sacrul este disociat de profan (Platon, *Legile*, 745b). În sfârșit, așa cum observă Vernant, cetatea este o *imago mundi* perfectă, în care zeii sînt în posesia spațiului și îl controlează.

În descendența interesului lui Popper, merită studiată devenirea spațiului platonicească prin prisma unui alt studiu, cel al lui Adi Ophir⁷. Acesta extrage din *Republica* întreaga desfășurare a orașului ideal în viziunea lui Platon și, din modul de organizare a societății, face să decurgă consecințele pentru urbanismul cetății. Zona paznicilor este prima separare în raport cu restul orașului. În interiorul acestei zone a castei conducătoare nu există diferențieri spațiale și nici spații private. Pe de altă parte însă, nu trebuie să existe spații intime, dar nici genurile nu sînt separate spațial: “nici o femeie nu trebuie să stea singură cu vreun bărbat” (458c-d). Copiii trebuie separați de părinți și crescuți într-o altă zonă a cetății, o “creștă”.

⁷ Adi Ophir, *Plato's Invisible Cities – Discourse and Power in the Republic*, Routledge, London, 1991.

Spațiul străjerilor este, potrivit lui Platon, unul complet deschis, traversabil indiferent de gen și este "complet comun". Ophir semnalează contradicția care există între un spațiu complet deschis și accesibil, pe de o parte, și un control strâns și total, pe de altă parte. Cum poate fi eficient un control care nu se exercită asupra spațiului (asupra celui comun, cel puțin)? Iată o întrebare care rămâne deschisă la Platon care însă precizează că de la ora, de la împărțirea unui spațiu comun derivă tot ceea ce indivizii sînt și au, "inclusiv cele mai intime amintiri și dureri" (*Republica*, 463a).

Violarea insulei publice

Părăsind *Republica* lui Platon, să ne îndreptăm către noul centru civic bucureștean. Ajunși acolo, observăm că întreg spațiul din jurul pretinsului Edificiu Public al României este înconjurat de un gard hidos, despărțind încă o dată, de data asta nu doar simbolic sau ca scară, clădirea propriu zisă de orașul în care a fost amplasată. Spațiul public, insula de civitate în centrul căreia problemele cetății ar fi trebuit depuse, spre a primi o rezolvare, a fost răpit și transformat într-un spațiu "privat" de factură rurală, al celui suficient de puternic spre a și-l apropria violent. Insula publică - rațiunea de a fi a centrului civic - este violată și dispare.

Povestea continuă și după 1989. Noii "proprietari" nu doar că nu văd nici un motiv de a transforma în public spațiul perimetral al "casei poporului", dar, dimpotrivă, acționează în direcția perpetuării acestui rapt. Fostul președinte al Camerei Deputaților a amenințat cu veto-ul său orice soluție a concursului București 2000 care ar fi afectat Casa "lui"; mai gravă este însă atitudinea unora precum deputatul Ion Rașiu, care, nebăgînd de seamă contradicția ca o astfel de clădire să aibă drept "curte" proprie, exact ca la țară, propune construirea unui teren de golf al Parlamentului exact acolo, răstimp în care orice decizie rațională privind viitorul zonei este tergiversată indefinit.

^ai atunci, cînd insituția care reprezintă la nivelul cel mai înalt – ar trebui să o facă – interesul public ignoră ideea de spațiu public, de ce nu ar proceda la rapturi similare ^oi alte instituții “publice”? La ce bun să ne mirăm de persoanele juridice private care construiesc pe spațiul public, al cărui caracter încă nu a fost legiferat, cînd Po^ota Română a luat în posesie, din terenul destinat inițial a deveni centrul cartierului Drumul Taberei, o porțiune sensibilă ^oi, prin construcția unui gard metalic de lagăr, a transformat-o în curtea proprie a OP 66?

Bucureștii sînt un ora^o fără piețe, în sensul de spații publice, ale dezbaterii, ale negocierii, ale schimbului, a^oa cum le-a definit CNS în *Habiter*. Această observație tristă, pe care a mai făcut-o adeseori ^oi prof.dr.arh.Alexandru Sandu, trebuie de îndată însoțită de o alta, pe care observația empirică o impune ca pe o evidență ^oi studiul Danei Harhoiu a semnalat-o ca pe o caracteristică a ora^oului: omniprezența maidanului.

^ai ce este cu acele piețe civice, imitații ale forului roman – dar fără templu – construite de regimul comunist în paralel cu ofensiva reinventării județelor ^oi, mai ales, a “municipiilor”? Sînt acesta spații publice în sensul enunțat adineauri, sînt insule ale mijlocirii împreună-locuirii? În primul rînd, trebuie observat caracterul lor “utopic”, în sensul în care ele sînt construite a) spre a înlocui centrele istorice^ote constituite ale respectivelor “municipii” (Ploie^oti, Pite^oti); sau b) ex-centric în raport cu acestea (Satu Mare, Tulcea, Sibiu, Bucure^oti).

În al doilea rînd, aceste “centre civice”, care se inspiră nu atît de la modelul roman, ci de la acela fascist italian de anii treizeci (Brescia este un exemplu elocvent în această privință), nu sînt situate *en meso*, ci sînt de fapt subordonate sediului puterii, avînd ca punct de fugă balconul/tribună destinat aparițiilor la “marile adunări populare” a lui Ceau^oescu, în felul în care propunerea lui Terragni pentru Palatul Fasciilor era, în plan, o oglindă convergentă, în al cărei focar se afla tribuna liderului. Este ilustrativ în acest sens rolul impozant al tribunei de la Satu-Mare (a regretatului Nicolae Porumbescu), care este deta^oată de restul clădirii ^oi plute^ote deasupra “pieței”.

În al treilea rând, derivat din afirmația anterioară, reiese caracterul de piață de defilare sau de adunări de masse, nu de reuniune a egalilor, rol pe care îl are agora, forul. Într-o schimbare dramatică, care o ilustrează pe aceea petrecută în natura puterii, edificiile politice sau administrative ale acestui secol – după experiența Palatului de Iarnă – scot în stradă nivelul *piano nobile*, spațiul public al egalilor, transformându-l într-o piață subordonată unde liderul se arată mulțimii într-un mediu complet controlat. Vom observa astfel că spațiile publice descrise mai sus nu și-au îndeplinit rolul de foruri decât o singură dată – în 1989 – când, într-adevăr, ele au fost foruri de decizie publică și colectivă. Judecând după goliciunea lor de dinainte și, mai ales, de după revoluție, se poate concluziona eșecul lor total: izolate de rutele preferate de promenadă și comerciale, ele au rămas semne ale unei puteri părăsite de solidaritatea comunităților în singurătatea piețelor civice.

Întrebarea care decurge cu necesitate din cele spuse pînă acum este dacă, observînd deficitul de spații publice, ratarea celor existente și luarea lor “în posesie” de cetățeni și chiar de instituții care, publice fiind teoretic, ar trebui să prezerve acest caracter cel puțin pentru spațiul dimprejurul lor, trebuie să insistăm pe inventarea de spații publice în orașele românești?

Pentru început, ar trebui spus că există surrogate pe care le luăm prea puțin în considerare mai cu seamă noi, arhitecții, fascinați de asocierea milenară dintre ideea de spațiu public și forma urbană de piață istoricește constituită. Mediile, mai cu seamă spațiile virtuale de discuții de pe Internet, suplinesc un procent în creștere din aceste absențe, sau, ca în cazul televiziunii, camuflează sau suprimă necesitatea spațiului public (a se vedea notațiile asupra acestui subiect – în descendența unei perspective semiotice însă – din rubrica omonimă a lui Bogdan Ghiu din *Dilema*/ 26 februarie 1999).

Apoi, trebuie să închei scurtele mele notații despre spațiile-însulă ale locuirii întreolaltă cu remarca – desprinsă dintr-un comentariu mai larg a arhitectului și filosofului arhitecturii post-structuraliste care

este Rem Koolhaas – potrivit căreia ideea de spațiu public⁸, mai ales, obsesia privind necesitatea prezenței sale în oraș sînt două dintre marotele arhitecților care, încet, încet, încetează să mai aibe importanța din teoriile urbanistice ale deceniilor trecute⁸. Desigur, situația⁹ este complet diferită în cazul specific al României, unde deprinderea abilității de dialog comunitar trebuie să fie dublată de apariția expresiei acestor spații civice – de la transparența și fortificarea atributelor publice ale instituțiilor la piețele și de la televiziune și media⁹ la *chat-rooms* pe Internet. Dar concluzia pe care o sugerez este aceea că orice discuție despre spațiu public trebuie să se desfășoare numai după ce există în comunitate o masă critică de spațiu privat, de locuințe unifamiliale de felul cartierelor construite după criteriul “breslei” pînă după război. Spațiul public depinde de existența spațiului în *întregime* privat, în care se întemeiază ființa și din ocrotirea căruia, ca să parafrazez o spusă heideggeriană, omul, locuind, poate înfrunța și alte tipuri de spații. Locuirea este un arhipelag de insule individuale, care acceptă să fie ulterior abstractizate într-o “insulă” publică. Nici încălcarea primelor nu este de natură să înființeze spațiul public, nici desfigurarea celei din urmă nu readuce în stare privată spațiul furat publicului. Din nefericire, aceasta este situația de azi în România și, repet, din cercul vicios creat de politicile “modernizării” acromegalice nu se mai poate ieși decît descoperind din nou și reîntemeind – cu dinamita, căci soluții parțiale nu mai există - locuirea-ca-insulă.

⁸ De altfel, nici “piețele civice” nu sînt o idee complet nouă a regimului comunist român; anii cincizeci și șaizeci sînt plini de asemenea experimente “civice” în occident, mai cu seamă în orașele germane și chiar în SUA. Am comentat pe larg aceste “tendințe elefantine” (William J.R.Curtis) în studiul dedicat problemei și inclus în *New Europe College Yearbook 1995-96*, București: Humanitas, 1999.

⁹ Trebuie aici remarcat efortul – mai degrabă izolat – al revistei *Dilema*, care a dedicat, în mai puțin de un an, două numere locuirii colective: “La bloc” și “Scara de bloc”.

Abstract

Following on the steps of Heidegger from “Building, Dwelling, Thinking”, the paper will argue that there is a deeper connection (than their alleged, celebrated origin in German language) between the words “building” and “dwelling” and, while freeing the dichotomy from its weak linguistic foundation, will re-inscribe it within the more stable field of meaning that binds together the words “limits” and “neighbouring”.

There are therefore three focal arguments in my text, which run as follows:

- 1) Being a (good) neighbour presupposes that one owns stable (i.e. built) private places of dwelling adjacent to one another, but not upon each other. Being allowed to dwell in intimacy, in hiding, being protected are the prerequisites infringing of allowing one to be one’s neighbour. One cannot be a neighbour to those who are trespassing, invading your most intimate space, that of your private dwelling.
- 2) There is no public space if the private places are not secured beforehand. There is no real dichotomy between public and private spaces; only the presence and “concentration” of gazing, of being in the presence of otherness – a difference in degree, not in rank – separates the two kinds of living places.